عین الهدایہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر اردو بازار

لاہور

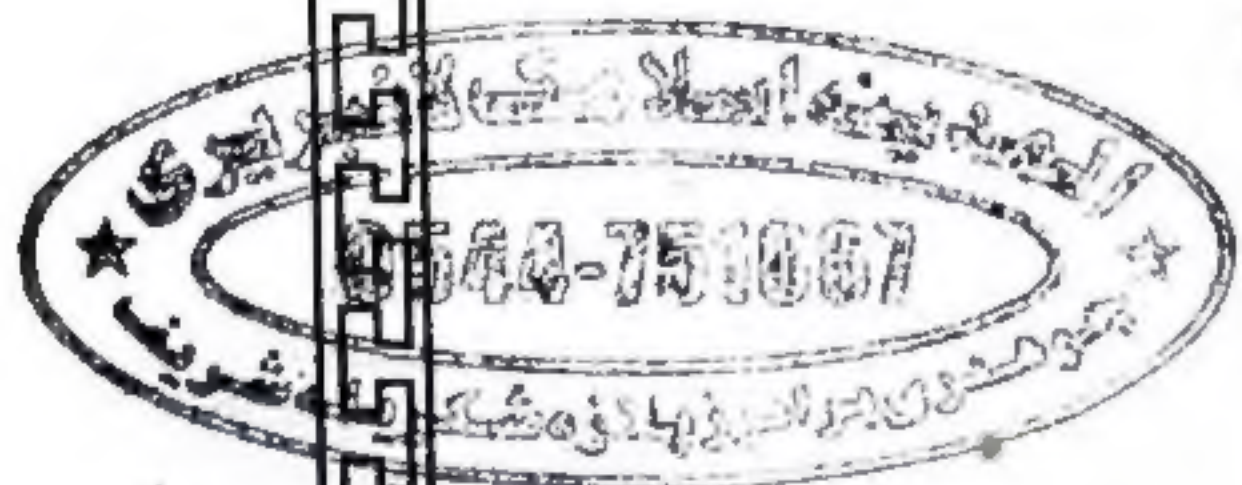
عین الہدایہ سوئم

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

0544-751067

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار۔ لاہور

نام کتاب ـــــــــــــــــ عین الہدایہ
باہتمام ـــــــــــــــــ مقبول الرحمان
ناشر ـــــــــــــــــ مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
مطبع ـــــــــــــــــ گنج شکر پریس
طبع اوّل ـــــــــــــــــ جنوری ۱۹۹۲ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین عین الہدایہ جلد سوم

تم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین والصلوٰۃ والسلام علی خیر الخلق سیدنا محمد خاتم النبیین الطاہرین واصحابہ حماۃ الملۃ والدین وھداۃ الاسلام وائمۃ المومنین اجمعین ہ

امّا بعد! یہ ترجمہ مجلد ثالث کتاب الہدایہ مسمّی بعین الہدایۃ ہے۔ اسال اللہ الحی القیوم ان ینفع بہا عبادہ کما نفع باصلہا وان یعصمنی من الخطاء والخلل ویحفظنی من السہو والزلل وحسبی اللہ ونعم الوکیل ولاحول ولا قوۃ اِلّا باللہ العلی العظیم والحمد للہ ربّ العٰلمین ہ

	بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ	
	کتاب البیوع !	

یہ کتاب اقسام بیع کے احکام میں ہے ف شرع میں ایک مال کو دوسرے مال سے باہمی رضامندی کے ساتھ مبادلہ کرنے کو بیع کہتے ہیں۔ ع۔ اور باہمی رضامندی اختیاری حالت میں پائی جاتی ہے اور اگر کسی نے دوسرے پر اکراہ وجبر کرکے بیع کرائی تو جبر کرنے والا درحقیقت اپنی رضامندی سے بیع کرنے والا ہوا کیونکہ وہ ضامن ہے۔ پھر یہاں چند امور جاننے کی ضرورت ہے۔ اوّل یہ کہ عقد بیع جائز ہونے کے کیا دلائل ہیں اور کیوں مشروع ہے۔ دوم بیع کا رکن وشرط وحکم کیا ہے۔ سوم اس کے اقسام کیونکر ہیں۔ پس بیع جائز ہونے کے دلائل قرآن وحدیث واجماع ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالٰے نے فرمایا احل اللہ البیع وحرم الربٰو ہ یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔ قولہٗ تعالیٰ۔ الّاان تکون تجارۃ عن تراض منکم ہ یعنی باطل طور سے باہم اپنے مال مت کھاؤ مگر یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو یعنی تجارتی نفع حلال ہے اور بیع جائز ہونے پر اجماع امت برابر چلا آتا ہے۔ پھر اگر بیع میں خیانت وفریب و جھوٹی قسمیں ہوں تو محل خوف ہے کیونکہ جو شخص اپنے اسباب کو رواج دینے کے واسطے جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے کبیرہ گناہ ہے۔ جیسا حدیث صحیحین سے ثابت ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ تجار بیع میں شیطان اور گناہ حاضر ہوتے ہیں تو اپنی بیع کے ساتھ صدقہ دینا ملائے رہو۔ رواہ الترمذی وقال

حسن صحیح۔ اور ناپ تول میں احتیاط رکھے۔ حدیث میں اس کی تاکید فرمائی کیونکہ اگلی امت اس میں ہلاک ہوئی۔ کما قال تعالےٰ اذا اکتالوا علی الناس یستوفون واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون ۰ اور جب لوگوں سے لیتے تو ناپ بھرپور لیتے تھے اور جب اُن کو ناپ یا تول دیتے تو کھونٹ کر دیتے تھے۔ یہ اُمت عذاب میں ہلاک کی گئی تھی اور واضح ہو کہ جو لوگ تجارت کرتے اور شرعی مسائل نہیں جانتے ہیں وہ اکثر ایسے گناہوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور اگر بیع موافق شرع کے ٹھیک ہو تو یہ عمدہ پیشہ ہے چنانچہ حدیث رفاعہ بن رافع میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کمائی سب سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ فرمایا کہ جو آدمی اپنے ہاتھ کے کام سے پیدا کرے اور ہر بیع مبرور یعنی جس میں گناہ نہ ہو۔ رواہ البزار والطبرانی و الحاکم۔ اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سچا امانتدار تاجر قیامت کے روز پیغمبروں صدیقین وشہداء کے ساتھ ہوگا۔ رواہ ابو حنیفہ والترمذی وابن ماجہ والحاکم اور ایک روایت میں ہے کہ سچے امانتدار تاجر کا چہرہ قیامت کے روز چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتا ہوگا۔

واضح ہو کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُم المومنین خدیجہ رضی اللہ عنہا کے واسطے تجارت فرمائی اور زمانۂ نبوت میں بطور ضرورت خرید و فروخت کی ہے اور اکابر صحابہ وعموماً صحابہ وتابعین نے تجارت کی اور سب سے اول جہاد سمجھتے تھے ورنہ تجارت کرتے تھے، لہٰذا ابو حنیفہ رحمہم اللہ نے تجارت کو زراعت سے زیادہ پسند کیا اور شافعی رحمہ اللہ اس کے برعکس ہیں۔ م۔ بیع شروع ہونے کا سبب بقاء زندگی کی سہولت ہے یعنی ہر ایک کو اپنی ضرورت دوسرے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بیع کا رکن ایجاب وقبول ہے اور ایجاب وہ کلام ہے جو پہلے بولا جاوے خواہ بائع کی طرف سے ہو یا مشتری کی طرف سے ہو اور اس کے متعلق دوسرے کلام کو قبول کہتے ہیں۔ بیع کے شرائط بہت اور کئی قسم کے ہیں۔ ازانجملہ عقد کرنے والے میں یہ شرط ہے کہ اُس کو اس قدر تمیز وسمجھ ہو کہ بیع سے مبیع حاصل ہوتی اور ثمن جاتا ہے اور رکن بلفظ ماضی ہو مبیع مال قیمتی اور بائع کی قدرت میں اس کی سپردگی ہو اور بیع نافذ ہونے کے واسطے ملک یا ولایت شرط ہے اور اس کی توضیح آئندہ انشاء اللہ تعالےٰ آوے گی اور بیع کا حکم معلوم ہوگیا کہ مشتری کو مبیع میں اور بائع کو ثمن میں ملکیت حاصل ہوتی ہے اور واضح ہو کہ ثمن یعنی درم دینار وروپیہ اشرفی ایسی چیزیں ہیں کہ معین نہیں ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک روپیہ کی کوئی چیز خریدی تو بائع کو خاص اسی روپیہ کا استحقاق نہیں ہے جو مشتری کے ہاتھ میں ہے بلکہ ایک روپیہ مشتری کے ذمہ ہے چاہے کوئی روپیہ دے دے کیونکہ روپیہ معین نہیں ہوتا اسی واسطے اس کو دین کہتے ہیں بخلاف اُس مبیع کے جو بائع سے خریدی کہ وہ معین ہے حتیٰ کہ بائع کو یہ اختیار نہیں کہ چاہے کوئی چیز دے دے۔ اسی واسطے اُس کو عین کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔ اوّل عین کو بعوض عین کے فروخت کرنا مثلاً گھوڑا بعوض مکان کے بیچا۔ دوم عین کو بعوض دین فروخت کرنا۔ مثلاً گھوڑا بعوض روپیہ یا اشرفی کے فروخت کیا۔ اور سوم دین کو بعوض دین بیچنا، مثلاً اشرفی کو بعوض روپیہ کے بیچا اور اس کا نام بیع الصرف ہے اسی واسطے اس کے بائع کو صراف کہتے ہیں جس سے روپیہ یا اشرفی بھُناتے ہیں۔ چہارم دین کو بعوض عین کے بیچنا مثلاً فی الحال دس روپیہ لیا اس کے عوض دس من گیہوں فلاں قسم وصفت کے ادا کرے گا حالانکہ گیہوں اس وقت دین یعنی اُدھار ہیں اور اس کو بیع السلم کہتے ہیں پھر بیع کی بلحاظ تجارتی نفع نقصان کے بھی چار قسمیں ہیں۔

اوّل بیع مساومہ یعنی بالفعل کسی قدر داموں کو چکا کر کوئی چیز خریدی خواہ یہ دام اس کی بازاری قیمت سے مساوی ہوں یا کم وبیش ہوں۔ دوم بیع مرابحہ جو بیچک پر کچھ نفع ٹھہرا کر خریدی۔ سوم بیع تولیہ یعنے جتنے کو بائع

کوڑی ہے اُتنے کو بغیر نفع ونقصان کے دیدی - چہارم بیع وضیعہ یعنے گھٹی پر بیچنا پھر بیع کی کیفیت میں بیع تعاطی
واستصناع وغیرہ ہیں اور بلحاظ شرائط ایجاب وقبول وغیرہ کے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں ۔ اوّل بیع باطل مثلاً کسی نے
آزاد آدمی کو بیچا یا مسلمان نے اپنا مال بعوض شراب یا سور کے بیچا تو باطل ہے ۔ دوم منعقد جس میں انعقاد ہو جاوے
یعنی ایجاب وقبول مل جاویں. مثلاً سمجھدار لڑکے نے اپنے مال کو بیع کیا یعنی کہا کہ میں نے بیچا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبول
کیا تو بیع منعقد ہوئی لیکن لازمی نہیں ہے کیونکہ اس طفل کو اپنے مال پر ولایت نہیں ہے ۔ حتیٰ کہ اگر اُس کا ولی اجازت
دے دے تو بیع لازم ہو جائے گی اور یہی قسم سوم ہے اور چہارم بیع صحیح ہے یعنی بیع میں کسی قسم کا فساد نہ ہو جب
یہ معلوم ہو چکا تو امام مصنف کا بیان سمجھنا چاہیئے کہ اوّل انعقاد بیع سے شروع کیا ۔ قال البیع ینعقد بالایجاب و
القبول اذا کانا بلفظی الماضی مثل ان یقول احدھما بعت والاخر اشتریت ۔ فرمایا کہ بیع کا انعقاد بایجاب وقبول ہوتا
ہے جب یہ دونوں دو ماضی لفظوں سے ہوں مثلاً بایع ومشتری میں ایک کہے کہ میں نے بیچا اور دوسرا کہے کہ میں نے خریدا.
ف خواہ پہلے بایع ایجاب کرے پھر مشتری کہے کہ میں نے خریدا یا پہلے مشتری ایجاب کرے پھر بایع قبول کرے کہ میں نے
بیچا- اس مثال میں معنی بھی ماضی ہیں اور دونوں لفظ بھی ماضی ہیں. غرضکہ ماضی ہونے میں ضرور انعقاد ہو جائے گا اگر کہا جائے
کہ ماضی تو زمانہ گذشتہ کی خبر ہے اور بیع از قسم انشاء ہے ۔ یعنی ایک چیز کا آئندہ پیدا کرنا. چنانچہ مشتری چاہتا ہے کہ مبیع میں
اپنا تصرف پیدا کرے اور بایع چاہتا ہے کہ ثمن میں اپنی ملکیت پیدا کرے اور دونوں کا مقصود نہیں کہ ہم نے زمانہ ماضی
میں ایسا کیا تھا یعنی بیچا یا خریدا تھا تو ماضی لفظ سے یہ خواہش کیونکر پوری ہوگی جواب یہ کہ یہ خواہش موافق شرع کے پوری
ہوگی. لان البیع انشاء تصرف والانشاء یعرف بالشرع والموضوع للاخبار قد استعمل فیہ فینعقد
کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے یعنی غیر کے ملک میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا
شرع سے معلوم ہوتا ہے اور شرع میں جو صیغہ خبر دینے کے واسطے موضوع ہے یعنی صیغہ ماضی وہی اس انشاء میں مستعمل
ہوا ہے تو بیع اس صیغہ سے منعقد ہو جائے گی ۔

ف خلاصہ یہ کہ جب بیع سے شرعی تصرف چاہتے ہو تو جس طرح شرع نے استعمال کیا اُسی کی فرمانبرداری کرو اور شرع
نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا اور وہ اگرچہ لغت میں اخبار کے واسطے موضوع ہے مگر شرع میں اُس سے انشاء کا ثبوت
ہوا تو انشاء بیع بھی دونوں لفظ ماضی سے منعقد ہوگی ۔ ولا ینعقد بلفظین احدھما لفظ المستقبل بخلاف
النکاح وقد مر الفرق ھناک ۔ اور بیع ایسے دو لفظوں سے منعقد نہیں ہوتی جن میں سے ایک لفظ مستقبل ہو۔
بخلاف نکاح کے اور فرق وہاں بیان ہو چکا۔ ف یعنے اگر مشتری نے کہا کہ میں نے خریدا اور بایع نے کہا کہ میں نے
بیچا اور مشتری نے کہا کہ میں خریدوں گا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ مستقبل محض وعدہ ہے اور اگر مستقبل کے
واسطے صیغۂ امر بیان کیا مثلاً کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بایع نے کہا کہ میں نے بیچا تو انعقاد نہ ہوگا جب تک پھر
مشتری نہ کہے کہ میں نے خریدا۔ اگر کہا جاوے کہ نکاح میں مثلاً شوہر نے کہا مجھ سے نکاح کر اور عورت نے کہا کہ میں نے
نکاح کیا تو نکاح ہو گیا۔ اسی طرح بیع بھی ہو جاوے تو جواب یہ کہ نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے۔ اس طرح کہ جب
عورت سے کہا کہ مجھ سے نکاح کر تو اُس کو اپنے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل کیا اور نکاح میں ایک ہی وکیل دونوں
طرف سے جائز ہے کیونکہ اُس پر کچھ حقوق ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بیع میں ایک ہی شخص دونوں طرف سے ایجاب و
قبول نہیں کر سکتا کیونکہ وکیل بیع ذمہ دار ہے یعنی بایع کے واسطے مثلاً ثمن کا ذمہ دار ہے سوائے باپ کے

کہ اگروہ اپنے صغیر بچہ سے اُس کی کوئی چیز خریدے تو خود ہی ایجاب وقبول کرے گا۔ کما فی الفتاوی۔ اور یا اُس
میں ہے کہ صیغہ امر خرید وفروخت کے معنے میں ہو اور اگر کہا کہ اس چیز کو لے تو مُراد یہ کہ میں نے بیچی تو اس کو لے
لہذا مشتری کا یہ کہنا کہ میں نے خریدی یا میں نے لی کافی ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ وقولہ رضیت بکذا او
اعطیتك بكذا او خذہ بكذا فی معنی قولہ بعت واشتریت لانہ یؤدی معناہ ۔ اور اگر بیع
کرنے والے نے کہا کہ میں اتنے داموں کے عوض راضی ہوا یا میں نے اتنے داموں کے عوض تجھے دی یا تو اتنے داموں
کے عوض اس کو لے تو یہ قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا کے معنی میں ہے کیونکہ اُس سے یہی معنی حاصل
ہوتے ہیں، ف پس کچھ لفظ خرید یا فروخت کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ جس لفظ سے یہ معنی حاصل ہوں
بیع ہو جائے گی لہذا اگر صیغہ حال یا مضارع بمعنی حال سے انعقاد بیع مقصود ہو تو بیع ہو جائے گی۔ النہر
کیونکہ معنی بیع حاصل ہیں۔ والمعنی ھو المعتبر فی ھٰذہ العقود ولھذا ینعقد بالتعاطی فی النفیس والخسیس
ھو الصحیح لتحقق المراضاۃ ۔ اور معنی ہی ان عقود[لے] شرعیہ میں معتبر ہیں اور اسی اعتبار کی وجہ سے تعاطی کے ساتھ
یعنے ہاتھ سے لین دین کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے خواہ مبیع نفیس ہو خسیس ہو یہی صحیح ہے کیونکہ باہمی رضامندی
پائی گئی۔ ف تعاطی یہ ہے کہ مشتری نے دام دیئے اور بائع نے چیز دیدی، حالانکہ دونوں نے کچھ کلام نہیں کیا تو
بیع ہوگئی پھر کرخی نے کہا کہ ساگ وانار وگوشت وغیرہ خسیس یعنی کم قیمت چیزوں میں جائز ہے اور نفیس یعنی گران قیمت
چیزوں میں نہیں جائز ہے لیکن عامہ مشائخ نے دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ حاصل یہ کہ جس لفظ
کے معنی مالک کرنے کے واسطے مفید ہوں اور بصیغہ ماضی یا حال ہوں اور بصیغہ امر و مستقبل نہ ہوں تو بیع منعقد ہو جائے
گی۔ الایضاح۔ کہا کہ تو اپنا یہ غلام سو درم کو بیچتا ہے، اس نے کہا کہ ہاں۔ پس کہا کہ میں نے لیا تو بیع ہوگئی۔ کہا کہ
یہ سو درم کو بیچتا ہوں، اس نے کہا کہ میں نے خریدا تو بیع ہوگئی۔ ع۔ کہا کہ میں نے ہزار کو تیرا یہ غلام خریدا، اس نے
کہا اچھا یا ثمن دے تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ ق۔ منجملہ شرائط انعقاد کے یہ کہ دونوں عقد کرنے والے ایک دوسرے
کا کلام سُنیں اور اگر اہل مجلس نے سُنا اور بائع کہتا ہے کہ میں نے نہیں سُنا حالانکہ کانوں سے بہرہ نہیں ہے تو اُس کے
قول کی تصدیق نہ ہوگی۔ کہا کہ یہ طعام کھالے بعوض ایک درم کے جو میرا تجھ پر ہوگا پس اُس نے کھایا تو بیع پوری ہوگئی
بائع نے کہا میں نے یہ چیز بیچی اور بعد اس کے مشتری نے اُس کو کھالیا یا پہنا یا اس پر سوار ہوا تو بیع ہوگئی۔ اگر کہا کہ
میں نے یہ گھر یا یہ غلام بعوض تیرے اس دوشالہ کے تجھے ہبہ کیا اُس نے قبول کیا بالاجماع بیع ہے۔ کہا کہ اگر تو اسکے
دام مجھے ادا کرے تو میں نے تیرے ہاتھ بیچی پس اُس نے اسی مجلس میں دام ادا کردیئے تو استحساناً صحیح ہے اگر
کہا کہ یہ چیز واسطے دس درم کو ہے اگر تیرے موافق ہو یا مجھے پسند ہو پس اُس نے کہا کہ میرے موافق ہے یا مجھے پسند
ہے تو بیع جائز ہے۔ المحیط۔ کہا کہ تو ایک من گیہوں کتنے کو بیچتا ہے اُس نے کہا کہ ایک روپیہ کو پس کہا کہ اچھا الگ
ناپ دے پس اُس نے ناپ دیئے تو یہ بیع ہے۔ اجناس الناطفی۔ اور منجملہ شرط انعقاد کے یہ ہے کہ
مال متقوم ہو حتیٰ کہ اگر خون یا مردار ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی اور اگر سور یا شراب ہو۔ پس اگر متعاقدین ذمی ہوں تو بیع
ہو جائے گی اور اگر کوئی مسلمان ہو تو باطل ہے کیونکہ شرع نے مسلمان کے حق میں ان چیزوں کو قیمتی مال نہیں رکھا ہے۔
واضح ہو کہ اگر بیع اُدھار ہو تو دام ادا کرنے کی مدت معلوم ہونا چاہیئے ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ ع۔ اور منجملہ شرائط

لے: عقود شرعیہ الخ اس میں طلاق وعتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ معتبر ہے۔ ۱۲ منہ

انعقاد کے ایجاب اور قبول کی موافقت ہے اور مجلس کا اتحاد ہے چنانچہ لکھا، قال واذا اوجب احد المتعاقدین البیع فالآخر بالخیار ان شاء قبل فی المجلس وان شاء ردہ۔ اور جب متعاقدین بایع و مشتری میں سے ایک نے بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں قبول کرے اور چاہے رد کر دے۔ ف مثلاً بایع نے کہا کہ میں نے یہ چیز اتنے داموں کو تیرے ہاتھ بیچی تو مشتری کو قبول کر لے کا اختیار ہے مگر اس کا قبول اسی مجلس تک کارآمد ہوگا اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اتنے کو خریدی تو بایع کو اختیار ہے چاہے قبول کرے یا رد کر دے۔ وھذا خیار القبول لانہ لو لم یثبت لہ الخیار یلزمہ حکم العقد من غیر رضاہ۔ اور اس اختیار کا نام خیار القبول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اُس کو قبولیت کا اختیار حاصل نہ ہو بلکہ بیع لازم ہو جاوے تو بغیر اُس کی رضامندی کے بیع کا حکم لازم آوے۔ ف حالانکہ بیع میں دونوں طرف رضامندی ضرور ہوتی ہے تو اس کے واسطے اختیار ضرور ہوا پھر یہ اختیار آخر مجلس تک ہے۔ واذا لم یفد الحکم بدون قبول الآخر فللموجب ان یرجع لخلوہ عن ابطال حق الغیر۔ اور جب اس ایجاب نے بدون دوسرے کے قبول کے حکم کا فائدہ نہ دیا تو ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار رہا کہ اپنے ایجاب سے رجوع کر لے کیونکہ رجوع کرنا غیر کا حق مٹنے سے خالی ہے۔

ف کیونکہ جب تک دوسرا قبول نہ کرے تو بیع کا حکم نہیں ہوگا پس ابھی اُس کا کچھ حق نہیں ہے تو ایجاب کرنے والا چاہے اپنا ایجاب پھیر لے اور اگر اُس نے نہ پھیرا اور کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگیا تو بھی ایجاب جاتا رہا جیسے قبول کرنے والے نے کسی دوسرے کام کے بعد قبول کیا مثلاً کھڑا ہوگیا یا کھایا پیا یا دوسرے سے باتیں کیں کیونکہ مجلس بدل گئی پس حاصل یہ کہ جب تک مجلس نہ بدلے تب تک دوسرے کو قبول کا اختیار ہے۔ اگرچہ مجلس زمانہ دراز تک متحد رہے حتیٰ کہ فی الفور قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ وانما یمتد الی آخر المجلس لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاتہ ساعۃ واحدۃ دفعا للعسر وتحقیقا للیسر۔ اور قبول کرنے کا اختیار آخر مجلس تک اسی وجہ سے دراز ہوتا ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کی جمع کرنے والی ہے تو اُس کی ساعتیں بمنزلہ ایک ہی ساعت کے شمار ہوئیں تاکہ سختی دور ہو اور آسانی ثابت ہو۔ ف ورنہ لازم آتا کہ جس وقت ایک نے کچھ ایجاب کیا تو فوراً دوسرا قبول کرے ورنہ ایجاب باطل ہو جاتا حالانکہ اس کا حرج ظاہر ہے اور یہ ایجاب و قبول صرف اُن دونوں میں ہے جو سامنے موجود و حاضر ہوں اور اگر بذریعہ تحریر یا ایلچی کے ہو تو اُس کا بیان یہ ہے کہ والکتاب کالخطاب وکذا الارسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب واداء الرسالۃ۔ اور تحریر مثل خطاب کے ہے اور یہی حکم ایلچی بھیجنے کا ہے حتیٰ کہ خط پہنچنے اور پیغام ادا کرنے کی مجلس معتبر ہوگی۔ ف یعنی اگر کسی نے خط لکھا تو جب تک وہ خط دوسرے کو نہیں پہنچا یا اُس نے قبول نہیں کیا یا ایلچی کا پیغام قبول نہیں کیا تب تک اُس کو اختیار ہے کہ اپنی تحریر یا پیغام کو پھیر لے اور اگر نہ پھیرا اور وہ خط یا پیغام دوسرے کو پہنچا یا تو جس حالت میں وہ ہے اسی مجلس تک اُس کو قبول کرنے کا اختیار ہے حتیٰ کہ اگر مجلس بدلی مثلاً وہ کھڑا ہوگیا تو خط و ایلچی کے ذریعہ سے ایجاب باطل ہوگیا اور اگر کھڑا نہ ہوا بلکہ اُسی مجلس پر قائم رہا تو اُس کو آخر مجلس تک قبول کرنے کا اختیار ہے لیکن قبول موافق ایجاب ہونا چاہئے۔ ولیس لہ ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتری ببعض الثمن لعدم رضاء الآخر بتفرق الصفقۃ۔ اور اُس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بعض مبیع میں قبول کرے کیونکہ صفقہ متفرق ہونے پر دوسرا راضی نہیں ہے۔ ف یعنی قبول کرنے والے کو صرف یہ اختیار ہے کہ جس چیز کے واسطے جتنے دام کا ایجاب کیا گیا ہے وہ چیز اُتنے ہی داموں کو قبول کرے ورنہ کارآمد نہ ہوگا مثلاً

مشتری نے کہا کہ میں نے یہ صندوق اور یہ میز بعوض سو درم کے خریدی تو بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صرف میز یا صندوق کو بعوض سو درم کے قبول کرے حتیٰ کہ اگر اُس نے ایک میں قبول کی تو ایجاب ہو گیا اور اسی طرح اگر بائع نے کہا کہ میں نے یہ صندوق بعوض سو درم کے قبول کرے حتیٰ کہ اگر اُس نے ایک میں قبول کی تو ایجاب باطل ہو گیا اور اسی طرح اگر بائع نے کہا کہ میں نے یہ میز و صندوق بعوض سو درم کے بیچا تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کہے کہ میں نے یہ پچاس درم میں قبول کیا۔ اسی طرح اگر اُس نے کہا کہ میں نے یہ میز و صندوق بعوض سو درم کے بیچا اور مشتری نے کہا کہ میں نے صرف صندوق پچاس درم میں قبول کیا تو یہ ایجاب باطل ہو گیا کیونکہ بائع اپنا صفقہ متفرق کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ اس میں اُس کا ضرر ہے کیونکہ دستور یہ ہے کہ کھری چیز کے ساتھ میں ملا کر کھوٹی چیز کو بھی بیچ ڈالتے ہیں۔ پس اگر صفقہ متفرق ہونا جائز ہو تو مشتری صرف کھری چیز کو لے لے اور کھوٹی چیز چھوڑ دیوے لہٰذا اگر اُس نے متفرق کر کے قبول کیا تو ایجاب باطل ہو گیا اور قبول صحیح نہیں ہے اور اگر بائع کے درم بڑھانے کو یا مشتری کے صفقہ توڑنے کو دوسرا قبول کر لے تو یہ دوسرا ایجاب و قبول ہو جائے گا۔ ورنہ پہلے ایجاب کے ساتھ بعض مبیع کی بیع یا بعض ثمن کے عوض بیع قبول کرنی جائز نہیں ہے۔ الا اذا بین ثمن کل واحد لانہ صفقات معنیً۔ مگر جبکہ ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا ہو تو جائز ہے کیونکہ معنی میں یہ کئی صفقہ ہیں۔

ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ میز بعوض چالیس روپیہ کے اور یہ صندوق بعوض ساٹھ روپیہ کے تیرے ہاتھ بیچا تو مشتری کو اختیار ہے کہ جس چیز کو چاہے بعوض اُس کے داموں کے قبول کرے۔ کیونکہ یہ دو صفقہ ہیں گویا اُس نے کہا کہ میں نے یہ میز چالیس روپیہ کو بیچی اور میں نے یہ میز ساٹھ روپیہ کو بیچا لیکن مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ہر ایک کو اُس کے دام سے کم پر قبول کرے حتیٰ کہ اگر اُس نے دام گھٹائے مثلاً میں نے میز بیس روپیہ اور صندوق چالیس روپیہ کو خریدا تو بائع کا ایجاب باطل ہو گیا اور یہ مشتری کی طرف سے جدید ایجاب ہے حتیٰ کہ اگر بائع قبول کرے تو بیع ہو جائے گی۔ اور یہ قبول کا اختیار اُسی وقت تک رہتا ہے کہ مجلس متحد رہے۔ وایہما قام عن المجلس قبل القبول بطل الایجاب لان القیام دلیل الاعراض والرجوع ولہ ذلک علیٰ ما ذکرنا۔ اور دونوں میں سے جو شخص قبول سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو گیا تو ایجاب باطل ہو گیا کیونکہ کھڑا ہو جانا قبول سے اعراض کرنے اور ایجاب سے پھرنے کی دلیل ہے اور عقد کرنے والے کو یہ اختیار حاصل ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف یہ مجلس بدل دینے کی مثال ہے پس اگر بائع کھڑا ہو گیا حالانکہ مشتری نے خریدنے کا ایجاب کیا تھا تو یہ انکار و اعراض کی دلیل ہے یعنی ایجاب رد کر دیا اور اگر مشتری خود کھڑا ہو گیا حالانکہ ابھی بائع نے قبول نہیں کہا ہے تو یہ دلیل ہے کہ اُس نے اپنا ایجاب پھیر لیا اور یہی حال بائع کی طرف سے ایجاب کرنے میں ہے اور واضح ہو کہ عامہ کتب میں مطلق کھڑا ہو جانا مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ کھڑے ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ سے چلا جاوے کیونکہ شیخ الاسلام نے شرح جامع میں ذکر کیا کہ اگر بائع کھڑا ہو گیا اور اس جگہ سے نہیں گیا تھا کہ مشتری نے قبول کر لیا تو صحیح ہے پھر واضح ہو کہ اس ایجاب و قبول سے بیع منعقد ہو جائے گی پھر اگر کوئی شرط فاسد نہ ہو تو بیع صحیح ہے اور اگر یہ ایجاب و قبول ایسے شخص سے ہو جس کو ملک و ولایت پوری حاصل ہے تو بیع لازم ہو گی چنانچہ فرمایا۔ واذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع ولا خیار لواحد منہما الا من عیب او عدم رؤیۃ۔ اور جب ایجاب و قبول حاصل ہو گیا تو بیع لازم ہو گئی اور دونوں میں سے کسی کو کچھ اختیار نہیں ہے کہ رجوع کرے گا مگر بوجہ عیب کے یا نہ دیکھنے کے۔ ف یعنی اگر مبیع میں کوئی عیب

ہو جس سے بایع نے برأت نہیں کی تھی یا مشتری نے مبیع کو دیکھا نہ تھا تو اُس کو خیار الرویۃ و خیار العیب حاصل ہوگا۔ چنانچہ ان کا بیان آئندہ آوے گا پس اگر عیب نہ ہو یا مشتری دیکھ چکا ہو تو ایجاب و قبول تمام ہونے کے بعد بیع لازم ہو گی اور بایع یا مشتری کسی کو توڑنے کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر دونوں راضی ہوں تو بیع کا اقالہ کر سکتے ہیں اور اس میں امام شافعیؒ اور ایک جماعت علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ذکر کیا۔

وقال الشافعیؒ یثبت لکل واحد منہما خیار المجلس لقولہ علیہ السلام المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں میں سے ہر ایک کو خیار مجلس حاصل ہو یعنی جب تک وہ مجلس باقی رہے تب تک ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنے ایجاب یا قبول سے پھر جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں باہم بیع کرنے والے اختیار کے ساتھ ہیں تاوقتیکہ متفرق نہ ہوں۔ ف یہ حدیث صحاح ستہ میں حضرت عبداللہ ابن عمر سے مروی ہے اور ابن عمر جب چاہتے کہ بیع لازم ہو جاوے تو چند قدم چلے جاتے تھے اور یہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے اور اگر دونوں بعد بیع کے متفرق ہوئے، حالانکہ دونوں میں سے کسی نے بیع نہیں چھوڑی تو بیع واجب ہو جائے گی۔ اور یہ حدیث صحاح میں حکیم ابن حزام و عبداللہ بن عمرو و ابو برزۃ اسلمی سے بھی مروی ہے اور عبداللہ ابن عمرو کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ دونوں میں کسی کو یہ حلال نہیں کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے جُدا ہو جاوے کہ وہ بیع کا اقالہ نہ کرلے۔ رواہ الترمذی وابو داؤد والنسائی واحمد۔

ولنا ان فی الفسخ ابطال حق الغیر فلا یجوز۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ فسخ کرنے میں غیر کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو نہیں جائز ہے۔ ف یہ جواب کی تمہید ہے اور طریقہ جواب یہ ہے کہ پہلے فسخ کو ناجائز ثابت کیا تاکہ حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑے پس توضیح یہ کہ جب ایجاب و قبول تمام ہوا تو مشتری کی ملکیت مبیع میں اور بایع کا حق ثمن میں ثابت ہوا پس اگر کوئی فسخ کرے تو دوسرے کا حق مٹا دے حالانکہ حق مٹانا جائز نہیں تو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوا تو لامحالہ حدیث کے معنی یہ ہوں گے جو امام شافعیؒ نے سمجھے بلکہ دوسرے معنے لیے جاویں لہذا فرمایا۔

والحدیث محمول علی خیار القبول وفیہ اشارۃ الیہ فانہما متبایعان حالۃ المباشرۃ لا بعدھا او یحتملہ فیحمل علیہ والتفرق فیہ تفرق الاقوال۔ اور حدیث خیار قبول پر محمول ہے یعنے حدیث میں خیار سے مراد خیار قبول ہے اور حدیث میں اس معنی کی طرف اشارہ بھی ہے کیونکہ دونوں کا نام باہم بیع کرنے والا اُسی حالت میں ہوگا کہ دونوں ایجاب و قبول کرتے ہوں اور اس کے بعد نہیں ہوگا یا کہو کہ حدیث میں احتمال ہے کہ خیار سے خیار قبول مراد ہو پس اسی احتمال پر محمول کی جائے گی اور متفرق ہونے سے حدیث میں باتوں کا متفرق ہونا مراد ہے۔ ف یعنے بیع کرنے والا درحقیقت وہ ہے جو بیع کے کام میں ہو تو حدیث کے یہ معنی ہوئے کہ دونوں شخص بیع کرنے کی حالت میں اختیار رکھتے ہیں تو اختیار سے یہی مراد کہ جب ایک نے کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور دوسرے نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو اس حالت میں مشتری کو اختیار ہے چاہے قبول کرے اور بائع کی طرف سے لیسے ایجاب میں بایع کو یہی اختیار ہوگا مگر یہ اختیار قبول اس وقت تک کہ دونوں کے قول متفرق نہ ہوں۔ یعنے مشتری نے مثلاً کہا کہ دس درم کے عوض فروخت کر تو بایع پندرہ درم نہ مانگے یا بائع نے پندرہ درم مانگے تو مشتری دس درم نہ کہے۔ ورنہ دوسرے کو قبول کرنے کا اختیار نہ ہوگا چنانچہ اوپر مصرح مذکور ہو چکا۔ پس حدیث کے یہ معنے ہوئے کہ دونوں بیع کرنے والوں کو قبول کرنے کا اختیار ہے تاوقتیکہ اُن کے قول متفرق نہ ہوں۔

یا کہا جاوے کہ حدیث میں خیار کا لفظ محتمل ہے کہ خیار فسخ مراد ہو یا خیار قبول ہو تو خیار قبول پر محمول کیا گیا کیونکہ خیار فسخ سے دوسرے کا حق باطل ہوتا ہے اور جب خیار قبول پر محمول کیا تو باہم متفرق نہ ہونے سے یہ مراد کہ اُن کے اقوال متفرق نہ ہوں اور اس جواب کو قوت اس طور پر دی گئی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، یا ایہا الذین اٰمنوا اوفوا بالعقود۔ پس عقد کو ایفا کرنا واجب ہے اور بعد ایجاب وقبول کے عقد ہو گیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ المسلمون عند شروطهم تو اس سے مسلمانوں پر اپنی شرط پوری کرنا لازم ہے اور جب بائع و مشتری نے بیع پوری کرنا شرط کیا تو بیع لازم ہوگئی اور ایک صحابی جو اپنی تجارت میں دھوکا کھاتے تھے اُن کو ارشاد فرمایا کہ جب تو فروخت کیا کرے تو کہا کر کہ یہ بیع مثل بیع مسلمانوں کے ہے کہ اس میں دھوکا جائز ہی نہیں اور مجھے اختیار ہے۔ کما فی الصحیح ۔ پس اگر بیع لازم نہ ہوتی تو اس کی ضرورت نہ تھی لیکن شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب ممکن ہے کہ فسخ میں غیر کا حق مٹانا جب ہی لازم ہوگا کہ اُس کا حق لازم ہوگا ہوا اور جب دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے بیع لازم نہ ہوئی تو غیر کا حق بھی لازم نہ ہوا اور آیت میں جو ایفاء عقد مذکور ہے وہ اُس وقت ہے کہ عقد لازم ہو جاوے تو فسخ کر دینے میں اس سے مخالفت نہیں ہے۔ پس تحقیق ظاہر یہ ہے کہ بیع کے ارکان ایجاب وقبول ہیں تو ان کے پورے ہوجانے سے حکماً بیع لازم ہوجائے گی لیکن دیانت اس کو مقتضی ہے کہ اگر دونوں میں کوئی دوسرے کا خسارہ سمجھے تو عمداً لازم کرنے کے واسطے متفرق نہ ہو جیسا کہ حدیث عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ میں گزرا کیونکہ مسلمان کی خرید فروخت مسلمان کے ساتھ بخیر خواہی ہے کیونکہ ایمان کے لوازم میں سے بیان فرمایا کہ النصح لکل مسلم ۔ یعنی ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا۔ اور حدیث جس میں صحابی کو فرمایا کہ کہا کر کہ دھوکا و خسارہ نہیں ہے۔ خود اس میں بیع اسلام فرمایا اور خیار شرط کیا اگرچہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اختیار بعد متفرق ہونے کے تھا تاہم مقتضا سے دلائل دیگر یہی کہ قاضی کے نزدیک ایجاب وقبول سے لزوم ہوگا۔ اسی واسطے امام مالکؒ نے باوجود روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اسی کو اختیار کیا اور رہا فعل ابن عمر رضی اللہ عنہ کو جب بیع لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چلے جاتے تھے تو لا محالہ تاویل ہوگی کہ بخوف اقالہ نہیں تھا اس واسطے کہ یہ حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے مخالف ہے فتأمل فیہ۔ م۔ قال والاعواض المشار الیها لا یحتاج الی معرفة مقدارها فی جواز البیع ۔ بیع کے عوض خواہ ثمن ہو یا مبیع ہو جب اُن کی طرف اشارہ کر دیا گیا تو بیع جائز ہونے کے واسطے اُن کی مقدار جاننے کی ضرورت نہیں ہے ۔

ف ۔ یعنی جب ثمن یا مبیع کی طرف اشارہ کر دیا مثلاً کہا کہ میں نے یہ ڈھیری گیہوں کی بعوض ان درموں کے جو میرے ہاتھ میں ہیں میں نے خریدی تو یہ بیع جائز ہے سوائے ایسے مالوں کے جن میں زیادتی سود ہوتی ہے مثلاً ایک گیہوں کی ڈھیری کو دوسری ڈھیری گیہوں کے عوض خریدے حالانکہ ان کی مقدار برابر ہونا معلوم نہیں ہے تو اشارہ کافی نہ ہوگا چنانچہ باب الربوا میں آوے گا تو یہاں عوض سے سوائے صورت ربوا کے مراد ہے کہ اُن میں اشارہ کافی ہوگا۔ لان بالاشارة کفایة فی التعریف وجهالة الوصف فیه لا تفضی الی المنازعة ۔ کیونکہ شناخت کے واسطے اشارہ کفایت کرتا ہے اور وصف مجہول ہونا یعنی مشار الیہ کی مقدار معلوم نہ ہو ایسا امر نہیں ہے جو دونوں میں جھگڑا پیدا کرے ۔ والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر و الصفة ۔ اور جو ثمن ایسے ہوں کہ بغیر اشارہ کے بیان ہوئے ہیں تو ان سے عقد صحیح نہ ہوگا، مگر یہ کہ ایسے ثمنوں کی مقدار

وصفت معلوم ہو۔ ف مثلاً سو اشرفیوں کی کوئی چیز خریدی تو ضرور ہے کہ اُن کی مقدار یعنے اس قدر وزن ہے اور کھری کھوٹی ہونے میں کیا صفت ہے معلوم ہونا چاہئے کیونکہ بعض اشرفیاں بہت کھری اور زیادہ وزنی ہیں اور بعض ہلکے سونے کی کم وزن تو تفصیل معلوم ہونا چاہیئے۔ لان التسلیم والتسلیم واجب بالعقد وھذہ الجہالۃ مفضیۃ الی المنازعۃ فیمتنع التسلیم والتسلیم وکل جہالۃ ھذہ صفتہا تمنع الجواز ھذا ھو الاصل ہ کیونکہ دینا اور لینا بحکم عقد واجب ہے اور ثمن مطلق کی مقدار وصف مجہول ہونے سے انجام کو جھگڑا پیدا ہوگا تو دینا اور لینا ممکن نہ ہوگا اور ہر جہالت جس کی یہ صفت ہو کہ جھگڑا پیدا کرے وہ بیع جائز ہونے سے مانع ہے اور یہی ایک اصل ہے۔ قال ویجوز البیع بثمن حال ومؤجل اذا کان الاجل معلوماہ اور بیع فی الحال نقد ثمن کے عوض جائز ہے اور اُدھار ثمن کے عوض بھی جائز ہے جبکہ معیاد معلوم ہو۔ ف یعنی بیع نقد و ادھار دونوں طرح جائز ہے بشرطیکہ اُدھار کی معیاد معلوم ہو ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ لاطلاق قولہ تعالیٰ واحل اللہ البیع وعنہ علیہ السلام انہ اشتری من یہودی طعاما الی اجل ورھنہ درعہ ولا بد ان یکون الاجل معلوما لان الجہالۃ فیہ مانعۃ عن التسلیم الواجب بالعقد فھذا یطالبہ بہ فی قریب المدۃ وھذا یسلم فی بعیدھا ہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے واحل اللہ البیع کو مطلق فرمایا یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مطلق حلال کیا خواہ نقد ہو یا اُدھار ہو دونوں داخل ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے ایک یہودی سے کچھ اناج ایک مدت کے وعدے پر اُدھار خریدا اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن فرمائی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ضرور ہے کہ یہ میعاد معلوم ہو کیونکہ میعاد مجہول ہونا ثمن ادا کرنے سے مانع ہوگا جو بوجہ عقد کے واجب ہوا ہے اس طرح کہ بائع قریب مدت میں مطالبہ کرے گا اور مشتری بعید مدت میں دینے کو کہے گا۔ ف تو جھگڑا پیدا ہوگا جو بیع جائز ہونے سے مانع ہے اور واضح ہو کہ بعض ملکوں میں کئی قسم کے روپیہ واشرفیاں چلتی ہیں اور اُن کی مالیت میں باہم فرق ہوتا ہے تو چاہیئے کہ عقد میں معین کردے مثلاً میں نے دس روپیہ چہرہ دار کے عوض یا چھوٹی گولی یا حیدرآبادی کے عوض یا اشرفی جے پوری یا چہرہ دار کے عوض خریدا۔ قال ومن اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد البلدہ اور جس شخص نے بیع میں ثمن کو مطلق رکھا یعنی کوئی صفت بیان نہ کی تو جو ثمن اس شہر میں سب سے زیادہ رائج ہو اُسی پر بیع رکھی جاویگی۔

ف کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور یہاں جتنے قسم کے روپیہ چلتے ہیں تو جو سب سے زیادہ چلتا ہے وہی مراد ہوگا۔ لانہ المتعارف وفیہ التحری للجواز فیصرف الیہ۔ کیونکہ یہی نقد متعارف ہے یعنی زیادہ چلن کی وجہ سے جب بولا جائے تو یہی سمجھا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں یہ بیع جائز ہونا بھی مطلوب ہے تو اسی نقد کی طرف مطلق لفظ کو پھیرا جاوے۔ ف یہ اُس وقت ہے کہ ان سب کی مالیت برابر ہو اور ایک کا چلن زائد ہو۔ وھذا اذا کان الکل فی الرواج سواء لان الجہالۃ مفضیۃ الی المنازعۃ الا ان یرفع الجہالۃ بالبیان او یکون احدھا اغلب واروج فحینئذ یصرف الیہ تحریا للجواز وھذا اذا کانت مختلفۃ فی المالیۃ ہ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ رواج میں سب نقود برابر ہوں کیونکہ مجہول ہونے سے جھگڑا پیدا ہوگا لیکن اگر جہالت دور ہو جائے خواہ اس طرح کہ وہ نقد بیان کر دیا جائے یا ایک نقد اکثر و زیادہ چلتا ہو تو ایسی صورت میں اسی نقد کی طرف پھیرا جائے گا تاکہ اس عقد کا جواز ہو اور یہ سب اُس وقت ہے کہ مالیت میں یہ نقود مختلف ہوں۔

فان كانت سواء فيها كالثنائي والثلاثي والنصرتي اليوم بسمرقند والاختلاف بين العدالي بفرغانة جاز البيع اذا اطلق اسم الدرهم كذا قالوا وينصرف الى ما قدر به من اى نوع كان لانه لامنازعة ولا اختلاف فى المالية - پھر اگر یہ نقود مالیت میں برابر ہوں جیسے آج کل سمرقند میں ثنائی وثلاثی ونصرتی ہیں اور جیسے فرغانہ میں عدالی مختلف ہیں تو بیع جائز ہوگی جبکہ درم کا لفظ بولے ایسا ہی متاخرین مشائخ نے کہا ہے اور جس قسم میں سے چاہے اُسی مقدار کی طرف پھیرا جائے گا جو بیان کی کیونکہ کوئی جھگڑا نہیں اور نہ مالیت میں اختلاف ہے ف پس اگر سمرقند میں کوئی چیز دس درم کو خریدی تو چاہے نصرتی دس درم دیدے کیونکہ وہ ہر ایک پورا درم ہے اور چاہے ثنائی جو دو ملا کر ایک درم ہوتا ہے (۲۰) دیدے یا ثلاثی جو تین ملا کر ایک درم ہوتا ہے (۳۰) دیدے جیسے آج کل ہندوستان میں اگر دس روپیہ کو کوئی چیز خریدی تو چاہے دس روپیہ دے یا بیس اٹھنیاں یا چالیس چونیاں دیدے بشرطیکہ ریزگاری میں کچھ خسارہ نہ ہوتا ہو قال ويجوز بيع الطعام والحبوب مكائلة ومجازفة - اور گیہوں واناج کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا جائز ہے اگرچہ گیہوں کے گیہوں ہو اور اٹکل سے بیچنا بھی جائز ہے۔ وهذا اذا باعه بخلاف جنسه لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد بخلاف ما اذا باعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوٰ ولان الجهالة غير مانعة من التسليم والتسلم فشابه جهالة القيمة - اور اٹکل سے جائز ہونا ایسی صورت میں ہے کہ اُس نے گیہوں یا اناج کو بعوض خلاف جنس کے فروخت کیا ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب دونوں قسم مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو (خواہ ناپ سے یا اٹکل سے) بعد ازاں کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ یعنی کوئی اُدھار نہ ہو۔ رواہ مسلم والاربعہ۔

بخلاف اس کے اگر اپنی قسم کے ساتھ مثلاً جَو کو جَو کے عوض اٹکل سے بیچا تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے (یعنی شاید کوئی زائد ہو) اور اس دلیل سے اٹکل کی بیع جائز ہے کہ مقدار مجہول ہونا دینے اور لینے سے مانع نہیں تو مجہول ہونے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ مثلاً ایک درم ثمن کو ایک چیز ٹھہرائی حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ بازار میں اس کی قیمت ایک درم ہے یا کم وبیش تو جائز ہے اسی طرح ایک شخص ٹوکری بھر گیہوں لایا اور دوسرا ایک ٹوکرا چنا لایا اور دونوں کی ناپ معلوم نہیں ہے اور دونوں نے باہم فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ وہ اُسکو گیہوں دیدیگا اور دوسرا اُس کو چنے دیدیگا اور اگر دونوں گیہوں ہوں تو اٹکل اس واسطے نہیں جائز ہے کہ سونا چاندی وگیہوں وجو وچھوارے ونمک یہ چیزیں حدیث میں مذکور ہیں کہ اگر اپنے مثل کے عوض بیچی جائیں مثلاً سونا بعوض سونے کے یا گیہوں بعوض گیہوں کے تو واجب ہے کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ ایک کھوٹا اور دوسرا کھرا ہو کیونکہ یہ مال ایسے ہیں کہ ان میں زیادتی بیاج ہے تو اس کی صورت میں زیادتی کے خوف سے بیع نہیں جائز ہے اور جب قسم مختلف ہو مثلاً گیہوں بعوض جَو کے یا جَو بعوض چھوارے یا چنے کے بیچے تو کمی بیشی جائز ہے مگر ہاتھوں ہاتھ شرط ہے۔ قال ويجوز باناء بعينه لا يعرف مقداره وبوزن حجر بعينه لا يعرف مقداره - اور ایک معین برتن کی ناپ کے ساتھ جسکی مقدار نہیں معلوم ہے اور ایک معین پتھر کے وزن کے ساتھ جسکی مقدار معلوم نہیں ہے بیع کرنا جائز ہے۔ ف۔ مثلاً بقال نے کہا ایک روپیہ کو اس مٹکی سے چار مٹکیاں دُوں گا خواہ اناج یا روغن یا اس اینٹ کے وزن سے پندرہ مرتبہ تول دُوں گا تو جائز ہے۔ لان الجهالة لا تفضى الى المنازعة لما انه يتعجل فيه التسليم فيندر هلاكه قبله

بخلاف السلم لان التسليم فيه متاخر والهلاك ليس بنادر قبله فتحقق المنازعة وعن ابى حنيفة رح انه لا يجوز فى البيع ايضا والاول اصح واظهر اس واسطے کہ مقدار مجہول ہونا یہاں جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچاتا کیونکہ اس بیع میں سپردگی فی الحال ہے تو اس برتن معین یا پتھر معین کا اس سے پہلے تلف ہو جانا امر نادر ہے بخلاف بیع سلم کی صورت کے یعنے جس میں روپیہ بالفعل دیا گیا کہ چند روز کے بعد مثلاً اتنے گیہوں تول دے تو اس میں ایسے برتن یا پتھر کا تلف ہو جانا کوئی امر نادر نہیں ہے تو اُس وقت جھگڑا پیدا ہوگا۔ (پس سلم میں نہیں جائز ہے) اور ایک روایت ابوحنیفہ سے یہ ہے کہ بیع کی صورت میں بھی نہیں جائز ہے ولیکن قول اول یعنی جو متن میں مذکور ہے یہی اصح واظہر ہے۔

قال ومن باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع فى قفيز واحد عند ابى حنيفة رح الا ان يسمى جملة قفزانها وقالا يجوز فى الوجهين ۔ اگر ایک بائع نے اناج کی ایک ڈھیری کو ایک قفیز بعوض ایک درم کے حساب سے فروخت کیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک فقط ایک قفیز میں بیع جائز ہے لیکن اگر ڈھیری کی کل قفیزیں بیان کرے یا ناپ دے تو ڈھیری کی بیع جائز ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

له انه تعذر الصرف الى الكل لجهالة المبيع والثمن فيصرف الى الاقل وهو معلوم الا ان تزول الجهالة بتسمية جميع القفزان او بالكيل فى المجلس وصار هذا كما لو اقر وقال لفلان على كل درهم فعليه درهم واحد بالاجماع ۔ امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع کو کل ڈھیری کی طرف پھیرنا اس وجہ سے متعذر ہے کہ مبیع و ثمن دونوں مجہول ہیں تو بیع کو سب سے کم کی جانب یعنی ایک قفیز کی جانب پھیرا جاوے حالانکہ یہ معلوم ہے لیکن اگر جہالت مذکورہ زائل ہو جائے بایں طور کہ بائع کل قفیزیں بیان کر دے یا اسی مجلس میں ناپ دے اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کسی نے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کل درم ہیں یعنے مجہول اقرار کیا تو بالاتفاق اُس پر فقط ایک درم واجب ہوتا ہے ف کیونکہ لفظ کل جب ایسی چیز کی طرف مضاف ہو جس کی انتہائی مقدار نہیں معلوم ہے تو کمتر کو شامل ہوتا ہے۔ الکافی۔ پس مسئلہ میں جب کل قفیز کہا حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ کل کتنی قفیزیں ہیں تو صرف ایک قفیز کی بیع جائز ہوئی کیونکہ یہی کمتر ہے۔ ولهما ان الجهالة بيدهما ازالتها ومثلها غير مانع كما اذا باع عبدا من عبدين على ان المشترى بالخيار ۔ اور صاحبین کی دلیل جواز یہ ہے کہ جہالت دور کرنا ان دونوں کے ہاتھ میں ہے اور ایسی جہالت بیع جائز ہونے کو نہیں روکتی ہے جیسے دو غلاموں میں سے ایک فروخت کیا اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار ہے۔ ف تو یہ بالاتفاق جائز ہے یعنی مثلاً ایک غلام کے دام سو روپیہ اور دوسرے غلام کے دام دو سو روپیہ ہیں ان دونوں میں سے مشتری کے اختیار میں ایک معین کر لینا چھوڑا تو یہ بیع جائز ہوتی ہے حالانکہ مبیع ابھی مجہول ہے۔ اس واسطے کہ مشتری اپنے خیار تعیین سے مبیع کو معین کر سکتا ہے ثم اذا جاز فى قفيز واحد عند ابى حنيفة رح فللمشترى الخيار لتفرق الصفقة عليه وكذا اذا كيل فى المجلس او سمى جملة قفزانها لانه علم بذلك الآن فله الخيار كما اذا رآه ولم يكن رآه وقت البيع ۔ پھر جب امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک فقط ایک قفیز میں بیع جائز ہوئی تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ لے یا نہ لے۔ کیونکہ اُس پر صفقہ متفرق ہو گیا۔ (یعنی کل صفقہ میں سے ایک قفیز پر رہا تو لینا لازم نہ ٹھہرا) اور اسی طرح اگر مجلس میں وہ ڈھیری ناپ دی گئی یا بائع نے اُسکی کل قفیز بیان کر دیں تو بھی مشتری کو اختیار ہے کیونکہ اُس کو اب یہ معلوم ہوا ہے تو اس کو حال کھلنے پر اختیار رہا جیسے مشتری نے وقت بیع کے مبیع نہ دیکھی تو وقت

دیکھنے کے اُسکو اختیار رہتا ہے۔ ف یعنی خیار رویت حاصل ہوتا ہے خواہ قبول کرے یا بیع توڑ دے۔ پھر یہ سب ایسی چیز میں ہے جس میں اناج کی ڈھیری وغیرہ کے مانند اجزاء میں تفاوت نہ ہو اور تفاوت ہو تو بیان فرمایا۔

ومن باع قطیع غنم کل شاۃ بدرھم فسد البیع فی جمیعھا عند ابی حنیفۃؒ وکذالک من باع ثوبا مذارعۃ کل ذراع بدرھم ولم یسم جملۃ الذرعان وکذا کل معدود متفاوت ٭ اگر کسی نے بکریوں کا ایک گلہ بحساب ایک بکری کے ایک درم کے فروخت کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک کل کی بیع فاسد ہے (کیونکہ گلہ کی ہر بکری دوسری سے متفاوت ہے) اور اسی طرح اگر گزوں کی ناپ سے کوئی کپڑا بحساب ایک درم فی گز کے فروخت کیا اور سب گز نہیں بیان کیے تو بھی فاسد ہے (کیونکہ تھان کا سرا عمدہ ہوتا ہے) اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جس کے معدود متفاوت ہوں۔ ف یعنی ہر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہو اور اُس کے افراد میں تفاوت ہو جیسے تربوز و لوکی و کدو وغیرہ بخلاف ایسے معدود کے جن میں تفاوت نہ ہو مثلاً مرغی کے انڈے و اخروٹ چنانچہ پچاس انڈے بحساب پیسہ انڈے کے سب کی بیع جائز ہے پس اختلاف ایسی چیزوں میں ہے جن کے افراد یا اجزاء میں فرق ہو۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ وعندھما یجوز فی الکل لما قلنا ٭ اور صاحبین کے نزدیک کل گلہ وغیرہ کی بیع جائز ہے کیونکہ جہالت مٹانا دونوں کے ہاتھ میں ہے۔ ف لیکن ہر بکری کی قیمت ایک درم بیان کی حالانکہ چھوٹی و بڑی بکری میں تفاوت ہے۔ وعندہ ینصرف الی الواحد لما بینا غیر ان بیع شاۃ من قطیع و ذراع من ثوب لا یجوز للتفاوت وبیع قفیز من صبرۃ یجوز لعدم التفاوت فلا تفضی الجھالۃ الی المنازعۃ فیہ وتفضی الیھا فی الاول فوضح الفرق ٭ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع صرف ایک کی طرف راجع ہو گی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ جب کل کی طرف پھیرنا ممکن نہ ہو تو کمتر یعنی ایک کی طرف پھیری جاتی ہے (جیسے اناج کی ڈھیری میں ایک قفیز کی طرف پھیری گئی) لیکن فرق یہ ہے کہ گلہ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی بیع بھی جائز ہو گی کیونکہ گلہ کے افراد اور تھان کے کناروں میں تفاوت ہے اور ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع ہو گی کیونکہ اُس میں تفاوت نہیں تو جہالت سے جھگڑا نہ ہو گا اور گلہ و کپڑے کی صورت میں جھگڑا ہو گا پس فرق ظاہر ہو گیا۔ ف پھر یہ ایسے تھانوں میں ظاہر ہے جو ہاتھ سے بُنے جاتے ہیں اور آج کل جو تھان کل کے ذریعہ سے بنتے ہیں اُن کے کناروں میں فرق نہیں ہوتا تو چاہیے کہ اُس میں ایک گز کی بیع جائز ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کل گز یا کل ثمن بیان کر دیا تو بیع جائز ہو گی۔ النہایہ۔

واضح ہو کہ اناج میں مقدار بلحاظ پیمانہ یا وزن کے کثرت و قلت کی اصل ہے اور وصف نہیں ہے بخلاف گز کے کہ باعتبار طول و عرض کے وصف ہے اور ثمن بمقابلہ اصل کے ہوتا ہے بمقابلہ وصف کے نہیں ہوتا لہٰذا فرمایا۔ قال ومن ابتاع صبرۃ طعام علی انھا مائۃ قفیز بمائۃ درھم فوجدھا اقل کان المشتری بالخیار ان شاء اخذ الموجود بحصتہ من الثمن وان شاء فسخ البیع لتفرق الصفقۃ علیہ قبل التمام فلم یتم رضاہ بالموجود ٭ جس شخص نے ایک ڈھیری گیہوں یا اناج کی اس اقرار پر خریدی کہ وہ سو قفیز بعوض سو درم کے ہے (خواہ کہا کہ ہر قفیز ایک درم کو ہے یا نہیں کہا مگر ایک صفقہ میں خریدا) پھر مشتری نے اس کو کم پایا تو مشتری کو اختیار ہو گا کہ چاہے مقدار موجودہ کو بعوض اُس کے حصہ ثمن کے لے لے اور اگر چاہے تو بیع فسخ کر دے کیونکہ عقد تمام ہونے سے پہلے اُس پر صفقہ متفرق ہو گیا تو قدر موجود کے ساتھ اُس کی

رضامندی پوری نہ ہوئی **ف** کیونکہ وہ اس بات پر رضامند ہوا تھا کہ سو درم کو سو قفیز لیگا حالانکہ یہاں اس سے کم نکلیں اور شاید کہ اُس کو پورے سو قفیز کی ضرورت ہو تو باقی اُس کو دوسری جگہ سے لینا پڑینگے لہذا کمی کی صورت میں اُس پر بیع لازم نہیں چاہے لے یا چھوڑ دے یہ اُس وقت کہ اُس نے کم پائی ہو۔ وان وجدها اکثر فالزیادة للبائع لان البیع وقع علی مقدار معین والقدر لیس بوصف ہ اور اگر مشتری نے ڈھیری کو سو قفیز سے زیادہ پایا تو زیادتی بایع کی ہوگی کیونکہ بیع ایک مقدار معین یعنے سو قفیز پر واقع ہوئی ہے اور مقدار کچھ وصف نہیں ہے۔ **ف** بلکہ اصل ہے حتی کہ مقدار کے مقابلہ میں دام واجب ہوں گے پس زائد کی بیع علیحدہ ہونی چاہیئے ہاں اگر وصف ہوتا تو اس کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہ تھا چنانچہ فرمایا۔ ومن اشتری ثوبا علی انہ عشرة اذرع بعشرة او ارضا علی انہا مأتہ ذراع بمأتہ فوجدها اقل فالمشتری بالخیار ان شاء اخذها بجملة الثمن وان شاء ترک ہ اور جس شخص نے کوئی کپڑا خریدا اس اقرار پر کہ وہ دس گز بعوض دس درم کے یا کوئی زمین اس شرط پر خریدی کہ وہ سو گز بعوض سو درم کے ہے پھر مشتری نے اُس کو کم پایا تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو پورے ثمن میں لے لے یا بیع فسخ کرے۔ **ف** یعنی جس قدر کپڑا یا زمین پائی پورے دام اسی کے مقابلہ میں ہیں ولیکن ایک وصف ندارد ہونے سے اُسکو فسخ بیع کا اختیار ہے لان الذراع وصف فی الثوب الاتری انہ عبارة عن الطول والعرض والوصف لایقابلہ شئ من الثمن کاطراف الحیوان فلہذا یاخذہ بکل الثمن بخلاف الفصل الاول لان المقدار یقابلہ الثمن فلہذا یاخذہ بحصة الا انہ تخیل لفوات الوصف المذکور لتغیر المعقود علیہ فتخیل الراضی۔ کیونکہ گز کپڑے میں ایک وصف ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ گز طول وعرض کا نام ہے اور کسی وصف کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان کے داموں میں سے اُس کے ہاتھ یا پاؤں کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہوتا لہذا جس قدر کپڑا یا زمین موجود ہے اُس کو پورے دام کے عوض لیوے بخلاف مسئلہ اول کے یعنی گیہوں یا اناج کی صورت میں مقدار کچھ وصف نہیں ہے کیونکہ مقدار کے مقابلہ میں دام ہوتے ہیں اسی واسطے جس قدر ڈھیری پائی اُس کو بعوض اُس کے حصہ ثمن کے لے گا۔ (اور کپڑے یا زمین کے دام کو ناپ کی کمی کی وجہ سے کم نہیں کر سکتا۔) لیکن مشتری کو نہ لینے کا اختیار اس وجہ سے ہوا کہ وصف مذکور جاتا رہا یعنے ناپ کا وصف اس میں پورا نہیں ہے تو اختیار ہوا کیونکہ جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ اپنی صفت سے متغیر نکلی تو مشتری کی رضامندی میں خلل ہوگیا۔ **ف** لیکن یہ اُس وقت کہ اُس نے کپڑے یا زمین کو ناپ میں کم پایا ہو۔

وان وجدها اکثر من الذراع الذی سماہ فہو للمشتری ولا خیار للبایع لانہ صفة فکان بمنزلة ما اذا باعہ معیبا فاذا ہو سلیم۔ اور اگر مشتری نے اس کو گزوں سے جو بیان کیے ہیں زیادہ پایا تو پورا کپڑا و زمین مشتری کے واسطے ہے (اور اُس پر بیع لازم ہے) اور بایع کے واسطے بھی کچھ اختیار نہیں ہے کیونکہ گز ایک صفت تھی تو یہ صورت بمنزلہ اُس کے ہوئی کہ بایع نے کسی مبیع کو اس قرار پر بیچا کہ وہ عیب دار ہے۔ پھر وہ بے عیب نکلی۔

سلہ:۔ واضح ہو کہ جب خرید و فروخت کا لفظ ایک بار ہو اور ثمن مجموعہ یا متفرق ہو اور بایع و مشتری ایک ہو یا متعدد ہو تو صفقہ متحد مثلاً میں نے یا ہم نے یہ تھان بعوض سو درہم بحساب دس درم فی تھان کے فروخت کیے یا خریدے تو صفقہ متحد ہے اور اگر کہا کہ یہ دس تھان ہیں اور میں نے یا ہم نے یہ تھان بعوض دس درہم کے بیچا اور وہ تھان بعوض پندرہ درہم کے بیچا۔ غرضیکہ خرید و فروخت متفرق ہو تو صفقہ متفرق ہے۔ م

ف تو بائع کو فسخ بیع کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ صفت کے مقابلہ میں کچھ دام نہیں ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کپڑا العوض دس درہم کے فروخت کیا اور اُس کا وصف یہ بیان کیا کہ فقط دس گز ہے مگر وہ اس وصف میں زیادہ نکلا تو وصف کے مقابلہ میں بائع کو کچھ دام کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن یہ اُس وقت تک ہے کہ گز کے مقابلہ میں دام بیان نہ ہوں اور اگر گز کے مقابلہ میں دام بیان کیے تو اب یہ گز وصف نہیں بلکہ اصل ہو جائے گا۔ چنانچہ فرمایا۔ ولو قال بعتکہا علی انہا مائۃ ذراع بمائۃ درہم کل ذراع بدرہم فوجدہا ناقصۃ فالمشتری بالخیار ان شاء اخذہا بحصتہا من الثمن وان شاء ترک۔ اور زمین یا کپڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ سو گز بعوض سو درہم کے بحساب فی گز ایک درہم کے ہے یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ایک درہم بیان کیا پھر مشتری نے اس کو کم پایا تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے موجودہ کو بعوض اُس کے حصہ ثمن کے لے لے اور اگر چاہے چھوڑ دے۔ لان الوصف وان کان تابعا لکنہ صار اصلا بافرادہ بذکر الثمن فنزل کل ذراع بمنزلۃ ثوب وہذا لانہ لو اخذہا بکل الثمن لم یکن آخذا لکل ذراع بدرہم۔ کیونکہ ناپ کا وصف اگرچہ تابع تھا لیکن علیحدہ اُس کا ثمن کرنے کی وجہ سے وہ اصل ہو گیا پس ہر ایک گز بمنزلہ علیحدہ ایک کپڑے کے ہو گیا۔ یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہوا اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ اگر موجودہ کو پورے ثمن کے عوض لیوے تو بحساب فی گز ایک درہم کے لینے والا نہ ہوگا۔ ف بلکہ فی گز ایک درہم سے کچھ زائد ہوگا حالانکہ شرط یہ تھی کہ فی گز ایک درہم ہے اور چونکہ صفقہ متفرق ہوا لہذا مشتری کو اختیار فسخ کا ہے۔ وان وجدہا زائدۃ فہو بالخیار ان شاء اخذ الجمیع کل ذراع بدرہم وان شاء فسخ البیع۔ اور اگر مشتری نے اس کو زائد پایا تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے پورے کپڑے کو ہر گز بعوض ایک درم کے حساب سے کے لے اور چاہے بیع فسخ کر دے۔ لانہ ان حصل لہ الزیادۃ فی الذرع تلزمہ زیادۃ الثمن فکان نفعا یشوبہ ضرر فیتخیر وانما یلزمہ الزیادۃ لما بینا انہ صار اصلا ولو اخذہ بالاقل لم آخذا بالمشروط۔ پس فسخ کا اختیار اس دلیل سے ہوا کہ اگر اس کو گزوں میں زیادہ ملتا ہے تو اس کے ذمہ داموں میں بھی زیادتی لازم آتی ہے پس یہ نفع ایسا ہے کہ ضرر سے ملا ہوا ہے لہذا اُس کو اختیار ہوا چاہے فسخ کر دے اور ثمن میں زیادتی اسی وجہ سے لازم ہوگی کہ گز ناپ یہاں اصل ہو گئی ہے پس اگر کم داموں کو لے تو شرط کے موافق فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہوگا۔ ومن اشتری عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دار اوحمام فالبیع فاسد عند ابی حنیفۃ۔ اور جس شخص نے کسی گھر یا حمام میں سے سو گزوں سے دس گز خریدے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد ہے۔ وقالا ہو جائز۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بیع جائز ہے۔ وان اشتری عشرۃ اسہم من مائۃ سہم جاز فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس نے سو حصوں میں سے دس حصہ خریدے تو تینوں اماموں کے قول پر بالاتفاق جائز ہے۔ لہما ان عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع عشر الدار فاشبہ عشرۃ اسہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز اس مکان کا دسواں حصہ ہے تو سو حصوں میں سے دس حصہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف حالانکہ حصہ خریدنا بالاتفاق جائز ہے تو دس گز خریدنا بھی جائز ہوگا۔ ولہ ان الذرع اسم لما یذرع بہ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اصل میں اس چیز کا نام ہے جس سے ناپا جاوے۔ واستعیر لما یحلہ الذراع۔

اور مجازاً اس چیز کو کہتے ہیں جس میں گز پڑا ہو۔ ف یعنی کپڑا یا زمین میں جو گز سے ناپی گئی ہو اُس کو مجازاً ایک گز کہتے ہیں۔ وهو المعین دون المشاع۔ حالانکہ وہ معین ہوگی نہ غیر معین۔ ف یعنی جب وہ گز سے ناپی گئی تب مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہوگئی اور مشترک نہیں رہی۔ وذلك غیر معلوم۔ حالانکہ یہ معلوم نہیں ہے۔ ف یعنی اس گھر یا حمام میں سے یہ دس گز معلوم نہیں ہیں۔ حالانکہ دس گز جب ہی ہوں کہ وہ ناپ لیے جاویں تو ناپنے سے پہلے یہ دس گز نہیں ہیں پس بیع فاسد ہے کیونکہ گھر میں سے اگر گزوں کو مجازاً کہتے ہیں۔ بخلاف السہم۔ بخلاف حصہ کے۔ ف کہ کچھ حصہ تقسیم پر موقوف نہیں ہے تو اس کا غیر معین ہونا مفر نہیں ہے۔ ولا فرق عند ابی حنیفة بین ما اذا علم جملة الذرعان اولم یعلم۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ فرق نہیں خواہ اس گھر کے سب گز معلوم ہوں نہ معلوم ہوں۔ ف پس چاہے کہے کہ اس گھر سے جو سو گز ہے میں نے دس گز فروخت کیے یا کہے کہ میں نے اس گھر میں سے دس گز فروخت کیے۔ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ فساد کا مدار یہ کہ گھر کے گز بعد ناپنے ومعین کرنے کے ہوں گے۔ حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں خواہ گھر کا کل رقبہ معلوم ہو یا نہ ہو۔ هو الصحیح خلافا لما یقوله الخصاف۔ یہی صحیح ہے کہ کچھ فرق نہیں بخلاف قول خصافؒ کے۔ ف کہ خصافؒ نے خیال فرمایا کہ سب گز معلوم ہوں تو امامؒ کے نزدیک اس واسطے فاسد ہے کہ گز معلوم نہیں ہیں۔ لبقاء الجهالة بوجہ جہالت باقی ہونے کے۔

ف یعنی یہ ناپے ہوئے گز معلوم نہیں ہیں۔ ولو اشتری عدلا علی انه عشرة اثواب فاذا هو تسعة او احد عشر فسد البیع لجهالة المبیع او الثمن۔ اگر کپڑے کی ایک گٹھری اس شرط پر خریدی کہ یہ دس تھان ہیں پھر نو یا گیارہ تھان نکلے تو بیع فاسد ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔ ف کیونکہ جو ثمن بمقابلہ دس تھان کے ٹھہرا تھا تو معلوم نہ ہوگا کہ نو تھان کی صورت میں اُس میں سے کس قدر واجب ہے پس کمی کی صورت میں ثمن مجہول ہے اور جب گیارہ نکلے تو یہ نہیں معلوم کہ ان میں سے کون تھان مبیع ہیں تو مبیع مجہول ہے۔ ولو بین لکل ثوب ثمنا جاز فی فصل النقصان بقدره وله الخیار ولم یجز فی الزیادة لجهالة العشرة المبیعة۔ اور اگر ہر تھان کا ثمن بیان کر دیا مثلاً ہر تھان دس درہم کے حساب سے جائز ہے۔ لیکن مشتری کو بیع ترک کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور زیادہ نکلنے کی صورت میں نہیں جائز ہے کیونکہ دس تھان مبیعہ مجہول ہیں۔ وقیل عند ابی حنیفةؒ لا یجوز فی فصل النقصان ایضا ولیس بصحیح۔ اور کہا گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کم نکلنے کی صورت میں بھی بیع نہیں جائز ہے حالانکہ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ ف بلکہ صحیح یہ ہے کہ کمی صورت میں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا اشتری ثوبین علی انهما هرویان فاذا احدهما مروی حیث لا یجوز فیهما وان بین ثمن کل واحد منهما لانه جعل القبول فی المروی شرطا للعقد فی الهروی وهو شرط فاسد ولا قبول یشترط فی المعدوم فافترقا۔ بخلاف اسکے اگر دو تھان اس شرط پر خریدے کہ یہ دونوں ہروی ہیں پھر دونوں میں سے ایک مروی نکلا تو دونوں کی بیع نہیں جائز ہے اگرچہ ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا ہو کیونکہ بائع نے ہروی کی بیع میں مروی کی بیع قبول کرنا شرط کیا حالانکہ یہ شرط فاسد ہے اور مذکورہ بالا صورت جس میں ایک تھان کم نکلا ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ معدوم میں کوئی قبول شرط نہیں ہوتا ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ ف توضیح یہ ہے کہ جب دس تھان شرط کیے اور نو نکلے حالانکہ ہر ایک کا ثمن بیان کیا تو بعض مشائخ نے گمان کیا کہ امامؒ کے نزدیک بیع فاسد ہے

کیونکہ اُس مے نو تھان موجودہ کی بیع میں دسویں تھان معدوم کا قبول کرنا شرط کیا شیخ مصنف نے اُسکو رد کر دیا کہ معدوم کے حق میں قبول کا شرط ہونا نہیں ہوسکتا بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط سے کہ دونوں ہروی ہیں فروخت کیے پھر دو تھان نکلے مگر ایک مروی ہے تو ہروی کی بیع میں اس مروی کا قبول شرط ہوا اور یہ شرط البتہ فاسد ہے اور پہلی صورت میں دسواں تھان ہی ندارد ہے تو اُس کا قبول شرط ہونا کچھ معنی نہیں رکھتا۔ پس دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ ولو اشتری ثوبا واحدا علی انه عشرة اذرع کل ذراع بدرهم فاذا هو عشرة ونصف او تسعة ونصف قال ابو حنیفة رح فی الوجه الاول یاخذه بعشرة من غیر خیار وفی الوجه الثانی یاخذه بتسعة ان شاء۔ اور اگر تھان اس شرط پر خریدا کہ وہ دس گز بحساب ہر گز بیک درہم ہے پھر وہ ساڑھے دس گز یا ساڑھے نو گز نکلا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساڑھے دس گز کی صورت میں فرمایا کہ مشتری دس درہم میں بغیر اختیار دے یعنی اُس کو فسخ کا اختیار نہیں ہے اور ساڑھے نو گز کی صورت میں فرمایا کہ اُس کو اختیار ہے چاہے نو درہم کو لے لے۔ ف کیونکہ آدھے گز کے مقابلہ میں کوئی دام بیان نہیں ہوئے تو وہ صرف وصف بغیر دام کے رہے گا تو ساڑھے دس میں اُس کو کچھ اختیار نہیں اور ساڑھے نو کی صورت میں وصف ناقص ہے تو بیع ترک کرنے کا اختیار ہے۔ وقال ابو یوسف رحمة الله علیه فی الوجه الاول یاخذه بعشرة من غیر خیار وفی الوجه الثانی یاخذه بتسعة ان شاء۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ زیادتی کی صورت میں چاہے دس درہم کو لے اور کمی کی صورت میں چاہے نو درم کو لے۔

ف پس انہوں نے نصف گز کو پورا گز شمار کیا لیکن دونوں صورتوں میں مشتری کو فسخ بیع کا اختیار دیا۔ وقال محمد رحمه الله فی الاول یاخذه بعشرة ونصف ان شاء وفی الثانی بتسعة ویخیر لان من ضرورة مقابلة الذراع بالدرهم مقابلة نصفه بنصفه فیجری علیه حکمها۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ زیادتی کی صورت میں چاہے ساڑھے دس درہم کو لے لے اور کمی کی صورت میں ساڑھے نو درہم کو لے لے اور مشتری مختار رہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلہ میں ایک درہم ہے تو ضرور ہوا کہ آدھے گز کے مقابلہ میں آدھا درہم ہے تو آدھے پر بھی مقابلہ کا حکم جاری ہوگا۔ ف اور چونکہ پہلی صورت میں صفقة مع دام بڑھ گیا تو مشتری کو ترک بیع کا اختیار ہوا اور دوسری صورت میں گھٹ گیا تو بھی اُس کو اختیار ہوا۔ ولابی یوسف انه لما افرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب علیحدة وقد انتقص۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اُس نے ہر گز کے مقابلہ میں ایک درہم عوض بیان کیا تو ہر گز بمنزلہ علیحدہ کپڑے کے ہوگیا اور وہی گھٹ گیا ہے۔ ف یعنی آدھا گز گویا علیحدہ کپڑا ہے جو ناپ میں گھٹ گیا حالانکہ جب کوئی کپڑا ناپ کے وصف میں گھٹے تو دام کم نہیں ہوتے جیسے سابق دس درہم کے عوض دس گز کپڑا لینے میں گھٹتی کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا اسی طرح یہاں گیارہواں یا دسواں گز جو بمنزلہ ایک کپڑے کے ہے اس کی گھٹتی معتبر نہ ہوگی بلکہ ایک درہم پورا دیا جائے گا۔ بشرطیکہ مشتری لینا منظور کرے کیونکہ وصف ندارد ہونے یا دام بڑھنے سے مشتری کو فسخ کا اختیار ہے۔ ولابی حنیفة رحمة الله علیه ان الذراع وصف فی الاصل وانما اخذ حکم المقدار بالشرط وهو مقید بالذراع فعند عدمه عاد الحکم الی الاصل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گز دراصل ایک وصف

ہے اور اُس نے مقدار کا حکم صرف بوجہ شرط کے پایا یعنی ایک گز بعوض ایک درہم کے شرط کیا گیا اور اس شرط میں ایک گز کی قید کی گئی ہے تو ایک گز نہ ہونے کی حالت میں اسکا حکم اپنی اصلیت پر راجع ہوا یعنی پھر وصف رہ گیا۔ ف۔ ساڑھے دس گز کی صورت میں آدھا گز وصف زائد ہے جو مشتری کو مفت ملے گا پس اُس پر دس درہم کے عوض بیع لازم ہوگی اور دوسری صورت میں بھی آدھا گز وصف زائد ہے اور نو گز کے دام دے لیکن صفقہ کی کمی کی وجہ سے مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اور مختار قول امام ابوحنیفہؒ ہے اور یہی متون میں ہے تو اسی پر فتویٰ ہے۔ م دس۔ وقیل فی الکرباس الذی لا یتفاوت جوانبہ لا یطیب للمشتری ما زاد علی المشروط لانہ بمنزلۃ الموزون حیث لا یضرّہ الفصل وعلی ھذا قالوا یجوز بیع ذراع منہ۔ اور بعض نے فرمایا کہ جس کپڑے کے سروں میں تفاوت نہیں ہوتا ہے اس میں جو کچھ مشروط سے زیادہ ہو وہ مشتری کو حلال نہیں ہے کیونکہ ایسا کپڑا بمنزلہ کیلی و وزنی چیزوں کے ہے کیونکہ اُس کو جُدا کر لینا مضر نہیں ہے۔ اور اسی بنا پر مشائخ نے فرمایا کہ اُس میں سے ایک گز کی بیع جائز ہے۔ ف۔ اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ دینا چاہیئے۔ م۔ (تفریع و تذئیل) یعنے شرائط بیع و فروع ضروریہ معلوم کرنا چاہیئے۔ واضح ہو کہ بیع میں یہ شرط ہے کہ وہ موجود ہے۔ پس جو چیز بالفعل معدوم ہو اور جس کے موجود ہونے میں خطرہ ہو جیسے وہ بچہ فروخت کرنا جو آئندہ اس کے جانوروں سے پیدا ہوگا یا جو بالفعل حمل ہے جائز نہیں۔ البدائع۔ اور مبیع ایسی چیز ہو جو بذاتِ خود مملوک ہے اور اُس میں بائع کی ملک بھی قائم ہو جبکہ اپنے واسطے فروخت کرتا ہے۔ البحر۔

بیع نافذ ہونے کی ایک شرط ملک یا ولایت ہے اور دوم یہ کہ اُس میں سوائے بائع کے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ جیسے رہن کی ہوئی اور اجارہ دی ہوئی چیز۔ البدائع۔ اور منجملہ شرائط صحت کے یہ کہ بیع کسی وقت تک کے واسطے نہ ہو ورنہ صحیح نہ ہوگی اور یہ کہ بیع بے فائدہ نہ ہو اور یہ کہ مبیع منقول پر قبضہ ہو جائے اور یہ کہ اگر ایسا مال ہو جس میں بیاج کا احتمال ہے تو دونوں ایک جنس میں برابری ہونا معلوم ہو۔ البحر۔ بیع بصیغۂ ماضی یا حال منعقد ہو جاتی ہے خواہ فارسی ہو یا عربی ہو یا اور کوئی زبان ہو اور صیغۂ مضارع سے اگر فی الحال عقد کی نیت ہو تو بقول اصح منعقد ہوگی۔ المحیط البحر۔ اگر کہا کہ تُو نے یہ چیز مجھ سے اتنے داموں کو خریدی۔ مشتری نے کہا کہ خریدی تو مختار یہ کہ منعقد ہوگی۔ مختار الفتاوی۔ اگر کہا کہ میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور دام تجھے ہبہ کیے دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدی تو صحیح نہیں ہے۔ وجیز الکردری۔ اور اگر مشتری کے قبول کرنے کے بعد دام ہبہ کیے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اگر بیع کی و ثمن سے سکوت کیا تو صاحبین کے قول پر قبضہ کرنے سے ملک ثابت ہو گی اور مشتری پر اُس کی قیمت لازم ہوگی۔ ج۔ اور اگر کہا کہ بغیر ثمن فروخت کی تو قبضہ سے بھی ملک نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ بائع اور مشتری اگر دُور ہوں لیکن ایک دوسرے کا کلام سُنیں اور التباس نہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ ایجاب کے بعد مبیع متغیر ہونے سے پہلے قبول شرط ہے۔ البحر۔ اور بعد قبول کے تغیر کیا تو جائز نہیں۔ اگر بائع نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بیچا اور مشتری کے ہاتھ میں ایک پانی کا پیالہ ہے وہ پی گیا پھر کہا کہ میں نے خریدا یا ایک لقمہ کھا کر کہا کہ میں نے خریدا تو بیع ہو جائے گی۔ الذخیرہ۔ اور اگر کھانے میں مشغول ہوا تو مجلس بدل گئی اور اگر دونوں یا ایک سوار یا پیدل اگر کروٹ سے ہو تو جُدائی ہے اور اگر بیٹھے ہو تو نہیں۔ الخلاصہ۔ کہا کہ میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ میں دس روپیہ کو بیچی اور مشتری نے کچھ جواب نہ دیا یہاں تک کہ بائع نے کسی سے کچھ ضروری باتیں کیں تو ایجاب

باطل ہو گیا۔ ق۔ اور اگر مشتری فرض نماز میں ہو تب بعد فراغت کے قبول کیا تو جائز ہے۔ القنیہ۔ اور اگر ایک رکعت نفل میں دوسری ملا دے پھر سلام کے بعد قبول کیا تو جائز ہے۔ الوجیز۔ اور اگر دونوں نے عقد بیع اس حال میں باندھا کہ دونوں پیدل چلتے ہیں یا ایک سواری پر یا دو سواریوں پر جاتے ہیں پس اگر ایجاب کے متصل قبول ہو تو عقد پورا اور اگر کچھ بھی فصل ہو تو صحیح نہیں اگرچہ ایک ہی محمل میں ہوں اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوازل میں کہا کہ اگر ایک یا دو قدم کے بعد ہو تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ منف۔ اور جمع التفاریق میں کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ النہر۔ بیع تعاطی میں شمس الائمہ حلوائی کے نزدیک دونوں طرف سے لین دین پایا جانا شرط ہے۔ اور یہی اکثر مشائخ کا قول ہے اور بزازیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ البحر۔ اور صحیح یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کا قبضہ کافی ہے کیونکہ امام محمدؒ نے صریح بیان کیا کہ ثمن و مبیع میں سے ایک پر قبضہ ہونے سے بیع تعاطی ثابت ہو جاتی ہے۔ النہر۔ لیکن مبیع سپرد کرنے میں ثمن کا بیان شرط ہے۔ المحیط۔ اور اگر ثمن معروف ہو جیسے روٹی یا گوشت میں ہے تو بیان کی ضرورت نہیں۔ البحر۔ اگر ایک شخص نے کپڑا چکایا پس بائع نے کہا کہ پندرہ درہم کو تیرے واسطے ہے اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم کو ہے اور بائع نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا اور مشتری اس کو لے گیا تو یہ بیع نہیں ہے لیکن اگر مشتری کے وہ کپڑا ضائع کیا تو عرف کی وجہ سے استحسانا اس پر پندرہ درہم لازم ہوں گے اور اگر ضائع نہیں کیا تو واپس کر سکتا ہے اور یہی مختار ہے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی کپڑا لے کر کہا کہ میں اس کو لیے جاتا ہوں اگر پسند آیا تو خرید لوں گا پھر لے گیا اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ پسند آیا تو دس درہم کو خرید لوں گا پھر ضائع ہوا تو اس کی قیمت کا ضامن ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔

اگر برتن والے کی دکان پر جا کر کہا کہ یہ برتن مجھے دے میں اسے دیکھوں گا اس نے کہا کہ اٹھا کر دیکھ لے اس نے اٹھایا تو پس گر کر ٹوٹ گیا تو ضامن نہ ہوگا اور جو چیز چکانے کے طور پر قبضے میں لے جائے اس کی ضمان جب ہی واجب ہوتی ہے کہ اس کے دام بیان کر دیئے ہوں یہی ظاہر الروایۃ ہے پس اگر کہا کہ یہ برتن کتنے کا ہے اس نے کہا کہ ایک درہم کا ہے پس کہا کہ میں اس کو اٹھا لوں پس مالک نے اجازت دی پس وہ گر کر ٹوٹ گیا تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔ الظہیریہ۔ اور اگر اس کے گرنے سے دوسرے برتن ٹوٹ گئے تو دوسرے برتنوں کا بہرحال ضامن ہے۔ (القاضی خان) جاننا چاہیئے کہ جب خرید و فروخت و ثمن متحد ہو بایں طور کہ ثمن مجموعہ ذکر کیا اور بائع واحد اور مشتری واحد ہے تو قیاسا و استحسانا یہ صفقہ متحد ہے اور اگر اس کے ساتھ ہر ٹکڑے کا ثمن بھی علیحدہ بیان ہو مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ دس تھان ہر تھان بعوض دس درہم کے فروخت کیے تو بھی صفقہ متحد ہے اور اسی طرح اگر بائع یا مشتری دو شخص ہوں مگر دام مجموعہ بیان کیے جائیں مثلاً بائع نے تم دونوں کے ہاتھ یہ چیز دس درہم کو بیچی اور دونوں خریداروں نے کہا کہ ہم نے خریدی تو بھی صفقہ متحد ہے۔ المحیط۔ اور اگر ہر بعض کا ثمن علیحدہ بیان کیا اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر کہا اور بائع و مشتری دو شخص ہیں یا بائع دو یا مشتری دو ہیں تو صفقہ متفرق ہے اور اگر بائع و مشتری ایک ہو مگر ثمن متفرق اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر ہو مثلاً کہا کہ میں نے یہ کپڑے تجھ سے خریدے یہ کپڑا دس درہم کو خریدا اور وہ کپڑا پانچ درہم کو خریدا تو بھی بالاتفاق صفقہ متفرق ہے۔ النہایہ۔ اور اگر عقد کرنے والے متعدد ہوں اور ثمن بھی متفرق بیان کیا مگر عقد متحد ہے تو استحسانا صفقہ متحد ہوگا اور اسی پر فتوے ہے۔ الوجیز۔

ہمارے عُلماء نے فرمایا کہ اگر ثمن فی الحال دینا ٹھہرا ہو یعنی اُدھار نہ ہو تو بائع کو اختیار ہے کہ ثمن پھر پالے کے واسطے مبیع روک رکھے۔ المحیط۔ اور اگر میعادی ادھار ہو تو میعاد سے پہلے یا میعاد کے بعد کبھی نہیں روک سکتا ہے۔ المبسوط۔ اگر تھوڑا نقد اور تھوڑا ادھار ہو تو نقد کے واسطے کل روک سکتا ہے اگرچہ کچھ قلیل باقی ہو۔ الذخیرہ۔ اور اگر ایک مرتبہ قبضے کی اجازت دی یا اُس کو قبضے سے نہیں روکا تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ واپس لے تاکہ ثمن کے واسطے روکے۔ الخلاصہ اور اگر ثمن کے عوض کچھ رہن دیا یا کفیل دیا تو بھی مبیع کو روک سکتا ہے۔ المحیط۔ اور اگر مبیع کوئی غلام ہو جسکو مشتری نے آزاد یا مدبر کردیا یا باندی تھی کہ مشتری کے وطی سے حاملہ ہوگئی یا بائع نے مشتری سے مبیع کو عاریت لیا یا مشتری نے اُس کے پاس ودیعت رکھی یا مشتری نے نقد ثمن دیا یا بائع نے اُس کو کل ثمن سے بری کردیا یا تاخیر دیدی تو سب صُورتوں میں بائع کو روکنے کا حق نہیں ہے۔ البدائع الخلاصہ۔ اگر غلام نے اپنے آپکو اپنے مولے سے بعوض ثمن کے خریدا اور مولے نے کہا کہ میں نے بیچا تو دام حاصل کرنے کے واسطے مولے اُسکو نہیں روک سکتا۔ الخلاصہ اور اگر کسی اجنبی نے اس غلام کو وکیل کیا کہ میرے واسطے اپنے آپ کو مولے سے خرید کر اور غلام نے مولے کو آگاہ کر کے خریدا تو بھی مولے اُس کو داموں کے واسطے نہیں روک سکتا۔ البحر۔

فصل

اُن چیزوں کے بیان میں جو مبیع کے تحت میں بغیر ذکر صریح داخل ہو جاتی ہیں اور جو نہیں داخل ہوتی ہیں اور کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور کیفیت قبضے کے بیان میں۔ ومن باع دارا دخل بناؤہا فی البیع وان لم یسمہ۔ جس شخص نے کوئی دار فروخت کیا تو اُس کی عمارت داخل بیع ہوگی اگرچہ صریح بیان نہ کی ہو۔ لان اسم الدار یتناول العرصۃ والبناء فی العرف ولانہ متصل بہ اتصال قرار فیکون بتعالہ۔ اس واسطے کہ دار کا لفظ اُس کے صحن زمین اور عمارت کو عرف میں شامل ہے اور اس واسطے کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ برقرار ہونے کا اتصال ہے تو عمارت اس میدان کے تابع ہوئی ف پس لغت میں لفظ دار اگرچہ فقط میدان کے واسطے ہے تو عمارت جو اُس کے تابع ہے داخل بیع ہوگی اگرچہ صریح بیان نہ کی ہو۔ لان اسم الدار یتناول العرصۃ والبناء فی العرف ولانہ متصل بہ اتصال قرار فیکون بتعالہ۔ اس واسطے کہ دار کا لفظ اسکے صحن زمین اور عمارت کو عرف میں شامل ہے اور اس واسطے کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ برقرار ہونے کا اتصال ہے تو عمارت اس میدان کے تابع ہوئی۔ ف پس لغت میں لفظ دار اگرچہ فقط میدان کے واسطے ہے تو عمارت جو اُسکے تابع ہے داخل بیع ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ہمارے عرف میں ہر مسکن کو خانہ کہتے ہیں یعنے گھر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو پس ہمارے یہاں دار و منزل و بیت میں کچھ فرق نہیں سوائے سرائے سلطانی کے۔ الکافی۔ دار کے بیع میں بالاخانہ داخل ہوگا اگرچہ ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا ذکر نہ ہو اور اگر منزل خریدی حالانکہ اُس پر دوسری منزل ہو تو وہ داخل نہ ہوگی مگر جب ہی کہ ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا ذکر کرے اور اگر بیت خریدا جس پر بالاخانہ ہے تو جب تک تصریح نہ کرے بالاخانہ داخل نہ ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا ذکر کرے اور یہ عرف اہل کوفہ ہے اور ہمارے عرف میں بالاخانہ ہر صورت میں داخل ہوجائے گا۔ الکافی۔ دار کے خرید میں اُسکا خاص راستہ بغیر ذکر داخل نہیں ہوتا ہے مگر جبکہ مع حقوق و مرافق کہا یا کہا کہ ہر قلیل وکثیر کے ساتھ جو اس میں داخل یا خارج اس کے لیے ثابت ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر دار کے اندر کوئی منزل خریدی تو بھی خاص راستہ کا یہی حکم ہے۔ مصف۔ اور اگر دار کی منزل میں سے کوئی بیت خریدا تو اُس کا خاص راستہ اور پانی بہنے کی راہ بغیر ذکر داخل نہ ہوگی اور اگر مع حقوق و مرافق کے خریدا تو داخل ہوجائیگی

یہی اصح ہے۔ الفتاویٰ اصغری۔ اور جب راستہ داخل نہ ہوا حالانکہ شارع عام تک اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔ پس اگر
مشتری کو وقت بیع کے معلوم نہ تھا تو اس کو اس کو اختیار ہے کہ بیع رد کر دے۔ الوجیز۔ اور اگر دار کے
بیع میں حقوق مرافق اور تعلیل وکثیر کا ذکر نہ کیا تو اس کی منزلیں وبیوت و بالاخانے اور جو کچھ اس کے حدود اربعہ
کے اندر اور چیخانہ وتنور و پائخانہ اور اصطبل لگاؤخانہ وکنواں وغیرہ ہیں سب داخل ہوں گے۔ المضمرات المحیط۔
اور جو چیزیں گھر کے اندر جڑی نہ ہوں بلکہ رکھی ہو جیسے کواڑے وجلانے وغیرہ کی لکڑیاں اور بھوسا وچکی وغیرہ بلغیر
ذکر شرط کے داخل بیع نہ ہوں گی۔ یہی صحیح ہے۔ الجواہر المحیط۔ گانوں کا حکم مثل دار کے ہے پس اگر گانوں میں
بھی کوئی دروازہ یا لکڑیاں یا خام وپختہ اینٹیں رکھی ہوں تو کوئی چیز بیع میں داخل نہ ہوں گی۔ اگرچہ حقوق ومرافق کا
ذکر کرے اور اسی طرح دار کے خرید میں بھی کوئی چیز مذکورہ داخل نہ ہوں گی۔ اگرچہ کہے کہ مع ہر قلیل وکثیر کے
جو اس سے یا اس میں ہے میں نے خریدا۔ القاضی خان اور عیون ونوازل میں ہے اگر ایک دار فروخت کیا جس میں
کچھ عمارت نہیں ہے مگر کنواں جس کی جگت پختہ اینٹوں سے بنی ہے اور اس پر چرخ وغیرہ جڑا ہوا مع ڈول ورسی
ہے پس اگر مع مرافق خرید کیا تو ڈول ورسی داخل ہو جائیں گے ورنہ نہیں اور چرخ ہر حال میں داخل ہوگا۔ اصل
یہ ہے کہ دار میں جو عمارت ہو یا جو چیز عمارت سے متصل ہو وہ دار کے بیع میں تابع ہو کر بلا ذکر داخل ہو جاتی ہے
اور جو چیز متصل بعمارت نہ ہو وہ داخل نہیں ہوتی مگر جبکہ ایسی چیز ہو کہ عرف میں بائع اس کو دینے سے بخل نہیں
کرتا ہے تو وہ داخل ہوگی اگرچہ ذکر نہ کیا ہو۔ یہیں سے ہم نے کہا کلیدان[1] بلا ذکر داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ عمارت
سے متصل ہے۔ المحیط۔ اور قفل نہیں داخل ہوتا اگرچہ حقوق مرافق کا ذکر کرے اور کلیدان کی کنجی استحساناً
داخل ہو جاتی ہے۔ ق۔ اور سیڑھیاں اگر جڑی ہوئی ہوں تو داخل ہوں گی۔ اور اگر علیحدہ ہوں تو صحیح یہ
کہ داخل نہ ہوں گی۔ الظہیریہ۔ اور تخت وتنور کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر مکان میں کوئی چیز از قسم سونا چاندی رانگا
لوہا وغیرہ مدفون ہو پس اگر عمارت کی مضبوطی وغیرہ کی غرض سے نہ ہو بلکہ بائع کا دفینہ ہو تو وہ ہر حال میں بائع کا ہے
المحیط۔ دکان کی بیع میں اس کے تختے داخل ہو جائیں گے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔
سنار کی بھٹی اور لوہار کی دھونکنی۔ ق۔ اور تانبے کی دیگیں جو رنگریز وغیرہ کے پاس ہوتی ہیں اور کندی گر کی
لکڑی اور تیل وعطر بنانے والوں کے ظروف اور حمام کے طشت وپیالہ داخل بیع نہ ہوں گے۔ اگرچہ حقوق ومرافق
کا ذکر ہو۔ المحیط وغیرہ۔ ومن باع ارضا دخل ما فیہا من النخل والشجر وان لم یسمہ۔ اور جس شخص
نے کوئی زمین فروخت کی تو اس کے درختان خرمہ و دیگر درخت بیع ہوں گے اگرچہ ان کا نام نہ لیا جاوے۔
لانہ متصل بہ للقرار فاشبہ البناء ولا یدخل الزرع فی بیع الارض الا بالتسمیۃ لانہ
متصل بہ للفصل فشابہ المتاع الذی فیہ۔ کیونکہ یہ درخت اس زمین میں برقرار رہنے کے واسطے
متصل ہیں تو عمارت کے مشابہ ہو گئے اور زمین بیع میں اس کی زراعت داخل نہ ہوگی مگر جبکہ صریح کیا جاوے کیونکہ
وہ زمین میں کاٹ لینے کے واسطے لگی ہے تو اس اسباب کے مشابہ ہو گئی جو زمین میں رکھا ہو۔ ف اور اوپر مسائل
گذر چکے کہ جو اسباب گھر یا زمین میں رکھا ہو وہ داخل بیع نہیں ہوتا جب تک کہ صریح شرط نہ ہو۔ ومن باع نخلا
او شجرا فیہ ثمر فثمرتہ للبائع الا ان یشترط المبتاع۔ اور جس شخص نے کوئی درخت خرمہ یا دوسرا پھل دار

[1]: دروازہ وصندوق وغیرہ میں جو جڑا ہوا قفل ہوتا ہے اس کو کھٹکا یا کلیدان کہتے ہیں۔ دام۔

درخت جس پر پھل ہیں فروخت کیا تو یہ پھل بایع کے ہوں گے لیکن اگر مشتری شرط کرے تو مشتری کے ہوں گے۔ لقوله عليه السلام من اشترى ارضا فيها نخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع ولان الاتصال و ان كان خلقة فهو للقطع لا للبقاء فصار كالزرع ٥ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی ایسی زمین خریدی جس میں درختان خرما ہیں یعنے اُن پر پھل لگے ہیں تو اُس کے پھل بایع کے واسطے ہیں مگر آنکہ مشتری شرط کرلے اور اس دلیل سے کہ پھلوں کا اتصال درخت سے اگرچہ پیدائشی ہے لیکن وہ توڑنے کے واسطے ہیں نہ باقی رہنے کے واسطے تو اُن کا حکم مثل کھیتی کے ہوگیا۔ ف۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی غلام بیچا اور غلام کے پاس مال ہے تو وہ بایع کا ہوگا مگر آنکہ مشتری شرط کرے اور جس شخص نے کوئی درخت خرما بیچا جس میں مودے سے پھل آگیا ہے تو اُس کے پھل بایع کے ہوں گے مگر آنکہ مشتری شرط کرلے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔

اور یہی امام محمدؒ نے روایت کر کے کہا کہ جب پھل نکل آویں یا زمین میں کھیتی اُگے تو اس حدیث کے موافق یہ پھل و کھیتی بایع کی ہے لیکن اگر مشتری شرط کرلے تو اُس کو ملے گی اور جب اُس نے شرط نہ کی تو یہ صورت ہوگی کہ زمین مشتری کی اور کھیتی بایع کی ہوگی اور درخت مشتری کا اور پھل بایع کے ہوں گے۔ ويقال للبائع اقطعها وسلم المبيع۔ اور بایع سے کہا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ کر مبیع کو مشتری کے سپرد کرے۔ ف۔ کیونکہ سپرد کرنے میں یہ شرط ہے کہ اپنا کچھ لگاؤ نہ ہے اور بحکم بیع اُس پر سپرد کرنا واجب ہے پس اگر مشتری نے مطالبہ کیا تو بایع کو حکم دیا جائیگا کہ اپنے پھل توڑ کر درخت مشتری کے سپرد کرے۔ وكذا اذا كان فيها زرع لان ملك المشتري مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه وتسليمه كما اذا كان فيه متاع وقال الشافعيؒ يترك حتى يظهر صلاح الثمر ويستحصد الزرع لان الواجب انما هو التسليم المعتاد وفي العادة ان لا يقطع كذلك وصار كما اذا انقضت مدة الاجارة وفي الارض زرع۔ اور اسی طرح اگر زمین میں کھیتی ہو تو بھی بائع کو حکم دیا جائیگا کہ کاٹ کر زمین مشتری کے سپرد کرے کیونکہ بائع کی مِلک کیساتھ مشتری کی مِلک پھنسی ہوئی ہے تو بائع پر واجب ہے کہ اُس کو خالی کرے جیسے مبیع میں بائع کا کچھ اسباب رکھا ہو تو بائع پر خالی کر کے سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ پھل و کھیتی چھوڑ دی جائے یہاں تک پھل کارآمد ہونا ظاہر ہو اور کھیتی کاٹنے کے قابل ہو کیونکہ بایع پر اُس طرح سپرد کرنا واجب ہے جو لوگوں میں معتاد ہے اور عادت یہ ہے کہ اس طرح رائیگاں نہ کاٹے جاویں اور یہ صورت ایسی ہوئی جیسے اجارہ پر زمین دی تھی اُس کی مدت گزر گئی حالانکہ زمین میں کھیتی ہے ف۔ تو یہی حکم ہوتا ہے کہ کھیتی اتنی مدت تک چھوڑ دی جائے کہ کاٹنے کے لائق ہو جاوے اور اتنے دنوں تک جو کچھ زمین کا کرایہ ہو وہ مستاجر ادا کرے گا۔ قلنا هناك التسليم واجب ايضا حتى يترك باجر وتسليم العوض كتسليم المعوض۔ ہم کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی سپرد کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زمین اُس کے پاس اجرت پر چھوڑ دی جاتی ہے اور عوض اجرت کا سپرد کرنا مثل معوض یعنے زمین سپرد کرنے کے ہے۔ ف۔ اور اگر مستاجر اجرت دینے پر راضی نہ ہو تو اُس کو حکم دیا جائے گا کہ اپنی کھیتی اُکھاڑ لے اور وہاں اجارے کو اس واسطے برابر باقی رکھتے ہیں کہ اجارہ سابق کی غرض یہی تھی کہ نفع حاصل کرے تو مستاجر کا فائدہ اسی میں ہے کہ کھیتی چھوڑے تو اُس کی رعایت ہوئی اور مالک زمین کو جب اجرت دلوائی گئی تو اُس کا بھی کچھ نقصان نہ ہوا بخلاف بیع کی صورت کے کہ اس میں مشتری کی غرض یہ ہے کہ اس زمین کی ملکیت حاصل کرے جو قبضے سے حاصل ہوگی اور قبضہ بعد فراغت کے ملے گا علاوہ

علاوہ اس کے اگر بائع اس درخت یا زمین کو پھل یا کھیتی پکنے تک اجارہ پر لینا چاہے تو ناتمام بیع کے اندر اجارے کا عقد نہیں ہو سکتا۔ علاوہ بریں وہ چیز مشتری کے قبضہ میں بھی نہیں ہے۔ چنانچہ آئندہ آوے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ یہ پھل اور کھیتی بدون شرط کے بائع کی ہیں۔ م۔ ولا فرق بين ما اذا كان الثمر بحال له قيمة او لم يكن في الصحيح ويكون في الحالين للبائع لان بيعه يجوز في اصح الروايتين على ما نبين فلا يدخل في بيع الشجر من غير ذكر۔ اور درصورتیکہ یہ پھل ایسی حالت میں ہوں کہ ان کی کچھ قیمت ہے یا ایسی حالت ہو کہ کچھ قیمت نہیں ہے دونوں صورتوں میں صحیح قول میں کچھ فرق نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں بائع کے ہونگے کیونکہ دو روایتوں میں سے اصح روایت کے موافق تنہا ان پھلوں کی بیع جائز ہے چنانچہ ہم بیان کریں گے تو یہ پھل درخت کے بیع میں بلا ذکر داخل نہ ہوں گے۔ ف۔ اور جس چیز کی بیع تنہا جائز ہو وہ دوسری کے بیع میں داخل نہیں ہو سکتا ہے جبکہ وہ برقرار رکھنے کے واسطے نہ ہو۔ واما اذا بيعت الارض وقد بذر فيها صاحبها ولم ينبت بعد لم يدخل فيه لانه مودع فيها كالمتاع۔ اور اگر زمین اس حال میں بیچی گئی کہ مالک نے اُس میں بیج ڈالے ہیں اور وہ ہنوز جمے نہیں ہیں تو زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ وہ بمنزلہ متاع کے اُس میں رکھے ہوئے ہیں۔ ف۔ اور رکھی ہوئی چیز میں بیع داخل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ صریح شرط نہ ہو۔ ولو نبت ولم تصر له قيمة فقد قيل لا يدخل فيه وقد قيل يدخل فيه وكان هذا بناء على الاختلاف في جواز بيعه قبل ان يناله المشافر والمناجل۔ اور اگر وہ کھیتی اُگے اور ہنوز اُسکی کچھ قیمت نہیں ہوتی ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ وہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ داخل ہو جائیگی (یہی صواب ہے۔ ظ۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط۔ ھ۔) اور شاید یہ اختلاف اس بنا ر ہے کہ چھری و ہنسیا سے کاٹنے کے قابل ہونے سے پہلے اُس کی بیع جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی جب تک وہ اس قابل نہ ہو کہ کاٹی جاوے تو شیخ ابو القاسم صفار نے اختیار کیا کہ اُس کی بیع جائز نہیں ہے تو لامحالہ وہ زمین کی بیع میں داخل ہو جائیگی اور شیخ ابو بکر اسکاف کا مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی بیع جائز ہے جیسے اس طرح کے پھلوں کی بیع جائز ہے جن کی کچھ قیمت نہ ہو پس ضرور ہوا کہ وہ زمین کی بیع میں بھی داخل نہ ہوگی پھر یہ اُس صورت میں کہ بیع مطلق ہو یعنے حقوق و مرافق یا قلیل و کثیر کا ذکر نہ ہو۔ ولا يدخل الزرع والثمر بذكر الحقوق والمرافق لانهما ليسا منها۔ اور حقوق و مرافق ذکر کرنے کے ساتھ کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہ دونوں کچھ حقوق مرافق سے نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی اگر کہا کہ میں نے یہ زمین مع اُس کے حقوق و مرافق کے خریدی تو کھیتی داخل نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے یہ درخت مع حقوق و مرافق کے خریدا تو پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ زمین کے حقوق میں سے اُس کے سینچنے کا پانی اسکا راستہ وغیرہ ہے یعنی زمین کے واسطے جن چیزوں کی حاجت پڑے اور جن سے راحت حاصل ہو وہ حقوق و مرافق ہیں بخلاف کھیتی و پھل کے کہ یہ حقوق و مرافق میں داخل نہ ہوں گے۔ وقال بكل قليل وكثير هو له فيها ومنها من حقوقها او قال من مرافقها لم يدخلا فيه لما قلنا وان لم يقل من حقوقها او من مرافقها دخلا۔ اور اگر بائع نے درخت یا زمین کو ہر قلیل کے ساتھ جو اس مبیع میں یا مبیع سے اُس کے حقوق یا مرافق میں سے ہو فروخت کیا تو بھی کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ ہم کہہ چکے کہ یہ اُس کے حقوق و مرافق سے نہیں ہیں۔ اور اگر اُس نے یہ نہ کہا کہ اُس کے حقوق سے یا اُس کے مرافق سے ہو۔ (بلکہ یہی کہا کہ ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس میں یا

اس سے ہے فروخت کیا) تو کھیتی و پھل داخل ہو جائیں گے۔ ف کیونکہ کھیتی منجملہ قلیل وکثیر کے اس زمین میں ہے اور پھل منجملہ قلیل وکثیر کے اس درخت سے پیدا ہیں بخلاف پہلی صورت کے کہ اُس میں ہر قلیل وکثیر صرف وہ رکھا جو اُس کے حقوق یا مرافق سے ہو تو حقوق و مرافق البتہ قلیل وکثیر سب ملیں گے اور کھیتی و پھل نہیں ملیں گے۔

اما الثمر المجذوذ والزرع المحصود فلا یدخل الا بالتصریح بہ لانہ بمنزلۃ المتاع۔ رہے توڑے ہوئے پھل اور کاٹی ہوئی کھیتی نہیں داخل ہوگی مگر اس کی تصریح کرنے کے ساتھ کیونکہ یہ ہر ایک بمنزلہ متاع کے ہے۔

ف حالانکہ مکرر معلوم ہوا کہ جس مبیع میں جو متاع رکھی ہو وہ بیع میں بدون تصریح داخل نہیں ہوتی ہے اگرچہ ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس میں ہو یا اس سے ہو۔ کہا جاوے۔

(فروع) باغ وکھیت کی مطلق بیع میں وہ چیزیں داخل ہوتی ہیں جو اس میں ہمیشہ کے لیے ہوں جیسے پودے درخت وعمارت۔ الذخیرۃ۔ خواہ پھلدار ہوں یا بغیر پھل ہوں۔ بدون شرط وحقوق وغیرہ کے ۱۲م۔ الصغریٰ خواہ ایندھن کے درخت ہوں یا دیگر ہوں یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ مگر خشک داخل نہ ہوں گے۔ مسف کھدیان ڈکلنے کی جگہ زمین کے مرافق میں سے نہیں ہے۔ البحر۔ حقوق ومرافق کے ذکر سے زمین کا پانی وراستہ خاص وپانی بہنے کی نالی داخل ہوگی۔ الینابیع۔ درخت میں ہر وہ نباتات داخل ہے جس کی ساق ہو۔ الخلاصہ **اصل** یہ ہے کہ ہر نبات جس کی قطع کی مدت معلوم ونہایت معلوم ہو وہ بمنزلہ پھل کے ہے کہ بدون ذکر داخل نہ ہوگی اور جسکی قطع کی مدت معلوم ونہایت معلوم ہو وہ بمنزلہ پھل کے ہے کہ بدون ذکر داخل نہ ہوگی اور جس کی قطع کی مدت معلوم نہ ہو وہ بمنزلہ درخت کے بدون ذکر داخل ہوگی۔ زعفران واس کی اصل بدون ذکر داخل نہیں ہوتی ہے۔ المحیط۔ زمین اس شرط پر خریدی کہ اس میں اتنے درخت پھلدار ہیں پھر پایا کہ درخت بے پھل ہیں تو بیع فاسد ہے کیونکہ پھل کے واسطے ثمن کا حصہ ہے۔ المجتبیٰ۔ زمین خریدی کہ اس میں اس قدر درخت ایسے ہیں جن میں پھل آیا کرتے ہیں پھر مشتری نے کم پائے یا بالکل نہیں پائے تو اس کو اختیار ہے چاہے پورے ثمن میں لے یا چھوڑ دے۔ البحر۔ اگر باغ انگور خریدا تو جس رسیوں سے بیلیں باندھی جاتی ہیں اور جن ستونوں پر بیلیں چڑھتی ہیں بغیر ذکر داخل ہوں گی۔ القنیہ۔ اور اگر زمین کے اوپر سے کاٹ لینے کے واسطے درخت خریدے حالانکہ کاٹنے میں زمین کو اور درختوں کی جڑوں کو ضرر ہے تو نہیں کاٹ سکتا اور بیع ٹوٹ جائے گی اور یہی مختار ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بالفعل ضرر نہ ہو مگر مشتری نے ایک مدت تک اُن کو چھوڑ دیا پھر جس وقت کاٹنا چاہا تو زمین کو ضرر پہنچتا ہے تو مشتری کو کاٹنے کا اختیار نہیں ہے اور مالک زمین ان درختوں کی قیمت زمین پر لگے ہوئے کے حساب سے مشتری کو دے کر درختوں کا مالک ہو جاوے اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ اگر درختوں کو مع اُن کے قرارگاہ کے خریدا تو اُس کو جڑ سے اُکھاڑنے کا حکم نہ دیا جائے گا اور اگر اُس نے اکھاڑے تو اُس کو اختیار ہے کہ بجائے اُن کے دوسرے نصب کرے اور اگر اُس نے درخت خریدے اور لگے رہنے کی شرط نہ کی تو فتویٰ یہ ہے کہ درخت کی قرارگاہ داخل بیع ہوگی۔ المحیط یہی مختار ہے۔ البحر۔ اور اگر قطع کے واسطے خریدے ہوں تو بالاتفاق قرارگاہ داخل نہ ہوگی۔ النہر اگر درخت اس شرط سے خریدا کہ اُسکو جڑ سے اکھاڑ لے گا یعنے کاٹ کر یا کھود کر تو صحیح یہ کہ بیع جائز ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ جڑ تک کھود لے۔ القاضی خان۔ اگر پودا خریدا اور بائع کی اجازت سے چھوڑ دیا یہاں تک کہ بڑا درخت ہو گیا تو بائع کو اختیار ہے کہ جڑ سے اُکھاڑنے کا حکم کرے اور مع جڑ کے وہ مشتری کا ہوگا۔ ق۔ اور اگر درخت پر

پھل ہوں تو بدوں شرط کے بائع کے ہیں اور اگر مشتری نے اپنے واسطے شرط کی تو پاوے گا جیساکہ کتاب میں گذرا۔ م۔ اور اگر بیع کے وقت پھل موجود نہ ہوں اور بعد بیع کے قبضے سے پہلے پھل آئے تو وہ مشتری کے ہوں گے۔ السراج۔ اور اگر ایک زمین جس میں درخت ہیں اور درختوں پر پھل ہیں اس شرط سے کہ پھل مشتری کے ہوں گے فروخت کی اور زمین و درخت و پھل ہر ایک کی قیمت مساوی ہے پھر قبضے سے پہلے یہ پھل کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے یا بائع کھا گیا تو مشتری کے ذمے سے ایک تہائی ثمن کم ہو جائے گا اور بالاتفاق مشتری کو اختیار ہو گا کہ چاہے دو تہائی ثمن میں زمین و درخت لے یا بیع ترک کرے۔ السراج۔

اور واضح ہو کہ پھلوں کی قیمت اُسوقت کی معتبر ہو گی جس وقت بائع نے کھائے ہیں۔ المبسوط۔ ھ۔ قال ومن باع ثمرة لم یبد صلاحھا اوقد بدا جاز البیع ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس نے ایسے پھل فروخت کیے یعنے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کیے جن کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی یا صلاح ظاہر ہو گئی ہے تو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے۔ ف صلاح ظاہر ہونے کے بعد بالاتفاق علماء کے نزدیک بیع جائز ہے لیکن صلاح ظاہر ہونا ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آندھی وغیرہ کی آفت اور پالے وغیرہ کے فساد سے محفوظ ہوں۔ کما فی المبسوط۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیع نہیں جائز ہے۔ پھر ظہور صلاح سے پہلے مطلقاً[1] خریدنا ہمارے نزدیک جائز ہے اور مالکؒ و شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک بیع نہیں جائز ہے اور اگر ظہور صلاح سے پہلے اس شرط سے خریدے کہ ان کو توڑ لے گا تو بالاجماع جائز ہے اور اگر ابھی پھل نہ نکلے ہوں تو ان کی بیع بالاجماع نہیں جائز ہے اور جب پھل ظاہر ہو گئے تو تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ آدمی یا جانور کسی کے نفع اُٹھانے کے قابل نہیں ہیں پس اگر اس حالت میں فروخت کیے تو شیخ الاسلام نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور قدوری و اسبیجابی نے کہا کہ جائز ہے اور اس طرف امام محمدؒ نے باب العشر والخراج میں اشارہ کیا اور یہی صحیح ہے اور دوم یہ کہ قابل انتفاع ہو جانے کے بعد فروخت کیے مگر ہنوز اُن کی بڑھا ور پوری نہیں ہوئی تو بیع جائز ہے بشرطیکہ اُن کو توڑ لینا قرار پایا یا بیع مطلقاً ہو اور اگر یہ شرط کی کہ درخت پر چھوڑے گا تو بیع فاسد ہے کیونکہ یہ شرط خلاف عقد ہے اور اس میں مشتری کا نفع ہے۔ تیسری صورت یہ کہ اُن کے بڑھا اور پوری ہونے کے بعد اُن کو فروخت کیا تو سب کے نزدیک بیع جائز ہے۔ جبکہ بیع مطلق ہو یا توڑ لینے کی شرط ہو اور اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط ہو تو قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی ابوحنیفہؒ و ابو یوسف کا قول ہے اور استحساناً جائز ہے اور یہی امام محمد و امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ پس پھل ظاہر نہ ہونے سے پہلے بیع بالاجماع باطل ہے جیسے آم کا باغ صرف مور آنے پر فروخت کرنا اور بعد پھل ظاہر ہونے کے قدوری نے اُن کا بیان اس طرح شروع کیا کہ جب پھل ظاہر ہو گئے تو خواہ قابل انتفاع ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ اُن کی بیع بدوں درخت پر چھوڑنے کی شرط کے مطلقاً جائز ہے۔ لانہ مال متقوم امالکونہ منتفعابہ فی الحال اوفی الثانی وقد قیل لایجوز قبل ان یبدو صلاحھا والاول اصح۔ اس واسطے کہ یہ قیمت دار مال ہے خواہ اس وجہ سے کہ فی الحال اس سے انتفاع ہو سکتا ہے یا ثانی الحال اُس سے انتفاع ہو گا یعنی جبکہ اُس کی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی کہا گیا کہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے اسکی بیع نہیں جائز ہے مگر قول اول اصح ہے۔

---

[1] قولہ مطلقاً خریدنا یعنی بدوں اس شرط کے کہ ان کو درخت پر چھوڑے گا۔ پس بائع کو اختیار ہو گا کہ توڑنے کا مطالبہ کرے۔ ۱۲ م

ف پھر یہ بیع جائز ہونا اُس وقت کہ بیع مطلقاً ہو یا یہ شرط ہو کہ مُشتری اُن کو توڑ لے گا۔ وعلی المشتری قطعہا فی الحال تفریغاً لملک البائع وہٰذا اذا اشتراہا مطلقاً او بشرط القطع۔ اور مشتری پر واجب ہے کہ ان پھلوں کو فی الحال توڑ لے تاکہ بایع کی ملکیت فارغ ہو جاوے اور یہ حکم اُس وقت ہُوا کہ اُس نے پھلوں کو مطلقاً یا توڑ لینے کی شرط پر خریدا۔ وان شرط ترکہا علی النخیل فسد البیع لانہ شرط لا یقتضیہ العقد وہو شغل ملک الغیر اوہو صفقۃ وہو اعارۃ واجارۃ فی بیع۔ اور اگر مشتری نے یہ شرط کی کہ اُن کو درختوں پر چھوڑے گا تو بیع فاسد ہے کیونکہ یہ شرط ہے کہ جس کو عقد بیع مقتضی نہیں ہے یعنی اس میں ایک فساد ہے اور وہ غیر کی ملکیت کا مشغول رکھنا یا ایک صفقہ میں دوسرا صفقہ ہونا اور وہ بیع میں عاریت یا اجارہ ہے۔ ف یعنی عقد بیع اس کو مقتضی نہیں ہے کہ بایع یا مشتری پر کوئی نقصان بھی لازم آوے حالانکہ یہاں مشتری کی شرط مذکور سے یہ لازم آتا ہے کہ بائع کے درخت مشتری کے پھلوں سے گھرے رہیں یا یہ لازم آتا ہے کہ عقد بیع کیساتھ عقد عاریت ہو یعنی بایع اپنے درخت مشتری کو پھلوں کے پکنے تک مانگے دے یا اُجرت پر دے حالانکہ ایک عقد میں دوسرا عقد داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ وکذا بیع الزرع بشرط الترک لما قلنا۔ اور اس طرح زراعت کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اُس کو زمین میں لگی رکھے گا فاسد ہے اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ ف یعنی بایع کی ملکیت مشتری کی زراعت میں پھنسی رہے گی یا عقد بیع میں زمین مانگے دینا یا اجارہ داخل ہوگا۔ پھر یہ اُس وقت کہ یہ پھل ظاہر ہو کر کام کے قابل ہو گئے ہوں مگر اُن کی بڑھا در پوری نہ ہوئی ہو۔ وکذا اذا تناہی عظمہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لما قلنا واستحسنہ محمد رح للعادۃ بخلاف ما اذا لم یتناہ عظمہا لانہ شرط فیہ الجزء المعدوم وہو الذی یزید بمعنی من الارض او الشجر۔ اور اسی طرح اگر ان پھلوں کی بڑھا در پوری ہوگئی تو بھی چھوڑنے کی شرط سے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع فاسد ہوگی اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے یعنی یہ شرط خلاف مقتضاء عقد ہے اور امام محمدؒ نے اِس کو بوجہ لوگوں کی عادت کے استحساناً جائز رکھا یعنی لوگوں کا عمل بلا انکار جاری ہے (اور اسی پر فتوےٰ ہے۔ الاسرار۔ ک۔) بخلاف اُس صورت کے کہ جب پھلوں کی بڑھا در نہ ہوئی تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں جزو معدوم کی شرط ہے اور یہ وہ جزو ہے جو زمین یا درخت کی قوت سے بڑھے گا۔ ف حالانکہ یہ بیع کے بعد بائع کے ملک سے پیدا ہوگا تو اُس نے موجود کے ساتھ معدوم کو ملا کر خریدا ایس نہیں جائز ہے اور جب بڑھا در پوری ہوگئی تو کوئی جزو معدوم نہیں رہا۔

باذن البائع طاب لہ الفضل وان ترکہا بغیر اذنہ تصدق بما زاد فی ذاتہ لحصولہ بجہۃ محظورۃ وان ترکہا بعد ما تناہی عظمہا لم یتصدق بشئ لان ہذا تغیر حالۃ لا تحقق زیادۃ۔ اور اگر اُس نے پھلوں کو مطلقاً خریدا پھر بایع کی اجازت سے اُن کو درختوں پر چھوڑا تو جو کچھ بڑھا در یا زیادتی ہو وہ مشتری کو حلال ہوگی اور اگر بغیر اجازت بائع کے پھلوں کو درختوں پر چھوڑا ہو تو جو کچھ پھلوں کی ذات میں بڑھا در ہو تو کچھ صدقہ کر دے گا کیونکہ یہ بوجہ ممنوع حاصل ہوئی ہے اور اگر اُن کی بڑھا در پوری ہونے کے بعد بلا اجازت اُن کو چھوڑا ہو تو کچھ صدقہ نہیں کرے گا کیونکہ یہ حالت کا تغیر ہے اور کوئی زیادتی نہیں ہے۔ ف یعنی بڑھا در پوری ہونے کے بعد صرف خامی سے پختگی آ گئی اور یہ حالت کا تغیر ہے نہ جسم میں زیادتی پس کچھ صدقہ نہیں کرے گا۔ وان اشتراہا مطلقاً وترکہا علی النخیل وقد استاجر النخیل الی وقت

الادراك طاب له الفضل لان الاجارة باطلة لعدم التعارف والحاجة فبقی الاذن معتبرا بخلاف ما اذا اشتری الزرع واستاجر الارض الی ان یدرك وترکه حیث لا یطیب له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة فاورثت خبثا۔ اور اگر مشتری نے ان پھلوں کو مطلقاً خرید ا یعنی چھوڑنے کی شرط نہیں کی مگر اُن کو درختوں پر چھوڑا اس حال سے کہ پکنے تک درختوں کو اجارہ لے لیا تو جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہو وہ اس وجہ سے مشتری کو حلال ہو جائے گی کہ یہ اجارہ باطل ہے. کیونکہ اسکا رواج نہیں اور کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو صرف بائع کی اجازت معتبر ہوئی یعنے اجارہ بیکار ہوا بخلاف اس کے اگر کھیتی اس طرح خریدی اور زمین کو اسکی پختہ ہونے تک اجارہ لیا تو بڑھا اور زیادتی مشتری کو حلال نہ ہوگی کیونکہ یہ اجارہ اگرچہ متعارف ہے مگر یہاں فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے تو اس سے نجاست پیدا ہو گئی۔

ف۔ خلاصہ یہ کہ پھلوں کے واسطے درختوں کے اجارہ لینے میں اور کھیتی کے واسطے کھیت اجارہ لینے میں فرق ہے چنانچہ جس نے کوئی کھیت اجارہ لیا ہو پھر اجارہ کی مدت ایسے حال میں تمام ہوئی کہ اُس میں مستاجر کی کچی کھیتی لگی ہے تو دونوں کا لحاظ کر کے کھیتی پکنے تک زمین اُجرت پر دلوائی جائیگی تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے مگر جب کسی نے کچی زراعت خریدی اور کھیت اجارہ لیا تو یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے اور بخلاف اس کے اگر پھلوں کے واسطے درخت اجارہ لیا تو یہ اجارہ رائج نہیں پس اُجرت واجب نہ ہوگی ولیکن مالک کی اجازت موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ مالک کی اجازت سے درختوں پر پھل چھوڑے پس جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہو مشتری کو حلال ہے۔ ولو اشتراها مطلقا فاثمرت ثمرا آخر قبل القبض فسد البیع لانه لا یمکنه تسلیم المبیع لتعذر التمییز ولو اثمرت بعد القبض یشترکان فیه للاختلاط والقول قول المشتری فی مقداره لانه فی یده وکذا فی الباذنجان والبطیخ والمخلص ان یشتری الاصول لیحصل الزیادة علی ملکه۔ اور اگر اُس نے پھلوں کو مطلقاً خریدا یعنے درختوں پر چھوڑنے کی شرط نہ تھی پھر قبضے سے پہلے درختوں میں دوسرے پھل آ گئے تو بیع فاسد ہو گئی کیونکہ مبیع سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ جو پھل مبیع ہیں اور جو پھل نئے آئے ہیں اُن میں تمیز کرنا محال ہے اور اگر قبضے کے بعد نئے پھل آئے ہوں تو بائع و مشتری کل پھلوں میں باہم شریک ہو جائیں گے کیونکہ بغیر ان کے ملانے کے پھل مختلط ہو گئے ہیں اور زائد پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہوگا کیونکہ پھل اُسی کے قبضے میں ہیں یہی حکم بینگن و خربزہ میں ہے اور چھٹکارے کی صورت یہ ہے کہ درختوں کو خرید لے تاکہ جو زیادتی حاصل ہوئی وہ مشتری کے ملک پر ہو۔ ف یعنی بینگن و خربزہ میں بھی نئی بتیاں نکل آتی ہیں پس اگر مشتری کے قبضے سے پہلے نکل آئیں تو بیع فاسد ہو جائے گی اور اگر بعد قبضے کے نکلیں تو مشتری و بائع باہم شریک ہو جائینگے مگر نئے پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہوگا پھر چونکہ اکثر پھلوں میں یہ معاملہ پیش آتا ہے اور اسکی پریشانی ظاہر ہے تو چھٹکارے کے واسطے عمدہ حیلہ یہ ہے کہ جو کچھ پھلوں کے دام ٹھہرائے ہیں اُن پر درختوں کے دام بھی بڑھا کر مع درختوں کے خریدے تاکہ جو نئے پھل آویں وہ مشتری کی ملک پر آویں پھر پھل تمام ہو جانے کے بعد درختوں کو اُسی قیمت پر جتنے کو خریدے ہیں بائع کے ہاتھ فروخت کر دے لیکن یہ جب ہی ممکن ہے کہ بائع کو مشتری کی طرف سے اطمینان ہو کہ وہ اُسی قیمت پر مجھے واپس دے گا اور بینگن و خربزہ کی صورت میں مع درخت بیچنا ہماری دیار میں معمول ہے۔ کیونکہ یہاں ان کے درخت باقی نہیں رکھے

جاتے ہیں۔ م۔ قال یجوزان یبیع ثمرۃ و یستثنی منہا ارطالا معلومۃ خلافا لمالک رح۔ اگر پھل فروخت کرے اور اُس میں چند رطل معلومہ کو مستثنیٰ کرے تو جائز نہیں ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے۔
ف یعنی مثلاً کہے کہ میں نے اس باغ کے پھل فروخت کیے سوائے ایک من کے یا اِس باغ کے آم فروخت کیے سوائے ایک ہزار آم کے تو یہ نہیں جائز ہے۔ لان الباقی بعد الاستثناء مجہول بخلاف ما اذا باع و استثنی نخلا معنیا لان الباقی معلوم بالمشاہدۃ قال رض قالوا ھٰذا روایۃ الحسن وھو قول الطحاوی۔ ہ کیونکہ استثنا کے بعد جو کچھ باقی رہا وہ مجہول ہے بخلاف اس کے اگر باغ فروخت کیا اور اُس میں سے ایک درخت مستثنیٰ کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جو کچھ باقی رہا وہ مشاہدہ سے معلوم ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی طحاوی کا قول ہے ف اور یہی شافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے اور حاصل یہ کہ جب باغ کے پچاس درختوں میں سے ایک یا دو درخت معین مستثنیٰ کئے تو اِنکے سوائے باقی درخت معلوم ہیں اور اگر پھلوں میں سے استثناء کیا تو یہ نہیں معلوم کہ اس سے زیادہ پھل ہوں گے یا نہیں اور اگر ہوں تو اُنکی کوئی مقدار معلوم نہیں اور نہ وہ اشارہ سے معین ہے تو مجہول ہونے کی وجہ سے بیع نہیں جائز ہے یہ روایت تو ادر حسن میں مصرح ہے۔ اما علی ظاہر الروایۃ ینبغی ان یجوز لان الاصل ان مایجوز ایراد العقد علیہ بانفرادہ یجوز استثناءہ من العقد و بیع قفیز من صبرۃ جائز فکذا استثناءہ۔ اور ظاہر الروایۃ پر جائز ہونا چاہیئے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں اصل یہ ہے کہ جس پر تنہا عقد جائز ہے تو عقد سے اُس کا استثنا کرنا بھی جائز ہے اور ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہے تو ڈھیری کی بیع سے ایک قفیز کا استثنا کرنا بھی جائز ہے۔ بخلاف استثناء الحمل واطراف الحیوان لانہ لایجوز بیعہ فکذا استثناءہ۔ برخلاف حمل کو مستثنیٰ کرنے یا حیوان کے اعضاء کو مستثنیٰ کرنے کے کہ یہ نہیں جائز ہے، کیونکہ حمل یا عضو کی بیع تنہا نہیں جائز ہے تو اسکا استثنا بھی نہیں جائز ہے۔
ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ دُنبہ سوائے اس کی دست یا چکتی کے فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مصرح نہیں ہے بلکہ اُس سے جواز نکلتا ہے لیکن جائز نہ ہونا ابوحنیفہ کے قول پر زیادہ موافق قیاس ہے۔ مف۔ و یجوز بیع الحنطۃ فی سنبلہا والباقلی فی قشرہ وکذا الارز والسمسم وقال الشافعی رح لایجوز بیع الباقلی الاخضر وکذا الجوز واللوز والفستق فی قشرہ الاول عندہٗ ولہ فی بیع السنبلۃ قولان وعندنا یجوز ذٰلک کلہ۔ اور گیہوں جو اپنی بالی میں موجود ہیں اور باقلا جو اپنی چھلی میں موجود ہے اُن کا بیچنا جائز ہے اور یہی حال چاولوں و تل کا ہے۔ یعنے ان کی بیع بھی جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ سبز باقلا کی بیع نہیں جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم بادام اور پستہ و اخروٹ کا ہے جو موٹے چھلکے میں ہو یعنی انکی بیع بھی جائز نہیں ہے (اور بادام وغیرہ پر جو رقیق چھلی ہوتی ہے وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے۔ ع)۔ اور بالیوں میں گیہوں بیچنے کے بارے میں شافعیؒ کے دو قول ہیں (ایک میں جائز اور یہی بہت سے شافعیہ کا قول ہے اور دوسرے منصوص روایت میں نہیں جائز ہے۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع) اور ہمارے نزدیک یہ سب جائز ہیں۔ لہ ان المعقود علیہ مستور بما لامنفعۃ لہ فیہ فاشبہ تراب الصاغۃ بیع بجنسہ۔ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا وہ ایسی چیز کے اندر مستور ہے جس میں کچھ منفعت نہیں تو سناروں کی راکھ کے مشابہ ہوگئی جبکہ اپنی جنس کے عوض بیچی جاوے یعنی سناروں کی راکھ

سونے کے ریزے یا چاندی کے ریزے ہوتے ہیں پس اگر سونے کی راکھ کو سونے کے عوض خریدے یا چاندی کی راکھ کو عوض خریدے تو نہیں جائز ہے کیونکہ راکھ کے اندر شاید سونا یا چاندی کچھ نہ ہو کیونکہ وہ مخفی ہے اسی طرح بالیوں یا چھلکے کے اندر گیہوں و باقلاء و مغز بادام وغیرہ مخفی ہے اور ان کے اوپر جو چھلکا ہے وہ بیفائدہ ہے تو حبوب یا مغز ایسی چیز کے اندر مخفی ہوا جو بے فائدہ ہے جیسے سناروں کی راکھ کے اندر ریزے مخفی ہوتے ہیں پس جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکے کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر سے منع فرمایا۔ رواہ ابوحنیفہ ومسلم۔ اور بیع الغرر ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مبیع موجود ہونے میں دھوکا ہو یعنی شاید ہاتھ آوے یا نہ آوے۔

چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ مت خرید و ایسی مچھلی جو پانی میں ہے کیونکہ یہ غرر ہے رواہ احمد والدار قطنی والبیہقی۔ ولنا ما روی عن النبی علیہ السلام انہ نہی عن بیع النخل حتی یزھی وعن بیع السنبل حتی یبیض ویامن العاھۃ۔ اور ہماری دلیل حدیث سے یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا درخت خرما بیچنے سے یہاں تک کہ زرد یا سرخ ہو جاوے اور بالیاں بیچنے سے یہانتک کہ سفید پڑیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور حدیث انسؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگور کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ سیاہی پکڑے اور اناج کی بیع سے منع فرمایا یہانتک کہ دانہ سخت ہو جاوے۔ رواہ الترمذی وابن حبان، اور حدیث انسؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے ممانعت فرمائی یہاں تک کہ انکی صلاح ظاہر ہو اور نخل خرما کی بیع سے ممانعت فرمائی یہاں تک کہ زرد یا سرخ ہو جاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ بالیاں جب سفید ہو جائیں یا دانہ جب سخت پڑ جائے تو بیع جائز ہے پھر اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسی جنس کے اناج سے خریدے مثلاً گیہوں کا کھیت بعوض گیہوں کے خریدا تو اس میں بیاج کا احتمال ہے حتی کہ بالیوں کے گیہوں سے گیہوں جو دیتا ہے قطعاً زائد ہونا شرط ہے تاکہ جس قدر گیہوں بالیوں میں سے نکلیں انکے برابر ان گیہوں میں سے مقابل ہوں اور جو زائد ہیں وہ بھوسے کے مقابلے میں ہیں اور اگر یہ گیہوں کم ہونگے تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ گیہوں کے عوض زائد گیہوں لینا بیاج ہے اور دوسری صورت یہ کہ بالیوں کے گیہوں بعوض دوسری جنس مانند جو و چنا وغیرہ یا بعوض نقد خریدے تو جائز ہے اور یہی یہاں مراد ہے اس لیے کہ حدیث میں بالیوں کا اناج خریدنے کی ممانعت ہے۔ ولانہ حب منتفع بہ فیجوز بیعہ فی سنبلہ کالشعیر والجامع کونہ مالا متقوما۔ اور اس دلیل سے کہ گیہوں بھی ایک ایسا اناج ہے جس سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو اسکی بیع بھی اپنی بالیوں میں جائز ہے۔ ——————— جیسے جو کی بیع اپنی بالیوں میں بالاتفاق جائز ہے اور قیاس کی علت جامع یہ ہے کہ گیہوں و جو ہر ایک قیمتی مال ہے۔ ف پس دونوں کا حکم بھی یکساں ہے۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ وہ بیع الغرر نہیں ہے ورنہ اجازت نہ ہوتی جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا پس اس میں دھوکا نہیں اور جب غیر جنس کے عوض بالیاں خریدی گئیں تو بیاج کا احتمال بھی نہیں ہے۔ بخلاف تراب الصاغۃ لانہ انما لایجوز بیعہ بجنسہ لاحتمال الربوا حتی لو باعہ بخلاف جنسہ جاز وفی مسألتنا لو باعہ بجنسہ لا یجوز ایضا لشبہۃ الربوا لانہ لایدری قدرہما فی السنابل۔ بخلاف سناروں کی راکھ کے کیونکہ سونے یا چاندی جس چیز کی راکھ ہے اس کی بیع اپنی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض صرف اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ اس میں بیاج کا احتمال ہے حتی کہ اگر اس راکھ کو خلاف جنس کے عوض بیچے تو

جائز ہے (پس عدم جواز بوجہ معقود علیہ مخفی ہونے کے نہیں ہے جیسا امام شافعیؒ نے گمان فرمایا بلکہ بیاج کے احتمال سے ہے) چنانچہ ہمارے اس مسئلہ میں یعنی بالیوں میں گیہوں خریدنے میں اگر ان کو اسی جنس کے عوض خریدے یعنی گیہوں دیکر خریدنا چاہے تو بھی بیاج کے شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے کیونکہ بالیوں کے گیہوں کی مقدار نہیں معلوم ہے۔

ف۔ حالانکہ گیہوں وغیرہ جن چیزوں میں بیاج جاری ہوتا ہے اُن میں دونوں عوض کا باہم برابر ہونا شرط ہے پس امام شافعیؒ کا قیاس بھی مرتفع ہوگیا۔ اگر کہا جاوے کہ جس حدیث سے تم نے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نخل خرما کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ وہ زرد یا سُرخ ہو جائے اور بالیوں کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ بالیاں سفید پڑ جائیں۔ رواہ مسلم۔ حالانکہ اس کے اول جملہ پر تم عمل نہیں کرتے ہو یعنے نخل خرما کی بیع قبل سُرخی یا زردی کے جائز کہتے ہو۔ جواب یہ ہے کہ ہم برابر اس پر عمل کرتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک معنے یہ ہیں کہ آپؐ نے نخل خرما کی بیع سے منع فرمایا اس شرط پر کہ یہ پھل درخت پر چھوڑے جاویں یہاں تک کہ زرد یا سُرخ ہو جاویں یعنے کوئی تم میں سے درخت خرما اس شرط پر فروخت نہ کرے کہ مشتری یہ پھل درخت پر چھوڑے گا یہاں تک کہ زرد یا سُرخ ہو جاویں گے۔ مف۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ ظاہر سیاق سے خلاف ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ممانعت بطور ارشاد ہو کیونکہ تیار ہو جانے کے بعد اُس میں آفت سے مشتری کا نقصان نہ ہوگا۔ اس واسطے بالیوں میں بھی آفت سے محفوظ ہو جانا مروی ہے۔ م۔ اگر کہا جائے کہ اگر معین روئی میں سے اُسکے بنول فروخت کیے یا معین چھواروں میں سے اُس کی گٹھلیاں فروخت کیں یعنی کہا کہ جو کچھ بنول اس روئی میں ہیں یا جو گٹھلیاں ان چھواروں میں ہیں میں نے فروخت کیں اور یہ بالاتفاق نہیں جائز ہے تو اُن بالیوں کے گیہوں بیچنا کیوں جائز ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں کہا جاتا ہے کہ یہ چھوارے یا روئی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا کہ اِن چھواروں میں یہ گٹھلیاں یا روئی میں یہ بنول ہیں پس عرف میں بنول و گٹھلیوں کو معدوم شمار کرتے ہیں اور گیہوں کو کہتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں اور یہ اخروٹ یا یہ بادام ہیں یعنے چھلکوں کا شمار نہیں کرتے تو دونوں میں فرق ہوگیا اور اسی سے نکل آیا کہ تھنوں کے اندر جو دودھ یا بکری یا دُنبہ کے اندر جو گوشت و چربی و چکتی و پایہ و کھال ہے ان کی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ عرف میں تھن یا بکری کہلاتی ہے اور یوں نہیں کہتے کہ یہ دودھ اپنے تھن میں یا یہ چربی اپنی بکری میں ہے اور اس طرح آٹا جو گیہوں کے اندر ہے اور روغن جو زیتون کے اندر ہے۔ اور شیرہ جو انگور کے اندر ہے اور اس کے مانند چیزوں کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ مف۔ بخلاف اس کے یہ بولتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں تو ان کی بیع جائز ہے اور جب بیع جائز ہوئی تو دلیل اس امر کو مقتضی ہے کہ جب بالیوں سے گیہوں یا باقلا یا چاول نکالے جاویں یا چھلکے میں سے اخروٹ و مغز و بادام وغیرہ نکالے جاویں تو مشتری کو اختیار حاصل ہو کیونکہ اُس نے پہلے نہیں دیکھا تھا۔ کما فی الفتح۔ لیکن اخروٹ و بادام وغیرہ میں یہ حکم مشکل ہے پس یہ اختیار ایسی چیزوں میں ہو سکتا ہے جو نکالنے کے بعد ناقص نہ ہوں۔ اور نار یل میں یہ عرف جاری ہے کہ اگر ناکارہ نکلے تو مشتری کو اختیار رہتا ہے اور باب خیار الرویۃ میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔ م۔

ایک شخص نے سناروں کی راکھ بعوض کسی اسباب کے خریدی پس اگر راکھ میں سے سونا یا چاندی نکلا تو بیع جائز ہے اور اگر نہ نکلا تو نہیں جائز ہے۔ الولوالجی۔ اور جو کچھ نکلا تو اُس کے دیکھنے کے بعد مشتری کو اختیار ہے۔ کذا فی المبسوط۔ ع۔ ومن باع دارا دخل فی البیع مفاتیح اغلاقہا۔ اور جس شخص نے کوئی دار

فروخت کیا تو اُس کے کلیدان کی کنجیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ ف یعنی اُس کے دروازوں وجڑی ہوئی الماریوں میں جو کھٹکے ہیں اُن کی کنجیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ لانہ یدخل فیہ الاغلاق لانھا مرکبۃ فیھا للبقاء والمفتاح یدخل فی بیع الغلق من غیر تسمیۃ لانہ بمنزلۃ بعض منہ اذ لا ینتفع بہ بدونہ ۔ کیونکہ کلیدان بھی کھٹکے تو بیع میں داخل ہونے کے کیونکہ کھٹکے اسمیں باقی رکھنے کے واسطے جڑے ہوئے ہیں (یعنی جُدا کرنے کے واسطے نہیں ہیں) اور کھٹکے کی بیع میں اُس کی کنجی بغیر بیان کے داخل ہوگی کیونکہ کنجی بمنزلہ جزو کلیدان کے ہے اس لیے کہ بدون کنجی کے کلیدان سے انتفاع نہیں ہوسکتا۔ ف اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ کلیدان اُس کے دروازوں میں جڑے ہوں اور اوپر سے قفل ڈالے جاتے ہوں تو قفل وکنجی بدون بیان کے داخل نہ ہوگی۔ع۔ اس واسطے دُکانوں کی بیع میں اُن کے قفل داخل نہیں ہوتے کیونکہ وہ جڑے نہیں ہیں اور دکانوں کے تختے اگرچہ جُدا ہیں مگر عُرف میں بمنزلہ جڑے ہوئے دروازوں کے ہیں۔مف۔ اگر کہا جاوے کہ علیٰ ھذا گھر کی بیع میں اُس کا خاص راستہ بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ بدون راستے کے گھر سے انتفاع ممکن نہیں ہے جواب یہ کہ گھر خریدنے سے کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ اُسکی ملک کے ذریعہ سے اُس سے ملا ہُوا گھر بطور شفعہ لے لے حتیٰ کہ اگر اس گھر سے انتفاع ہی مقصود ہو تو خاص راستہ بھی بدون بیان کے داخل ہو جائے گا جیسے اجارہ وبٹوارہ وقف میں داخل ہو جاتا ہے۔ ف ع۔

(فرع) ایسی چیز خریدی جو جلد بگڑ جاتی ہے اور مشتری نے قبضہ نہ کیا بلکہ دام لا لے گیا اور غائب ہوگیا حتیٰ کہ چیز بگڑ جانے کا خوف ہے تو بائع کو اختیار رہو گا کہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے اور دوسرے مشتری کو خریدنا حلال ہے اگرچہ اسکو پہلی بیع کا حال معلوم ہو کیونکہ پہلا مشتری فسخ بیع پر بدلالت راضی ہوچکا اور چونکہ بازاروں میں یہ اکثر واقع ہوتا ہے لہٰذا اس کو یاد رکھنا چاہیے۔مف۔ قال واجرۃ الکیال وناقد الثمن علی البائع۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ناپنے والے اور ثمن پرکھنے والے کی اُجرت بائع کے ذمہ ہے ف یعنی اگر مبیع ایسی چیز ہو جو پیمانے سے ناپی جاتی ہے جیسے اناج وغیرہ تو مشتری کو ناپ دینے والے کی اُجرت بائع کے ذمہ ہے اور اس طرح جو دام مشتری نے ادا کیے اُسکی پرکھنے کی اُجرت بھی بائع کے ذمہ ہے۔ اما الکیل فلابد منہ للتسلیم وھو علی البائع ومعنی ھذا اذا بیع مکایلۃ وکذا اجرۃ الوزان والذراع والعداد واما النقد فالمذکور روایۃ ابن رستم عن محمدؒ لان النقد یکون بعد التسلیم الا تری انہ یکون بعد الوزن والبائع ھو المحتاج الیہ لیمیز ما تعلق بہ حقہ من غیرہ او لیعرف المعیب لیردہ وفی روایۃ ابن سماعۃ عنہ علی المشتری لانہ یحتاج الی تسلیم الجید المقدر والجودۃ تعرف بالنقد کما یعرف القدر بالوزن فیکون علیہ ۔ پس ناپنے میں دلیل یہ ہے کہ مشتری کو سپرد کرنے کے واسطے ناپنا ضرور ہے حالانکہ یہ بائع کے ذمہ ہے (تو ناپنے والے کی اُجرت بھی بائع کے ذمہ ہوئی) اور اس کے معنے یہ ہیں کہ جب وہ چیز پیمانے کے حساب سے بیچی گئی ہو یعنی تخمینہ سے ڈھیری نہ ہو اور اسی طرح وزن کرنے والے اور گزوں سے ناپنے والے اور شمار کرنے والے کی اُجرت بھی بائع کے ذمہ ہے (جبکہ وزن کرنے کی شرط پر یا گزوں سے ناپنے یا شمار کرنے کی شرط پر بیچی گئی ہو۔ (الکافی) اور ثمن پرکھنے کا بیان یہ ہے کہ جو حکم مذکور ہُوا یہ ابن رستم نے امام محمدؒ سے روایت کیا کیونکہ ثمن پرکھنا تو بائع کو سپرد کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ روپیہ تول دینے کے بعد ہوتا

ہے اور پرکھنے کی ضرورت بائع ہی کے واسطے ہے تاکہ بائع کھرے کو جس سے اُسکا حق متعلق ہے کھوٹے سے امتیاز کرے یا اس لیے کہ عیب دار کو پہچان کر مشتری کو پھیرے اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ ثمن پرکھنے کی اُجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ اُسی کو کھرے ٹھہرے ہوئے دام کے سُپرد کرنے کی ضرورت ہے اور کھرا ہونا اُس کے پرکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسے مقدار کا اندازہ اُس کے تولنے سے معلوم ہوتا ہے پس پرکھنے کی اُجرت مشتری کے ذمے ہوئی۔ ف۔ اگرچہ مشتری یہ دعویٰ کرے کہ میرے دام کھرے ہیں اور یہی صحیح ہے کہ پرکھنے کی اُجرت بہرحال مشتری کے ذمہ ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان الوجیز۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے ہو یہی صحیح ہے اور اگر بائع کے قبضے کے بعد ہو تو بائع پر ہے۔ السراج۔ قال واجرۃ وزان الثمن علی المشتری لما بینا انہ ھو المحتاج الی التسلیم الثمن و بالوزان تحقیق التسلیم۔ اور ثمن تولنے والے کی اُجرت مشتری کے ذمے ہے کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ ثمن سُپرد کرنے کی حاجت مشتری کو ہے اور سُپرد کرنا تولنے سے متحقق ہوگا۔ ف۔ تو تولنے والے کی اُجرت مشتری کے ذمے ہوئی یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ھ۔

واضح ہو کہ ثمن وزن کر کے دیا جاتا ہے اور برابر کے درہموں میں شمار سے بھی جائز ہے اور اناج وغیرہ پیمانہ کر کے دیا جاتا ہے مگر ہمارے یہاں وزن کرنے کا دستور ہے۔م۔ اور جو چیز اٹکل سے ڈھیری بیچی گئی حالانکہ وہ ناپنے کی چیز ہے ط۔ جیسے چھوارے و کشمش و اخروٹ و پیاز وغیرہ تو اُسکا گننا مشتری کے ذمے ہے اور روک ٹوک دُور کرنے سے مشتری اُس پر قابض ہو جائے گا اور اگر پیمانہ یا وزن شرط کیا گیا ہو تو یہ بائع کے ذمہ ہے مگر آنکہ بائع بیان کرے کہ یہ چیز اس قدر ہے لیکن صحیح مختار یہ ہے کہ وزن کرنا مطلقاً بائع کے ذمے ہے۔ الوجیز۔ قال ومن باع سلعۃ بثمن قیل للمشتری ادفع الثمن اولا لان حق المشتری تعین فی المبیع فیقدم دفع الثمن لتعیین حق البائع بالقبض لما انہ لا یتعین بالتعیین تحقیقا للمساواۃ۔ اور جس شخص نے کوئی اسباب بعوض ثمن یعنے درہم و دینار کے عوض بیچا تو مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ پہلے ثمن ادا کر کیونکہ مشتری کا حق تو مبیع میں متعین ہو گیا (کیونکہ وہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے۔) تو پہلے دام دینا مقدم کیا جائیگا تاکہ قبضے سے بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے کیونکہ ثمن ایسی چیز ہے کہ وہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا تاکہ دونوں میں مساوات متحقق ہو۔ قال ومن باع سلعۃ بسلعۃ او ثمنا بثمن قیل لھما سلما معا۔ اور جس نے اسباب کے عوض اسباب بیچا مثلاً گھوڑے کے عوض مکان بیچا یا ثمن بیچا مثلاً روپیہ کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں سے کہا جاوے گا کہ باہم ایک ساتھ سُپرد کرو۔ لاستوائھما فی التعیین وعدمہ فلا حاجۃ الی تقدیم احدھما فی الدفع۔ اس واسطے کہ دونوں عاقدین تعیین اور عدم تعیین میں برابر ہیں تو دینے میں کسی ایک کی تقدیم کرنے کی حاجت نہیں ہے۔

ف۔ یعنی درصورتیکہ گھوڑے کے عوض مکان بیچا تو دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہیں اور درصورتیکہ روپیہ کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں غیر متعین ہیں۔ پس دونوں صورتوں میں دونوں کا حق یکساں ہے۔م۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ مطلق عقد یعنی بلا شرط کے مقتضی ہوتا ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ جہاں موجود ہو وہیں اُس کو سُپرد کرنا چاہیے اور اس کو مقتضی نہیں ہے کہ جس جگہ عقد ہوا ہے وہاں سُپرد کرے یہی ظاہر مذہب ہے حتیٰ کہ اگر شہر میں گیہوں خریدنے کا عقد بیع ہوا حالانکہ گیہوں اُس وقت گاؤں میں موجود ہیں تو گاؤں

میں اُن کا سپرد کرنا واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اگر گیہوں جو بالیوں میں ہیں خرید کیے تو اُن کا کٹوا کر روندوا کر دانہ دانہ نکالنا اور مشتری کو سپرد کرنا سب بائع کے ذمے ہے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور اُسکا بھوسہ بائع کی ملک ہے۔ النہر۔ اور اگر پیمانے کے حساب سے گیہوں خریدے تو ناپنا بائع کے ذمے ہے اور مشتری کے برتن میں بھر دینا بھی بائع کے ذمے ہے اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سقا کی مشک میں پانی خریدا تو گھڑوں میں بھر جانا سقہ پر واجب ہے اور اسباب میں رواج کا اعتبار ہے۔ القاضی خان۔

اور واضح ہو کہ سپردگی صحیح ہونے میں تین باتیں ہیں، اوّل یہ کہ میں نے تیرے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کر دیا یعنی روک ٹوک اُٹھا دی۔ دوم یہ کہ مبیع مشتری کے حضور میں موجود ہو اس طرح کہ مشتری سے اپنا قبضہ کرنا ممکن ہو۔ بدوں اس کے کہ کوئی چیز روکنے والی ہو اور سوم یہ کہ علیحدہ ہو کسی غیر کے حق یا ملک سے مشغول نہ ہو۔ الاجناس۔ مف۔

اگر کوٹھری خریدی حالانکہ اُس میں کسی غیر کا اسباب ہے پس اُس نے کوٹھری مع اسباب پر قبضہ کرنے کی اجازت دی تو قبضہ صحیح ہے اور اسباب اس کے پاس ودیعت ہوگیا۔ اور ابو حنیفہ کہتے تھے کہ قبضہ یہ ہے کہ بائع کہے کہ میں نے تیرے اور مبیع کے درمیان روک اُٹھا دی اُس پر قبضہ کرلے اور مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کر لیا۔ مف۔ اور بیع جائز میں بالاتفاق روک ٹوک دُور کرنا قبضہ ہے۔ اور بیع فاسد میں بھی یہی صحیح ہے کہ یہ قبضہ ہے القاضی خان۔ بائع نے اپنے گھر میں روک ٹوک اُٹھادی تو امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ ایک شخص نے سرکہ خریدا جو بائع کے گھر میں اُس کے مٹکے میں ہے اور اُس نے مشتری سے تخلیہ کر دیا پھر مشتری نے مٹکے پر مُہر لگا کر بائع کے گھر میں چھوڑ دیا پھر اُس کے بعد وہ تلف ہوگیا تو مشتری کا مال تلف ہوا یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الصغریٰ۔

دار یعنی مکان پر قبضہ کرنے کے واسطے کنجی دے دینا کافی ہے جبکہ مشتری بلاکلفت کھول سکتا ہو ورنہ نہیں۔ مختار الفتاوے۔ اگرچہ مشتری اس مکان کی طرف نہ جاوے۔ القاضی خان۔ اگر کوٹھری میں کوئی کیلی یا وزنی چیز ہو اور اُس کو بحساب پیمانہ یا وزن کے فروخت کیا پھر مشتری کو کنجی دی اور کہا کہ میں نے تیرے اور اس چیز کے درمیان تخلیہ کر دیا اور ہنوز ناپ یا تول نہیں کیا تو بھی مشتری قابض ہوگیا۔ الظہیریا۔ کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کر کے تیرے ہاتھ سپرد کی پھر مشتری نے کہا کہ میں نے قبول کی تو سپرد کرنا صحیح نہ ہوا حتیٰ کہ بعد قبول مشتری کے سپرد کرے۔ المحیط۔ اگر غلام خرید کر کہا کہ میرے ساتھ چل اور وہ چلا تو یہ قبضہ ہے۔ القاضی خان۔ اس طرح اگر اپنے کام کو بھیجے تو یہ بھی قبضہ ہے مف۔ ایک مکان بیچا جو سامنے نہیں ہے اور کہا کہ میں نے تیرے سپرد کیا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا پس اگر دور ہو تو قبضہ نہیں ہے اور اگر قریب ہو تو قبضہ ہے۔ البحر۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہی صحیح ہے القاضی خان۔ اور قریب یہ ہے کہ اُس میں تالا دینے پر قادر ہو ورنہ بعید ہے۔ البحر۔ اس طرح اگر کوئی زمین خریدی پس اگر قریب ہو تو قبضہ ہے اور اگر بعید ہو تو قبضہ نہیں ہے۔ شمس الائمہ۔ حلوائی نے کہا کہ لوگ غفلت سے شہروں میں زمین خرید کر زبانی اکتفا کرتے ہیں۔ حالانکہ زمین دُور ہوتی ہے اور قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ مف۔

مشتری نے بائع کے گھر میں ایک غلام خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے روک دُور کر دیا تو قبضہ کرلے اور مشتری نے قبضے سے انکار کیا پھر وہ غلام مر گیا تو مشتری کا مال گیا۔ مختار الفتاوی۔ اگر درخت پر پھل بیچے اور اس طرح سپرد کیے تو مشتری قابض ہوگیا کیونکہ بائع کی ملک میں تصرف کرنے کے بغیر اُن کو توڑ سکتا ہے۔ البدائع۔ تیلی کو برتن دیا کہ اس میں تیل تول کر اپنے غلام یا میرے غلام کے ہاتھ بھیجد بھیجو پھر راستہ میں برتن ٹوٹ گیا تو بائع کا مال گیا اور اگر

کہا کہ اپنے غلام یا میرے غلام کو دیدیجیو تو مشتری کا مال گیا۔ المحیط۔ اگر بازار میں دہینڈی خرید کر حکم کیا کہ میرے گھر پہنچا دے یا بھوسہ یا لکڑی کا گٹھا خرید کر بائع کو یہی حکم کیا اور وہ راستے میں تلف ہوا تو بائع کا مال گیا۔ الخلاصہ۔ ایک گائے خریدی اور بائع سے کہا کہ اپنے گھر چل میں پیچھے آتا ہوں اور تجھ سے لے کر اپنے گھر لیجاؤں گا پھر وہ بائع کے یہاں مر گئی تو بائع کا مال گیا اور اگر بائع کے اصطبل میں سے کوئی جانور خریدا اور کہا کہ آج رات یہیں رہے کل میں لے جاؤں گا پھر وہ مر گیا تو بائع کا مال گیا اور اگر مشتری نے کہا کہ آج یہیں رہے اگر مر جائے تو میرا مال گیا تو بھی اس صورت میں بائع کا مال تلف ہوگا۔ القاضی خان۔ بائع نے اگر مبیع ایسے شخص کے پاس سپرد کی جو مشتری کے عیال میں سے ہے تو اس سے مشتری قابض نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ چیز تلف ہو جائے تو بائع کا مال تلف ہوا۔ منح القادر۔ اگر کوئی چیز خرید کر بائع کو کچھ دام دیئے اور کہا کہ باقی داموں کے واسطے یہ چیز تیرے پاس رہن ہے یا کہا کہ تیرے پاس ودیعت ہے تو یہ قبضہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر مشتری نے مبیع کو بائع کے قبضے میں تلف کر دیا یا اُسکو عیب دار کر دیا تو یہ مشتری کا قبضہ ہے اور اس طرح اگر بائع نے اس کے حکم سے ایسا کیا تو بھی قبضہ ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر مشتری نے بائع کو گیہوں پسوانے کا حکم دیا تو پیسنے سے قابض ہو گیا۔ اور آٹا مشتری کا ہے۔ البحر۔ اگر کوئی پرندہ خریدا جو کوٹھری میں ہے اور کہا کہ قبضہ کر لے اور ہنوز اُس نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ ہوا سے دروازہ کھُل گیا اور پرندہ اُڑ گیا تو بائع کا مال گیا اور معنے یہ ہیں کہ بغیر کسی چیز کی مدد کے مشتری پکڑ نہیں سکتا تھا۔ مف۔

باب خیار الشرط
یہ باب خیار شرط کے بیان میں ہے

خیار الشرط یہ ہے کہ بائع یا مشتری اپنی ایجاب یا قبول میں اپنے واسطے اختیار شرط کرے جسکو جاکر کہتے ہیں یعنی مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین روز تک اختیار ہے یا بائع کہے کہ میں نے اسکو اس شرط پر بیچا کہ مجھے تین روز تک اختیار ہے یا دونوں اپنے اپنے واسطے اختیار شرط کریں اور اسکا فائدہ یہ ہے کہ جس کے واسطے خیار ہوا اسکے حق میں بیع لازم نہیں ہوتی یہاں تک کہ مدت گذر جاوے یا وہ مدت کے اندر اپنا خیار ساقط کر کے بیع پوری کر دے اور اُسکو اختیار ہے کہ چاہے بیع توڑ دے۔ خیار الشرط جائز فی البیع للبائع والمشتری ولهما الخیار ثلثة ایام فما دونها۔ بیع میں خیار شرط بائع و مشتری دونوں کے واسطے جائز ہے پس دونوں کو تین دن یا اُس سے کم خیار ہوگا۔ ف۔ یعنی یہ خیار تین روز سے زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ تین دن تک یا اس سے کم جائز ہے اور بائع و مشتری دونوں کے واسطے جائز ہے۔ والاصل فیه ماروی ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاری رضی اللہ عنہ کان یغبن فی البیاعات فقال له النبی علیه السلام اذا بایعت فقل لاخلابة ولی الخیار ثلثة ایام۔ اور اصل اسباب میں وہ حدیث ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ اپنی خرید فروخت میں خسارہ اٹھاتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو بیع کیا کرے تو کہا کر کہ کچھ خلابت نہیں ہے اور مجھے تین روز اختیار ہے۔ ف۔ حبان بن منقذ کے سر میں صدمہ پہنچا تھا تو

اُن کی نگاہ ضعیف ہوگئی اور نظر میں خطا کرتے تھے اور صحیحین میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کا ذکر کیا گیا جو اپنی خرید وفروخت میں دھوکا کھاتے تھے تو آپؐ نے فرمایا کہ جب تو عقد بیع کرے تو کہا کر کہ خلابت نہیں ہے۔ ورواہ احمد والاربعہ۔ اور ابن العربیؒ نے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ واقعہ منقذ کا ہے اور نوویؒ نے کہا کہ اصح یہ کہ حبان ابن منقذ کا ہے اور بخاری کی تاریخ اوسط وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خرید میں دھوکہ کھاتے تھے بالجملہ تین دن کے واسطے بالاتفاق خیار ثابت ہوتا ہے۔ م ف۔ ع۔ ولا یجوز اکثر منها عند ابی حنیفة وھو قول زفر والشافعی رح۔ اور تین دن سے زیادہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی زفرؒ و شافعیؒ کا قول ہے۔

ف اور یہی قول صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ شافعی نے کہا کہ اصل یہ ہے کہ ایسا خیار فاسد ہو لیکن شرع میں تین روز کا خیار حبان ابن منقذ کے حق میں اور بیع مصرات وارد ہوا ہے۔ رواہ البیہقی۔ وقالا یجوز اذا سمی مدة معلومة لحدیث ابن عمرؓ انه اجاز الخیار الی شھرین ولان الخیار انما شرع للحاجة الی التروی لیندفع الغبن وقد تمس الحاجة الی الاکثر فصار کالتاجیل فی الثمن۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ تین دن سے زیادہ بھی جائز ہے جبکہ کوئی مدت معلوم ذکر کرلے۔ دلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ دو مہینے تک خیار جائز رکھا۔ (یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ع ف۔) اور اس دلیل سے غور وفکر کرنے کی ضرورت سے خیار شروع ہوا تاکہ خسارہ دفع ہو اور کبھی تین دن سے زیادہ کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ثمن کے واسطے میعاد مقرر کرنا۔ ف یعنی اگر ثمن اُدھار ہو تو تین دن یا زیادہ جس قدر مدت کی ضرورت ہو مقرر کرنا جائز ہے۔ اس طرح بیع میں جتنے دنوں غور وفکر کی ضرورت ہو باہمی رضامندی سے جائز ہے۔ ولابی حنیفة رح ان شرط الخیار یخالف مقتضی العقد وھو اللزوم وانما جوزناه بخلاف القیاس بما رویناه من النص فیقتصر علی المدة المذکورة فیه وانتفت الزیادة۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط کرنا مقتضائے عقد سے مخالف ہے اور مقتضائے عقد یہ کہ بیع لازم ہو اور برخلاف قیاس کے ہم نے خیار شرط کو بوجہ اُس حدیث کے جائز کیا جو اوپر روایت کی تو جو مدت اُس میں مذکور ہے اُسی پر اقتصار ہوگا اور اُس سے زیادہ منتفی ہوگی۔ ف پس اگر کسی نے چار روز خیار کی شرط لگائی تو بیع فاسد ہے چنانچہ یہی عبدالرزاق نے حدیث انسؓ سے مرفوع روایت کیا۔ الا انه اذا اجاز فی الثلث جاز عند ابی حنیفة رح خلافا لزفر ھو یقول انه انعقد فاسدا فلا ینقلب جائزا۔ لیکن اگر تین دن سے زیادہ کی شرط میں اُس نے تین ہی دن کے اندر بیع کی اجازت دیدی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور زفرؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ یہ بیع فاسد منعقد ہوئی تھی تو بدل کر جائز نہ ہو جائے گی۔ وله انه اسقط المفسد قبل تقرره فیعود جائزا کما اذا باع بالرقم واعلمه فی المجلس ولان الفساد باعتبار الیوم الرابع فاذا اجاز قبل ذلک لم یتصل المفسد بالعقد ولھذا قیل ان العقد یفسد بمضی جزء من الیوم الرابع وقیل ینعقد فاسدا ثم یرتفع الفساد بحذف الشرط وھذا علی الوجه الاول۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل دو وجہ پر ہے اوّل یہ کہ جو بات مفسد تھی اُس کو مستحکم ہو جانے سے پہلے اُس نے ساقط کردیا یعنی چوتھا روز ہنوز شروع نہیں ہوا تھا کہ اُس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہو جائے گا جیسے کسی نے تھان کو اُس کی رقم یعنے آنکھ پر بیچا پھر اُسی مجلس میں مشتری کو آگاہ کیا تو بیع جائز ہے حالانکہ آنکھ پر

بیچنا فاسد ہے جبکہ مشتری کو معلوم نہ ہو۔) اور وجہ دوم یہ کہ بیع کا فساد باعتبار چوتھے دن کے ہے پھر جب اس سے پہلے اُس نے اجازت دے دی تو فاسد کرنے والی چیز اس عقد سے لاحق نہیں ہوئی اور اس واسطے کہا گیا کہ چوتھے دن کا کوئی جزء گزرنے سے بھی عقد فاسد ہو جائے گا اور بعض نے فرمایا کہ پہلے عقد فاسد منعقد ہوا تھا پھر شرط دُور کرنے سے فساد دُور ہو گیا اور یہ قول بر بنا وجہ اوّل ہے۔ ف۔ یعنی وجہ اول تین مذکور ہے کہ جو چیز فاسد کرنے والی تھی اُس کے مستحکم ہونے سے پہلے اُس کو ساقط کر دیا تو بعض مشائخ نے خیال فرمایا کہ پہلے عقد فاسد ہوا تھا پھر شرط فاسد دُور کرنے سے ایجاب و قبول صحیح ہو گیا لیکن وجہ دوم اقویٰ ہے کما فی الظہیریہ والذخیرۃ۔م۔ مسئلہ۔

ولو اشتری علی انہ ان لم ینقد الثمن الی ثلثۃ ایام فلا بیع بینہما جاز والی اربعۃ ایام لایجوز عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یجوز الی اربعۃ ایام او اکثر فان نقد فی الثلث جاز فی قولہم جمیعا۔ اور اگر کسی نے اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دن تک ثمن ادا نہ کرے تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو یہ بیع جائز ہے اور اگر کہا کہ چار دن تک۔ تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ چار دن یا زیادہ تک جائز ہے۔ پھر اگر مشتری نے تین دن کے اندر ثمن ادا کر دیا تو بالاتفاق سب کے نزدیک بیع جائز ہو گئی۔ ف۔ اس کلام کو ملحق کیا شرط خیار کے ساتھ لہٰذا فرمایا۔

والاصل فیہ ان ھذا فی معنی اشتراط الخیار اذ الحاجۃ مست الی الانفساخ عند عدم النقد تحرزا عن المماطلۃ فی الفسخ فیکون ملحقا بہ وقد مر ابوحنیفۃ علی اصلہ فی الملحق بہ ونفی الزیادۃ علی الثلث وکذا محمد فی تجویز الزیادۃ وابو یوسف اخذ فی الاصل بالاثر وفی ھذا بالقیاس وفی ھذہ المسألۃ قیاس آخر والیہ مال زفر وھو انہ بیع شرط فیہ اقالۃ فاسدۃ لتعلقہا بالشرط واشتراط الصحیح منہما فیہ مفسد للعقد فاشتراط الفاسد اولی ووجہ الاستحسان ما بینا۔

اور اصل حکم میں یہ ہے کہ جو اس مسئلہ میں مذکور ہے یہ شرط خیار کے معنی میں ہے کیونکہ جب مشتری ثمن ادا نہ کرے تو اُس وقت عقد توڑنے کی حاجت ہوئی تاکہ عقد ٹوٹنے میں دیر ہونے سے بچاؤ ہو تو یہ بھی خیار شرط کے ساتھ ملحق ہوا پھر ابوحنیفہؒ اس میں بھی اُس اصل پر رہے جو خیار شرط میں لی ہے اور تین روز سے زیادہ کی نفی فرمائی اور اس طرح امام محمدؒ بھی اپنی شرط کی اصل پر قائم رہے تین روز سے کہ زیادہ کو بھی جائز رکھا اور ابو یوسفؒ نے اصل یعنی خیار شرط میں تو حدیث ابن عمرؓ کے موافق اختیار کیا اور اس الحاق مسئلہ میں، قیاس کو اختیار کیا یعنی امام محمدؒ کی موافقت کی اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ایک دوسرا قیاس بھی ہے اور اُسی طرف زفر رحمہ اللہ گئے ہیں (اور یہی قول مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ ہے) اور وہ یہ ہے کہ اس بیع میں ایک اقالہ فاسدہ شرط کیا گیا کیونکہ اقالہ متعلق بشرط ہے (یعنی اگر دام نہ دوں اس مدت میں تو ہم دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کو اقالہ کیا پس یہ اقالہ دام نہ دینے کی شرط پر ہے۔) اور حال یہ ہے کہ بیع میں صحیح اقالہ کی شرط لگانا عقد بیع کا مفسد ہے تو فاسد اقالہ کی شرط لگانا بدرجہ اولیٰ مفسد ہے (لیکن امام ابوحنیفہؒ و صاحبین نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کیا) اور وجہ استحسان وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی کبھی مشتری کوئی چیز خریدتا ہے اور دام دینے میں تاخیر کرتا ہے پس اگر نالش و مخاصمہ کیا جاوے تو فسخ بیع میں تاخیر ہوئی اور بسا اوقات مبیع کی فروخت کا وقت نکل جاتا ہے تو ضرورت ہوئی کہ ایسی کوئی قید لگائی جاوے جس سے بدون تاخیر کے فسخ ہو سکے پس ہم نے شرط خیار کی نظیر پائی جس میں تین روز تک کے واسطے شرط

جائز ہے تو اسی کے ساتھ اس صورت کو لاحق کیا اس طرح کہ بائع کہے کہ اگر تو نے مجھے تین روز تک میں دام ادا نہ کیے تو میرے تیرے درمیان بیع نہیں ہے یا مشتری اپنی طرف سے کہے پس بغیر تاخیر کے دام ادا کرنے میں بیع فسخ ہوگی اور اگر کہا کہ اگر تو نے چار روز تک ادا نہ کئے تو ہمارے تیرے درمیان بیع نہیں ہے تو یہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے خیار شرط تین روز سے زیادہ جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے ۔ اور امام ابو یوسف کا قول موافق قول محمد ہونا چاہیئے تھا کیونکہ خیار شرط ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تین روز سے زیادہ جائز ہے لیکن یہاں ابو یوسفؒ نے قیاس پر عمل کیا یعنے بیع میں شرط کرنا خلاف قیاس ہے تو سوائے تین روز کے نہیں جائز ہے اور آئندہ تین روز کے واسطے خیار تعیین کی حدیث جو آئندہ آوے گی حجت قرار دی ۔ اور شرح مجمع میں ہے کہ اصح یہ کہ ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے کمافی الفتح ۔

خیار شرط ہمارے نزدیک سوائے بائع و مشتری کے اجنبی کے واسطے بھی جائز ہے ۔ القاضی خان ۔ مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی کہ میرے باپ یا زید کے واسطے تین روز تک اختیار ہے اور حاصل یہ ہے کہ تین دن تک جائز اس شرط پر خریدا کہ اگر فلاں شخص پسند کرے گا تو لوں گا ورنہ واپس کر دوں گا ۔ م ۔ اور یہ خیار ہمارے نزدیک فسخ کے واسطے موضوع ہے اور اجازت کے واسطے نہیں ہے پھر جب مدت گذرنے سے فسخ جاتا رہا تو عقد پورا ہو گیا ۔ السراج ۔ اگر کہا کہ مجھے اختیار ہے یا چند روز اختیار ہے یا ہمیشہ اختیار ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے ۔ العتابیہ ۔ اگر تین روز سے زیادہ یا ہمیشہ خیار کی شرط کی حتیٰ کہ عقد فاسد ہوا پھر تین دن کے اندر اُس نے اجازت دیدی یا مر گیا یا مبیع مر گیا مثلاً غلام تھا یا مشتری نے اُسکو آزاد کر دیا یا ایسی کوئی بات کی جس سے عقد لازم ہو جاتا ہے تو وہی عقد جائز ہو جائے گا ۔ محیط السرخسی ۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر مشائخ عراق نے کہا کہ پہلے یہ عقد فاسد تھا پھر صحیح ہو گیا اور کہا گیا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ اور مشائخ خراسان و ماوراء النہر کے نزدیک ابتداء میں موقوف تھا اور یہی اوجہ ہے ۔ مف ۔

اگر مشتری کے ہاتھ دس درہم کو ایک کپڑا بیچا پھر بائع نے کہا کہ تجھ پر میرے دس درہم یا کپڑا ہے تو امام محمدؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ خیار شرط ہے ۔ المحیط ۔ خیار شرط جس طرح بیع صحیح میں ثابت ہوتا ہے ایسے ہی بیع فاسد میں بھی ثابت ہوتا ہے ۔ چنانچہ اگر ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض ایک غلام بیچا اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک خیار ہے پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کر کے آزاد کر دیا تو اُس کا آزاد کرنا مطلقاً جائز ہوگا ۔ الصغریٰ ۔ اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین دن تک دام نہ دیئے تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں ۔ اور اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں ۔ اوّل یہ کہ وقت بالکل بیان نہ کیا مثلاً کہا اس شرط پر کہ اگر تو نے ثمن نہ دیا تو میرے و تیرے درمیان بیع نہیں ہے یا وقت مجہول بیان کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تو نے چند روز ثمن نہ دیا تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے ۔ سوم یہ کہ وقت معلوم بیان کیا پس اگر تین روز یا کم ہوں تو امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہے ۔ المحیط ۔ پھر اگر تین دن کے اندر دام دے دیئے تو بالاتفاق بیع جائز ہو گئی اور اگر تین دن کے اندر دام دینے سے پہلے یہ غلام آزاد کر دیا تو آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا کیونکہ یہ بیع بمنزلہ مشتری کے واسطے خیار دینے کے ہے اور اگر تین دن گذر گئے اور دام نہ دیئے تو صحیح یہ کہ بیع فاسد ہوگی اور فسخ نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر تین دن کے بعد غلام آزاد کیا تو آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا بشرطیکہ مشتری کے قبضے میں غلام ہو اور مشتری پر اُسکی قیمت لازم ہوگی اور اگر

بائع کے قبضے میں ہو تو مشتری کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ القاضی خان۔ اگر غلام فروخت کیا اور مشتری نے دام دیئے اس شرط پر اگر بائع نے دام واپس کیے تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو جائز ہے اور یہ بائع کے واسطے خیار شرط کے معنی میں ہے۔ الذخیرہ۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے اُس کو آزاد کیا تو نافذ نہ ہوگا اور اگر بائع نے آزاد کیا تو نافذ ہوگا۔ الفتح۔ بعد بیع کے خیار کی شرط کرنا جائز ہے جیسے وقت بیع کے جائز ہے چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے یا بائع نے مشتری سے بعد بیع کے کہا کہ میں نے تجھے تین دن تک خیار دیا یا اس کے مانند کوئی کلام کہا تو صحیح ہے اور اگر یہ خیار فاسد ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک عقد فاسد ہوجائے گا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگا۔ اگر مشتری کے ہاتھ کوئی چیز بیچی اور مشتری نے اُس پر قبضہ کرلیا اور اس پر چند روز گزر گئے پھر بائع نے مشتری سے کہا کہ تجھ کو اختیار ہے تو یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے واسطے ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تجھکو اقالہ کرنے کا اختیار ہے اور اگر کہا کہ تجھکو تین دن تک اختیار ہے تو موافق بیان کے مشتری کو تین دن تک اختیار رہے گا۔ المحیط۔ یہی صحیح ہے۔ القاضی خان۔ اگر کہا کہ جو کچھ تو خریدے اُس میں تیرے واسطے اختیار ہے پھر اُس نے بدون شرط خیار کے کوئی چیز خریدی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا۔ اگر مشتری نے کہا کہ مجھے تین دن تک ثمن یا مبیع میں اختیار ہے تو یہ بمنزلہ شرط خیار کے ہے۔ العتابیہ۔ اور اگر کہا کہ مجھے رات تک یا ظہر کے وقت تک اختیار ہے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک پوری رات یا پورا وقت ظہر اس اختیار میں داخل ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ جو انتہا بیان کی وہ نہیں داخل ہوگی۔ المبسوط۔ اگر تین دن تک اختیار کی شرط کی پھر ایک یا دو روز کا اختیار ساقط کردیا تو ساقط ہوجائے گا گویا اُس نے یہ مدت شرط نہیں کی تھی۔ السراج۔ اگر غلام تین روز کی شرط خیار پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس سے خدمت لینی یا اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہے تو جائز ہے اور اُسکو اختیار ہے کہ مزدوری پر دے یا خدمت لے اور ایسا کرنے سے اُس کا اختیار باطل نہ ہوگا اور اگر باغ انگور تین روز کی خیار شرط پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس کے پھل کھانے کا اختیار ہے یعنی اُس مدت کے اندر پھل کھا سکتا ہے تو یہ بیع نہیں جائز ہے القاضی خان۔ قال وخیار البائع یمنع خروج المبیع عن ملکہ ۔ اور بائع کا خیار ہونا اس امر سے مانع ہے کہ مبیع اُس کی ملک سے خارج ہو۔

ف یعنی اگر بیع میں بائع نے اپنی ذات کے واسطے تین دن کا خیار شرط کیا اور مشتری نے اپنے واسطے خیار نہیں شرط کیا تو مشتری کی طرف سے بیع لازم ہے حتیٰ کہ ثمن مشتری کی ملک سے نکلنا ممنوع نہیں ہے۔ پھر مشتری کی ملک سے نکل کر صاحبین کے نزدیک بائع کی ملک میں داخل ہوگا اور امامؒ کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اور رہی مبیع تو وہ بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی اور اس میں اختلاف نہیں ہے۔ المحیط۔ لان تمام ھذا السبب بالمراضاة ولا تتم مع الخیار ولھذا ینفذ عتقه ولا یملك المشتری التصرف فیه وان قبضه باذن البائع ۔ کیونکہ اس عقد کا پورا ہونا دونوں کی باہمی رضامندی پر ہے اور خیار ہونے کے باوجود یہ رضامندی پوری نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے بائع کا آزاد کرنا نافذ ہوجاتا ہے اور مشتری اُس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ اگرچہ بائع کی اجازت سے اُس پر قبضہ کیا ہو۔ ف یعنے اگر مبیع کوئی غلام ہو مثلاً اور بائع نے اپنا خیار شرط کیا تھا پھر مدت خیار کے اندر غلام کو آزاد کردیا تو عتق نافذ ہوجائے گا۔ کیونکہ وہ بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا تھا اگرچہ مشتری کے قبضے میں ہو اور مشتری کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا اگر مشتری نے بائع کی اجازت

سے قبضہ کیا ہو ولیکن جب مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا حالانکہ یہ قبضہ خرید کے طور پر ہے تو مبیع مذکور مشتری کے پاس ضمانت میں ہے۔ م۔ فلو قبضه المشتري وهلك في يده في مدة الخيار ضمنه بالقيمة۔ پھر اگر مشتری نے اُس پر قبضہ کیا اور مدت خیار کے اندر وہ مال مشتری کے قبضے میں تلف ہُوا تو قیمت سے اُس کا تاوان ادا کرے یعنی ثمن کے عوض تلف نہ ہوگا۔ لان البيع ينفسخ بالهلاك لانه كان موقوفا ولا نفاذ به بدون المحل فبقي مقبوضا في يده على سوم الشراء وفيه القيمة ولو هلك في يد البائع انفسخ البيع ولا شيء على المشتري اعتبارا بالصحيح المطلق۔ کیونکہ مبیع تلف ہونے سے بیع فسخ ہوگئی اس واسطے کہ بیع موقوف تھی اور بدون محل کے بیع نافذ نہیں ہوسکتی ہے تو یہ مبیع مشتری کے قبضے میں بطور خرید کے رہی یعنی جیسے کوئی کسی چیز کو خریدنے کے واسطے اپنے قبضے میں لیوے حالانکہ ایسے قبضے میں تلف ہونے سے قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور اگر بائع کے قبضے میں یہ مبیع تلف ہوئی تو بیع فسخ ہوجاتی ہے اس طرح یہاں بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور مشتری پر کچھ لازم نہ ہوگا بقیاس بیع صحیح مطلق کے۔ ف بیع صحیح وہ کہ فاسد نہ ہو اور مطلق وہ کہ جس میں شرط خیار نہ ہو یعنے اگر بیع صحیح پر بدون شرطِ خیار کے کوئی چیز خریدی اور وہ بائع کے قبضے میں تلف ہوگئی تو بیع فسخ ہوجاتی ہے اس طرح یہاں بیع فسخ ہوجائے گی۔ قال وخيار المشتري لا يمنع خروج المبيع عن ملك البائع۔ اور مشتری کے واسطے شرط خیار ہونا بائع کی ملک سے مبیع نکلنے کو نہیں روکتا ہے۔ ف اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے اور مشتری کی ملک سے ثمن بالاتفاق نہیں نکلتا ہے۔ الصغریٰ۔

لان البيع في جانب الآخر لازم وهذا لان الخيار انما يمنع خروج البدل عن ملك من له الخيار لانه شرع نظرا له دون الآخر۔ کیونکہ دوسری جانب بیع لازم ہے یعنی بائع کی جانب جیکو خیار نہیں ہے بیع لازم ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ شرط خیار اُسی شخص کی ملکیت سے عوض نکلنے کو روکتی ہے جس کے واسطے خیار شرط ہے کیونکہ اُسی کے لحاظ سے خیار رکھا گیا نہ دوسرے کے واسطے۔ ف پس جب مشتری کا خیار ہوا تو مشتری کا ثمن اُسکی ملک سے نہیں نکلا اور بائع کے واسطے خیار نہیں تو اسکی جانب بیع لازم ہے پس مبیع اُسکی ملک سے نکل گئی۔ قال الا ان المشتري لا يملكه عند ابي حنيفة رح۔ لیکن مشتری اس مبیع کا مالک نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ ف یعنی جب مبیع بائع کی ملک سے نکلی کیونکہ بائع کے واسطے خیار نہیں ہے تو کیا مشتری کے ملک میں داخل ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں داخل ہوگی۔ یعنے مشتری مالک نہیں ہوگا۔ وقالا يملكه لانه لما خرج عن ملك البائع فلو لم يدخل في ملك المشتري يكون زائلا لا الى مالك ولا عهد لنا به في الشرع۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مشتری اُسکا مالک ہو جائے گا کیونکہ جب وہ بائع کی ملک سے نکل گئی پس اگر مشتری کی ملک میں داخل نہ ہو تو بے مالک کے رائیگاں ہوگی حالانکہ ہم کو شرع میں ایسا علم نہیں دیا گیا ہے۔ ف یعنی شرع میں اس کی نظیر نہیں معلوم ہوتی کہ کوئی مملوکہ چیز کسی کی ملک سے نکل کر بغیر کسی مالک کے رائیگاں ہو۔ ولابي حنيفة رح انه لما لم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بانه يدخل المبيع في ملكه لاجتمع البدلان في ملك رجل واحد حكما للمعاوضة ولا اصل له في الشرع لان المعاوضة يقتضي المساواة ولان الخيار شرع نظرا للمشتري ليتروى فيقف على المصلحة ولو ثبت الملك ربما يعتق عليه من غير اختياره

بان کان قرابتہ فیفوت النظر۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری کی ملک سے ثمن نہیں نکلا پس اگر ہم کہیں کہ مبیع اُس کی ملک میں داخل ہوگئی تو لازم آوے کہ بیع کے دونوں عوض اُسی کی ملک میں جمع ہوگئے یعنی مشتری کی ملک میں ثمن و مبیع دونوں جمع ہوگئے کیونکہ بیع باہمی معاوضہ کا نام ہے حالانکہ شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کیونکہ معاوضہ تو باہمی مساوات کو چاہتا ہے یعنی اگر دوسرے کا مال اپنی ملک میں آوے تو اسکا عوض دوسرے کی ملک میں جاوے حالانکہ یہاں مشتری کا ثمن اُس کی ملک سے نہیں نکلا تو معاوضہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ بائع کی مبیع اُسکی ملک میں آجاوے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شرط خیار بلحاظ مشتری کے مشروع ہے تاکہ وہ فکر کرکے اپنی مصلحت پر واقف ہو اور اگر خیار سے پہلے اُسکی ملک ثابت ہوجائے تو لیا اور بسا اوقات مبیع اُسکی طرف سے بے اختیار آزاد ہوجائیگی مثلاً مبیع اُسکا کوئی قرابتی محرم ہو تو مشتری کے حق میں نیکی کا لحاظ جاتا رہے گا۔ ف یعنی شرط خیار مشتری کے حق میں خیرخواہی کا لحاظ کرکے مشروع ہوا ہے اور اگر مبیع اُسکی ملک میں داخل ہوجایا کرے تو یہ خیرخواہی باطل ہوئی جاتی ہے اسکا بیان یہ ہے کہ اگر مشتری نے ایسے قرابتی کو جسکے ساتھ قرابت محرمہ ہے مثلاً اپنے باپ یا چچا یا بیٹے کو اُسکے مالک سے تین روز کا خیار شرط کرکے خریدا تاکہ خیار کے زمانے میں غور کرے کہ بالفعل خریدنا مصلحت ہے یا نہیں پس اگر ہم کہتے ہیں کہ مبیع اُسکی ملک میں داخل ہوگئی تو وہ فوراً آزاد ہوجائیگا کیونکہ جو شخص ایسے قرابتی کا مالک ہو وہ بدون اُسکے اختیار کے خودبخود آزاد ہوجاتا ہے تو معلوم ہوا کہ شرط خیار سے اُسے کچھ فائدہ نہ ہوا حالانکہ شرط خیار اُسی کی خیرخواہی کے واسطے مشروع ہے تو ثابت ہوا کہ مدت خیار تک وہ اُسکی ملک میں داخل نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے اگر دونوں کے واسطے شرط خیار ہو تو بیع کا حکم بالکل ثابت نہ ہوگا اور اگر بائع کے واسطے ہو تو مبیع اُسکی ملک سے خارج نہ ہوگی اور مشتری کی ملک سے ثمن خارج ہوگا اس میں سب کا اتفاق ہے پھر اختلاف یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک مشتری کی ملک سے خارج ہوکر بائع کی ملک میں داخل ہوگا اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اور اگر خیار مشتری کا ہو تو مشتری کا ثمن اُسکی ملک سے خارج نہ ہوگا اور مبیع بائع کی ملک سے خارج ہوجائے گی اسمیں بھی اتفاق ہے پھر صاحبین کے نزدیک بائع کی ملک سے خارج ہوکر مشتری کی ملک میں داخل ہوگی اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں داخل ہوگی۔ قال فان هلك في يده هلك بالثمن وكذا اذا دخله عيب۔ پھر اگر مشتری کے قبضے میں یہ مبیع تلف ہوجاوے تو ثمن کے عوض تلف ہوگی اور اسی طرح اگر اُس میں کوئی عیب پیدا ہوجاوے تو بھی ثمن لازم آوے گا ف یعنی اگر مدت خیار کے اندر مبیع مشتری کے پاس تلف ہوئی حالانکہ خیار مشتری کا ہے تو ثمن کے عوض تلف شدہ ہوگی یعنے خیار باطل ہوکر ثمن لازم آوے گا اور اسی طرح اگر مدت کے اندر مشتری کے پاس اُس میں ایسا عیب آگیا جو دور نہیں ہوسکتا ہے مثلاً کانا ہوگیا تو بھی عقد لازم ہوکر ثمن دینا پڑے گا۔ اور اگر عیب دُور ہوسکتا ہو جیسے بخار وغیرہ پس اگر مدت کے اندر دُور ہوگیا تو واپس کرسکتا ہے ورنہ عقد لازم ہوکر ثمن واجب ہوگا۔ الزیلعی۔ بخلاف ما اذا كان الخيار للبائع۔ بخلاف اسکے جب بائع کے واسطے خیار ہو۔

ف اور مشتری کے قبضے میں مبیع تلف ہو یا عیب دار ناقص ہوجاوے تو مشتری پر قیمت لازم آوے گی۔

ووجه الفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد والهلاك لا يعرى عن مقدمة عيب فيهلك

والعقد قد انبرم فیلزمه الثمن بخلاف ما تقدم لان بدخول العیب لا یمتنع الرد حکما لخیار البائع فیهلك والعقد موقوف ۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ جب مبیع میں عیب آگیا تو واپس کرنا ممتنع ہے اور تلف ہونا بھی اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اُس میں پہلے کچھ ایسا عیب آجاوئے کہ وہ ہلاک ہو جاوے حالانکہ عقد پورا ہو گیا تو اُس کے ذمے ثمن لازم آوے گا۔ بخلاف مسئلہ سابق کے یعنے جبکہ بائع کا خیار ہو کہ وہاں عیب آجانے سے واپسی ممتنع نہیں ہے کیونکہ اختیار بائع کو ہے تو تلف ہونا ایسے حال میں ہوگا کہ بیع موقوف ہے ۔

ف پس قیمت لازم آوے گی اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ جب مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہے تو عیب آتے ہی اُس کا یہ اختیار جاتا رہا اور اُسی کے اختیار کی وجہ سے بیع ناتمام تھی تو جب ہی اس کا اختیار ختم ہُوا کہ بیع لازم ہو گئی پس جو ثمن ٹھہرا ہے وہ دینا پڑے گا اور جب بائع کا اختیار ہے تو بیع تمام ہونا بائع کے اختیار پر موقوف ہے اور مبیع میں عیب آجانے سے بائع کچھ معذور نہیں ہوا پس عقد تمام نہیں ہوا حالانکہ اسی حال میں مبیع تلف ہوئی تو مشتری کے ذمے قیمت لازم آئی پھر واضح ہو کہ اس اصل اختلافی پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں ۔ چنانچہ فرمایا ۔ قال ومن اشتری امرأته علی انه بالخیار ثلثة ایام لم یفسد النکاح لانه لم یملکها لما له من الخیار وان وطیها له ان یردها لان الوطی بحکم النکاح الا اذا کانت بکرا لان الوطی ینقصها وهذا عند ابی حنیفة ۔ اگر ایک شخص نے اپنی زوجہ کو جو غیر کی باندی ہے اپنی واسطے تین روز خیار کر کے خریدی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شخص اُسکا مالک نہیں ہُوا اس واسطے کہ اسکو ابھی اختیار باقی ہے اور اگر اس مدت کے اندر اُس کے ساتھ وطی کر لے تو بھی اُس کو واپس کر سکتا ہے کیونکہ وطی بحکم نکاح تھی لیکن اگر یہ عورت باکرہ ہو تو بالاجماع واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وطی اُس کو عیب دار کر یگی اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے ۔ ف اور عیب دار کرنے میں اگر وہ ثیبہ ہو تو بھی واپس نہیں کر سکتا ہے ۔ النہر ۔ بالجملہ امام ابوحنیفہ کا قول اس بنا پر ہے کہ شرط خیار کی وجہ سے وہ مشتری کی ملک میں نہیں آئی اور جب مالک نہ ہو تو نکاح بھی فاسد نہ ہوا کیونکہ ملک نکاح و ملک رقبہ دونوں جمع نہیں ہوتے ۔ وقالا یفسد النکاح لانه ملکها وان وطیها لم یردها لان وطیها بملك الیمین فیمتنع الرد وان کانت ثیبا ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مشتری اُسکا مالک ہو گیا لیکن اس مدت کے اندر واپس کر سکتا ہے اور اگر اُس سے وطی کر لی تو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اب اُس کے ساتھ وطی بوجہ ملک رقبہ کے ہے تو گویا بیع جائز کر لی پس واپس کرنا ممتنع ہو گیا اگرچہ یہ عورت ثیبہ ہو ۔ ف اور اگر یہ عورت اُس کی زوجہ نہ ہو پھر مدت خیار میں اُس سے وطی کی تو بالاتفاق وہ بیع اختیار کرنے والا ہو جائے گا خواہ یہ عورت ثیبہ ہو یا باکرہ ہو ۔ السراج ۔ خواہ وطی سے اُس کو نقصان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو ۔ النہایہ ۔ بالجملہ یہ تفریع اس بنا پر ہے کہ جس شخص کو اختیار ہو وہ دوسرے کے مال کا مالک ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ۔ ولهذه المسئلة اخوات کلها تبتنی علی وقوع الملك للمشتری بشرط الخیار وعدمه ۔ اور اس مسئلہ کے نظائر چند مسائل دیگر ہیں جو اسی اصل پر مبنی ہیں کہ بشرط خیار خریدی ہوئی چیز میں صاحبین کے نزدیک ملک ثابت ہوتی ہے ۔ اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ثابت ہوتی ہے ۔ منها عتق المشتری علی المشتری اذا کان قریبا له فی مدة الخیار ۔ از انجملہ ایک یہ مسئلہ ہے کہ مشتری پر اُسکے خریدے ہوئے کا آزاد ہونا مدت خیار کے اندر جبکہ یہ شخص مشتری کا

ذی رحم محرم ہو۔ ف یعنی مشتری نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کو جو کسی کا مملوک ہے بشرط خیار خریدا تو صاحبین کے نزدیک یہ شخص اُس کی ملک میں داخل ہوتے ہی آزاد ہوگیا اور خیار باطل ہوگیا اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں آیا تو آزاد نہ ہوا اور خیار باقی ہے۔ ومنہا عتقہ اذا کان المشتری حلف ان ملکت عبدا فھو حر بخلاف ما اذا قال ان اشتریت لانہ یصیر کالمنشئ للعتق بعد الشراء فیسقط الخیار۔ اور ازانجملہ خریدی ہوئی مملوک کا آزاد ہونا جبکہ مشتری نے قسم کھائی ہو اگر میں کسی غلام کا مالک ہوجاؤں تو وہ آزاد ہے۔ (یعنے بشرط خیار خریدنے میں صاحبین کے نزدیک آزاد ہوجائے گا اور امام کے نزدیک نہیں) بخلاف اس کے اگر اُس نے یُوں قسم کھائی ہو کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے تو بالاتفاق آزاد ہوجائے گا کیونکہ بعد خرید کے گویا اعتاق کرنے والا ہوگیا تو خیار ساقط ہوجائیگا یعنے بیع لازم ہوجائے گی۔ ومنہا ان حیض المشتراۃ فی المدۃ لایجتزئ بہ فی الاستبراء عندہ وعندھما یجتزئ۔ ازانجملہ یہ کہ مدت خیار کے اندر خریدی ہوئی باندی کو جو حیض آیا امام رحمہ اللہ کے نزدیک استبراء میں کافی نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک کافی ہوجائے گا۔ ف کیونکہ بعد ملک کے استبراء بحیض چاہیے اور صاحبین کے نزدیک ملک ثابت ہوئی تو حیض کافی ہوگیا اور امامؒ کے نزدیک ملک نہیں تو حیض بھی کافی نہ ہُوا۔ بلکہ بیع تمام کرنے کے بعد جدید حیض سے استبراء ہوگا۔ ولو ردت بحکم الخیار الی البائع لایجب علیہ الاستبراء عندہ۔ اور اگر مشتری کے حکم خیار کی وجہ سے یہ باندی اپنے بائع کو واپس دی گئی تو امامؒ کے نزدیک بائع پر اسکا استبراء کرنا واجب نہیں ہے ف خواہ مشتری کے قبضہ سے پہلے بیع ردّ کی گئی یا مشتری نے قبضے کے بعد ردّ کردی ہو کیونکہ وہ مشتری کی ملک میں نہیں گئی تو احتمال حمل نہیں ہے۔ وعندھما یجب اذا ردت بعد القبض۔ اور صاحبین کے نزدیک جب قبضے کے بعد واپس دی گئی تو بائع پر اس کا استبراء واجب ہے ف یہی قیاس وہی استحسان ہے کیونکہ مشتری نے شاید بحکم ملک اُس سے وطی کی ہو۔ اور اگر قبل قبضے کے واپس کی تو قیاساً واجب تھا مگر استحساناً استبراء نہیں ہے۔ کافی المحیط۔ اور واضح ہو کہ اگر قطعی بیع میں عقد بطرز اقالہ وغیرہ کے فسخ کیا اور باندی بائع کو واپس دی پس اگر قبضے سے پہلے واپس دی ہو تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بعد قبضے کے واپس دی تو واجب ہے۔ اور اگر خیار کے مسئلہ میں بائع کے واسطے شرط خیار ہو پس اس نے بیع فسخ کی تو استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بائع نے بیع پوری کردی تو بیع جائز ہوئی اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری پر جدید حیض سے استبراء کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ السراج۔ ومنہا اذا ولدت المشتراۃ فی المدۃ بالنکاح لاتصیر ام ولد لہ عندہ خلافا لھما۔ ازانجملہ یہ مسئلہ کہ اگر خریدی ہوئی باندی جو اس کی زوجہ ہے مدت خیار کے اندر نکاح سے بچہ جنی تو امامؒ کے نزدیک اس کی ام ولد نہیں ہوجائے گی اور صاحبین کے نزدیک ہوجائے گی۔ ف کیونکہ وہ اس کی ملک میں آکر اس سے بچہ جنی تو ام ولد ہوئی اور امامؒ کے نزدیک ملک میں نہیں آئی تو ام ولد بھی نہ ہوئی۔م۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ مدت خیار کے اندر وہ بائع کے قبضے میں بچہ جنی ہو اور اگر مشتری کے قبضے میں اگر مدت خیار کے اندر بچہ جنی تو بالاتفاق خیار ساقط ہوجائے گا اور مشتری کی ملک ثابت ہوجائے گی کیونکہ ولادت سے وہ عیب دار ہوگئی۔ الکفایہ۔ اور اگر ایسی باندی جو کبھی اس سے بچہ جنی ہے بشرط خیار خریدی تو امام رح کے نزدیک فقط خریدنے سے اُس کی ام ولد نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک فقط خریدنے سے ام ولد ہو کر خیار ساقط اور ثمن لازم ہوگا۔ السراج۔

ومنها اذا قبض المشتری المبیع باذن البائع ثم اودعه عند البائع فهلك فی یده فی المدة هلك من مال البائع لارتفاع القبض بالرد لعدم الملك عنده وعندهما من مال المشتری لصحة الایداع باعتبار قیام الملك ۔ اور ازانجملہ یہ کہ اگر مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا پھر اُس کو بائع کے پاس ودیعت رکھا پھر مدت خیار کے اندر وہ بائع کے قبضے میں تلف ہوئی (یا مدت خیار کے بعد تلف ہوئی ۔ ع ھ ۔ تو بیع باطل ہوئی۔ ک۔) اور بائع کا مال تلف ہوا کیونکہ بائع کو واپس دینے سے مشتری کا قبضہ اُٹھ گیا ۔ کیونکہ امامؒ کے نزدیک مشتری کی ملک نہ تھی اور صاحبین کے نزدیک یہ مشتری کا مال تلف ہوا کیونکہ بلحاظ ملک ثابت ہونے کے ودیعت رکھنا صحیح ہوگیا۔ ف۔ اور مشتری پر اُس کا ثمن لازم ہوگا۔ المضمرات ۔ اور اگر اس صورت میں خیار بائع کے واسطے ہو پس اُس نے مشتری کو مبیع سپرد کردی پھر مشتری نے مدت خیار کے اندر بائع کے پاس ودیعت رکھی پھر بیع نافذ ہونے کے بعد یا اس سے پہلے وہ بائع کے پاس تلف ہوئی تو امام رح و صاحبین رح سب کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی۔ الفتح ۔ اور اگر بیع بدون خیار کے قطعی ہو پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بغیر اجازت کے مبیع پر قبضہ کیا اور ثمن ادا کر دیا ہے یا میعادی اُدھار ہے اور مشتری کے واسطے اس مبیع میں ابھی خیار رویت یا خیار عیب باقی ہے پھر اُس نے بائع کے پاس ودیعت رکھی پس وہ بائع کے قبضے میں تلف ہوئی تو بالاتفاق مشتری کا مال گیا اور اُس پر ثمن لازم ہوا۔ النہایہ۔ ومنها لو كان المشتری عبدا ماذونا له فابرأه البائع عن الثمن فی المدة بقی خیاره عنده لان الرد امتناع عن التملك والماذون له یلیه وعندهما بطل خیاره لانه لما ملكه كان الرد منه تملیكا بغیر عوض وهو لیس من اهله ۔ اور ازانجملہ یہ ہے کہ اگر شرط خیار پر خریدنے والا کوئی غلام ماذون ہو یعنی اُس کو اس کے مولے نے تجارت کی اجازت دی ہو پھر مدت خیار کے اندر بائع نے اس کو ثمن سے بری کر دیا تو امام رح کے نزدیک اُس کو واپس کرنے کا اختیار باقی ہے کیونکہ واپس کرنا ملک حاصل کرنے سے انکار ہے اور غلام ماذون کو یہ اختیار ہے یعنی ملک حاصل کرنے سے باز رہنا اُس کے اختیار میں ہے اور صاحبین کے نزدیک اُس کا اختیار واپس باطل ہوگیا کیونکہ جب وہ مبیع کا مالک ہوگیا تو اُس کی طرف سے واپس کرنا بائع کو مفت مالک کر دینا ہوا حالانکہ غلام ماذون کو ایسے احسان کا اختیار نہیں ہے۔ ف۔ اور امام رح کے نزدیک چونکہ مالک نہیں ہوا تھا تو واپس کرنا صرف خرید نہ کرنا ہوا۔ م ۔ اور اگر اس صورت میں بیع بدون خیار کے قطعی ہو اور غلام ماذون بوجہ بائع کے بری کرنے کے ثمن سے بری ہوگیا تو بالاجماع اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ مبیع کو واپس کرے حتیٰ کہ خیار رویت و خیار عیب کی وجہ سے بھی واپس نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس مسئلہ میں خریدار کوئی شخص آزاد ہو اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو تو بالاجماع اُسکو اختیار ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے واپس کرے اگرچہ وہ ثمن سے بری ہوگیا اور یہ خود ظاہر ہے اور اُسکو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے خیار رویت کی وجہ سے واپس کرے یعنی مبیع کو دیکھنے کے بعد ناپسند کر کے واپس کرے اگرچہ ثمن سے بری ہوکر بعد قبضہ ہو۔ اگر ثمن سے بری ہونے کے بعد اُس نے مبیع میں کوئی عیب پایا پس اگر ابھی قبضہ نہ کیا ہو تو اُس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر قبضہ کر چکا ہو تو واپس نہیں کر سکتا۔ النہایہ۔

ومنها اذا اشتری ذمی من ذمی خمرا علی انه بالخیار ثم اسلم بطل الخیار عندهما لانه ملكها فلا یملك ردها وهو مسلم وعنده یبطل البیع لانه لم یملكها فلا یملكها باسقاط الخیار وهو مسلم ۔

اور ازانجملہ یہ ہے کہ اگر ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب اس شرط پر خریدی کہ مشتری کو تین روز تک اختیار ہے پھر وہ اس مدت میں مسلمان ہوگیا تو صاحبین کے نزدیک اُس کا خیار باطل ہوگیا کیونکہ وہ شراب کا مالک ہوگیا تو درحالت مسلمان ہونے کے وہ شراب کو واپس نہیں کر سکتا ہے اور امام رح کے نزدیک بیع باطل ہوگئی کیونکہ وہ اُس کا مالک نہیں ہوا تھا تو اب حالت اسلام میں اپنا خیار ساقط کر کے شراب کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا۔ ف اور جاننا چاہئے کہ مسلمان کو لیاقت نہیں ہے کہ شراب کو کسی دوسرے کی ملک میں دے یعنی اُس کو مالک بنا دے اگرچہ دوسرا کافر ہو اور یہ بھی لیاقت نہیں ہے کہ اپنے قصد سے شراب کی ملکیت حاصل کرے لیکن یہ لیاقت ہے کہ حکم سے شراب کا مالک ہو جائے اور اس میں اتفاق ہے اور حکم کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک کافر نے اپنی کل چیزیں کسی مسلمان کو دیدیں حالانکہ اُن میں شراب بھی ہے یا ایک ذمی جس کی ملکیت میں شراب ہے مسلمان ہو تو ازراہ حکم کے وہ اس شراب کا مالک ہے مگر وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا اور نہ کسی کی ملکیت میں دے سکتا ہے بلکہ بہا دے یا سرکہ کر ڈالے جب یہ بات معلوم تو مسئلہ میں جب ذمی نے بشرط خیار شراب خریدی تو صاحبین کے نزدیک وہ اُسکی ملک میں آ گئی پس جب وہ مسلمان ہوا تو حکمی ملک سے وہ اُس کا مالک ہے مگر اُسکو اب یہ اختیار نہیں رہا کہ خیار کی وجہ سے بائع کی ملک میں دے تو لامحالہ خیار ساقط ہو کر بیع پوری ہوگئی اور امام رح کے نزدیک مدت خیار میں وہ اُسکی ملک میں نہیں آئی اور مسلمان ہو کر اُسکو یہ اختیار نہیں رہا کہ قصداً اپنی ملک میں کرے اس طرح کہ اپنا خیار ساقط کر کے اجازت دیدے تو لامحالہ بیع ٹوٹ جائے گی۔ م۔

اور اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے سؤر یا شراب خریدی پھر قبضے سے پہلے دونوں یا ایک اسلام لایا تو بیع باطل ہوگئی خواہ یہ عقد بغیر شرط خیار کے قطعی ہو یا اُس میں بائع کا خیار ہو یا مشتری کا خیار ہو یا دونوں کا خیار ہو۔ اور اگر قبضے کے بعد دونوں یا ایک اسلام لایا پس اگر بیع قطعی ہو تو بیع باطل نہ ہوگی اور اگر بیع کے واسطے شرط خیار ہو پھر بائع مسلمان ہوا تو بیع باطل ہوگئی اور اگر مشتری مسلمان ہوا تو باطل نہ ہوگی اور بائع کا خیار باقی رہے گا پھر اگر اُس نے فسخ کرنا اختیار کیا تو شراب اُس کو پھر جائے گی اور اگر اُس نے بیع کی اجازت اختیار کی تو حکماً یہ شراب مشتری کی ہو جائے گی اور اگر اس صورت میں مشتری کے واسطے خیار ہو اور وہ مسلمان ہوگیا تو امامؒ کے نزدیک عقد باطل ہوگیا اور صاحبین کے نزدیک تمام ہوا اور اگر بائع مسلمان ہوگیا تو بالاجماع باطل نہ ہوگا۔ اور مشتری کا اختیار اپنے حال پر رہیگا پھر اگر اُس نے بیع اختیار کی تو شراب اُس کی ہوگئی اور اگر فسخ کی تو حکماً بائع کے واسطے ہوگئی۔ النہایہ۔

اور یہاں اسی اصل پر چند مسائل دیگر بھی ہیں ازانجملہ حلال نے ایک ہرن خریدا یعنی جو شخص احرام میں نہیں ہے اُس نے شرط خیار کے ساتھ ایک ہرن خرید کر قبضہ کیا پھر احرام باندھا اور وہ ہرن اُس کے ہاتھ میں ہے تو امامؒ کے نزدیک بیع ٹوٹ جائے گی اور وہ ہرن بائع کو واپس ہوگا اور اگر بائع کو اختیار ہو تو بیع بالاجماع ٹوٹ جائے گی اور اگر خیار مشتری کا تھا اور بائع نے احرام باندھا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔ الفتح۔

ازانجملہ یہ کہ ایک مسلمان نے دوسرے سے شیرۂ انگور بشرط خیار خریدا پھر وہ مدت خیار میں شراب ہوگیا تو امام کے نزدیک بیع فاسد ہوگئی۔ النہایہ۔ ازانجملہ یہ کہ اگر مشتری کے واسطے خیار ہو اور اُس نے بیع فسخ کی تو اس مدت میں جو زیادتی مبیع کے ساتھ پیدا ہوئی وہ امام کے نزدیک بائع کو واپس ہوگی اور صاحبین کے نزدیک وہ مشتری کی ہوگی۔ الفتح۔ قال ومن شرط له الخيار فله ان يفسخ فی مدة الخيار وله ان

یجیز فان اجاز بغیر حضرۃ صاحبہ جاز فان فسخ لم یجز الا ان یکون الآخر حاضرا۔
قدوری نے فرمایا کہ جس شخص کے واسطے خیار کی شرط ہو تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے مدت خیار کے اندر بیع
فسخ کرے اور چاہے اجازت دے پس اگر اُس نے اپنے ساتھی کی حضوری کے بغیر اجازت دی تو جائز ہے اور
اگر فسخ نہ کیا تو نہیں جائز ہے مگر جب ہے کہ دوسرا حاضر ہو۔ ف یعنی اجازت دینے میں دوسرے کی حضوری شرط
نہیں ہے۔ ولیکن فسخ کرنے میں دوسرے کی حضوری شرط ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح و محمد رح وقال
ابو یوسف یجوز وهو قول الشافعی رح والشرط هو العلم وانما کنی بالحضرة عنه۔ اور یہ امام
ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ فسخ کرنا بھی بغیر دوسرے کی حضوری کے جائز ہے اور یہی امام
شافعیؒ کا قول ہے اور حضوری سے مراد یہاں آگاہی ہے جسکو حضوری کے ساتھ کنایہ کیا۔ ف یعنی فسخ کرنے
میں دوسرے کی آگاہی شرط ہے خواہ وہ یہاں موجود ہو یا اُسکو کسی ذریعہ سے آگاہ کر دیا جائے پس جب وہ
آگاہ ہو گیا تو گویا یہاں حاضر ہے پس اگر مشتری فسخ کرے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بائع کو آگاہ کرے اور
اگر بائع فسخ کر دے تو مشتری کو آگاہ کرے اور امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کے نزدیک فسخ میں بھی آگاہ کرنا شرط نہیں
ہے جیسے بیع پوری کرنے میں شرط نہیں ہے۔ له انه مسلط علی الفسخ من جهة صاحبه فلا یتوقف
علی علمه کالاجازة ولهذا لا یشترط رضاه وصار کالوکیل بالبیع۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ
جسکو اختیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے بیع فسخ کرنے پر مسلط ہے تو فسخ اُسکے علم پر موقوف نہ ہو گا جیسے
اجازت دینا اُس کے علم پر موقوف نہیں۔ اور اس واسطے فسخ میں دوسرے کی رضامندی شرط نہیں ہوتی اور
یہ ایسا ہو گیا جیسے بیع کا وکیل ہوتا ہے۔ ف یعنی جو شخص بیع کے واسطے وکیل ہو تو وہ ہر طرح کا تصرف کرتا
ہے اگرچہ مؤکل غائب ہو کیونکہ وہ مؤکل کی طرف سے مسلط ہے اس طرح بائع یا مشتری جس کو بیع توڑنے یا پوری کرنے
کا اختیار ہے وہ بھی دوسرے کی طرف سے مسلط ہے تو دوسرے کے علم کی ضرورت نہیں ہے چاہئے بیع پوری
کرے یا فسخ کرے۔ و لهما انه تصرف فی حق الغیر وهو العقد بالرفع ولا یعری عن المضرة لانه
عساه یعتمد تمام البیع السابق فیتصرف فیه فیلزمه غرامة القیمة بالهلاک فیما اذا کان
الخیار للبائع ولا یطلب لسلعته مشتریا فیما اذا کان الخیار للمشتری وهذا نوع ضرر فیتوقف
علی علمه وصار کعزل الوکیل۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غیر کے حق میں اُسکا
حق اُٹھا دینے کا تصرف ہے اور وہ حق عقد بیع ہے یعنی جس شخص کے واسطے خیار شرط نہیں ہے اُس کے
حق میں عقد بیع لازم ہے اور فسخ کرنا اس حق کو اٹھا دینا ہوتا ہے اور یہ مضرت سے خالی نہیں ہے کیونکہ
شاید اُس نے بیع سابق پوری ہونے کا اعتماد کیا ہو پس وہ مبیع میں کوئی تصرف کرے تو اُس پر تاوان
قیمت لازم آوے بوجہ مبیع تلف ہونے کے درصورتیکہ خیار بائع کے واسطے ہو یا وہ اپنے مال کے واسطے
دوسرا مشتری تلاش نہ کرے درصورتیکہ خیار شرط مشتری کے واسطے ہو اور یہ ایک قسم کا ضرر ہے تو فسخ کرنا
اُس کی آگاہی پر موقوف ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے وکیل کو معزول کرنا یعنی جب بائع کے واسطے خیار شرط
ہو اور بائع نے بدون مشتری کو آگاہ کرنے کے بیع فسخ کر دی تو ممکن ہے کہ مشتری بعد تین روز کے مبیع
میں کوئی تصرف کرے اس گمان پر کہ بیع پوری ہو گئی کیونکہ بائع نے آگاہ نہیں کیا کہ اس نے بیع فسخ کی ہے

معلوم ہوا کہ بائع نے فسخ کر دی حالانکہ بعد تصرف کے مشتری واپس نہیں کر سکتا تو اس پر بازار کی قیمت لازم آ گئی
چاہے جس قدر زائد ہو اور اس میں مشتری کے واسطے نقصان ہے اور اگر بیع میں مشتری کے واسطے اختیار ہو اور
ہم کہیں کہ مشتری کا فسخ کرنا بدون آگاہی بائع کے جائز ہے تو بسا اوقات بائع یہ گمان کرے گا کہ بیع پوری
ہو گئی پس اگر کوئی اسکا خریدار آوے گا تو اس سے انکار کر دے گا کہ میرے پاس یہ چیز فروخت کے واسطے نہیں
ہے حالانکہ مشتری نے بیع فسخ کر دی جس سے بائع آگاہ نہیں ہے پس اس میں بائع کا ضرر ہے تو یہ مسئلہ ایسا
ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے خرید و فروخت کے واسطے وکیل کیا تو وہ برابر اسکی طرف سے خرید و فروخت
کرے گا پھر جب اس کو معزول کرے تو واجب ہے کہ اس کو آگاہ کرے ورنہ بسا اوقات مؤکل اسکو معزول
کرے حالانکہ وہ خرید و فروخت کرے گا تو اس پر تاوان لازم ہو گا تو جیسے وکیل کو معزول کرنے میں اس کا
آگاہ کرنا واجب ہے اسی طرح فسخ بیع میں بھی دوسرے کا آگاہ کرنا واجب ہے۔ بخلاف الاجازۃ
لانہ لا الزام فیہ ۔ برخلاف اجازت کے کیونکہ اجازت میں کوئی ضرر لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ تو
اجازت بغیر دوسرے کی اطلاع کے جائز ہے۔ ولا نقول انہ مسلط وکیف یقال ذلک وصاحبہ
لا یملک الفسخ ولا تسلیط فی غیر ما یملکہ المسلط ۔ اور ہم نہیں کہتے کہ جس شخص کو اختیار حاصل ہے
وہ اپنے ساتھی کی طرف سے مسلط ہے یعنی فسخ کر دینے پر مسلط ہے اور ہم یہ بات کیونکر کہیں حالانکہ اس کے
ساتھی کو خود فسخ کر دینے کا اختیار نہیں حالانکہ جس چیز کا آدمی کو خود اختیار نہ ہو اس پر دوسرے کو کیونکر مسلط کریگا
ف۔ یعنی کسی کی طرف سے دوسرے کو کوئی اختیار حاصل ہونا جب ہی ممکن ہے کہ اس کو بذات خود بھی یہ اختیار
ہو چنانچہ اگر دوسرے کو یہ حکم دیا کہ یہ غلام آزاد کر دے تو مامور کو یہ اختیار جب ہی حاصل ہو گا کہ حکم دہندہ
کو خود اس غلام کے آزاد کرنے کا اختیار ہو مثلاً اس غلام کا مالک ہو اور اگر خود اختیار نہ ہو مثلاً یہ غلام دوسرے
کی ملک ہے تو وکیل کو بھی کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جس کو خیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے
فسخ کا مسلط نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکے ساتھی کو خود ہی فسخ بیع کا اختیار نہیں کیونکہ اس کے حق میں بیع لازم
ہے تو یہ کہنا کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ بیع پر مسلط ہے صحیح نہیں ہو سکتا پس ثابت ہوا کہ فسخ کرنا جب
ہی صحیح ہو گا کہ ساتھی کو آگاہ کرے۔ ولو کان فسخ فی حال غیبۃ صاحبہ وبلغہ فی المدۃ تم الفسخ
لحصول العلم بہ ولو بلغہ بعد مضی المدۃ تم العقد بمضی المدۃ قبل الفسخ۔ اور اگر خیار
والے نے ایسے حال میں بیع فسخ کی کہ دوسرا غائب ہے پھر مدت خیار کے اندر دوسرے کو خبر پہنچ گئی تو فسخ
پورا ہو گیا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا کہ وہ آگاہ ہو گیا اور اگر مدت خیار گزرنے کے بعد اس کو خبر پہنچی تو فسخ
ثابت ہونے سے پہلے بوجہ مدت خیار گذر جانے کے عقد بیع پورا ہو گیا۔ قال واذا مات من لہ الخیار
بطل خیارہ ولم ینتقل الی ورثتہ ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے جب وہ
مرا تو اسکا خیار باطل ہو گیا یعنی بیع پوری ہو گئی اور وہ اسکی میراث نہ ہو گا یعنی بجائے اس کے وارث
کو خیار حاصل نہ ہو گا۔ وقال الشافعیؒ یورث عنہ لانہ حق لازم ثابت فی البیع فیجری فیہ
الارث کخیار العیب والتعیین ولنا ان الخیار لیس الا مشیئۃ وارادۃ ولا یتصور انتقالہ
والارث فیما یقبل الانتقال بخلاف خیار العیب لان المورث استحق المبیع سلیما فکذا

الوارث فاما نفس الخیار لا یورث وخیار التعیین یثبت للوارث ابتداء لاختلاط ملکه بملك
الغیر لا ان یورث الخیار۔ اور امام شافعیؒ (ومالکؒ) نے کہا کہ خیار شرط میراث میں آتا ہے یعنی مثلاً تین
روز کے خیار پر کوئی چیز خریدی پھر ایک روز کے بعد مر گیا تو اس کے وارث کو اختیار ہوگا کہ دو روز کے اندر
چاہے واپس کر دے اس واسطے کہ بیع میں یہ ایک حق لازم ثابت ہے تو اس میں میراث جاری ہوگی جیسے
خیار عیب وخیار تعیین میں میراث جاری ہوتی ہے مثلاً کوئی چیز خرید کر مر گیا پھر اس میں عیب پایا گیا تو
اس کے وارث کو عیب کی وجہ سے واپس کرنے یا نقصان لینے کا اختیار ہے یا دو چیزیں اس شرط پر لایا کہ دونوں
میں سے ایک میں نے دس روپیہ کو خریدی مگر دونوں میں سے جو پسند ہوگی وہ چھانٹ لوں گا پھر مر گیا تو اس کے وارث
کو چھانٹنے کا اختیار ہے اس طرح خیار شرط میں بھی اختیار ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط سوائے خواہش وارادہ
کے کوئی چیز نہیں ہے اور کسی کا خواہش وارادہ دوسرے کی طرف منتقل ہونا متصور نہیں ہے حالانکہ میراث ایسی
چیز میں جاری ہوتی ہے جو قابل انتقال ہو برخلاف خیار العیب کے وہاں مورث ایسے مبیع کا مستحق ہوا تھا
جو بے عیب ہو تو وارث بھی اس طرح مستحق ہوا اور وہ خود خیار عیب ایسی چیز نہیں ہے کہ میراث میں آوے اور
رہا خیار التعیین تو وہ وارث کے واسطے خود مستقل ثابت ہوا کیونکہ اس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے مختلط تھی
نہ آنکہ اس نے خیار التعیین کو میراث پایا۔ ف یعنی مورث کے مرنے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک بائع
کی ہے اور دوسری بوجہ انتقال مورث کے اس کے وارث کی ملک ہے اور اختلاط دور کرنا وارث کے اختیار میں ہے تو وہ
ایک کو معین کر کے دوسری چیز بائع کو واپس کرے تاکہ اختلاط دور ہو۔ قال ومن اشتری شیئا وشرط الخیار لغیره
فایهما اجاز وایهما نقض انتقض۔ جس شخص نے کوئی چیز خریدی اور سوائے اپنے کسی دوسرے کے
واسطے خیار کی شرط کی (تو دونوں کے واسطے جائز ہو جائیگی۔) اور دونوں میں سے جس نے بیع کی اجازت دیدی تو بیع جائز ہو جائیگی اور
دونوں میں سے جس نے بیع فسخ کی تو بیع ٹوٹ جائیگی۔ واصل هذا ان اشتراط الخیار لغیره جائز استحسانا وفی القیاس
لا یجوز وهو قول زفرؒ لان الخیار من مواجب العقد واحکامه فلا یجوز اشتراطه لغیره کاشتراط الثمن علی غیر
المشتری۔ اور اصل اس کی یہ ہے کہ خیار کی شرط سوائے بائع ومشتری کے غیر کے واسطے لگانا بدلیل استحسان
جائز ہے اور قیاس کی دلیل میں نہیں جائز ہے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ خیار تو عقد بیع کے لوازم و
احکام میں سے ہے تو غیر کے واسطے اس کی شرط لگانا نہیں جائز ہے جیسے سوائے مشتری کے دوسرے کے ذمے
داموں کی شرط لگانا نہیں جائز ہے۔ ف یعنی اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ اس کے داموں کا ذمہ دار سوائے
مشتری کے فلاں شخص دیگر ہے تو جائز نہیں ہوتا اس طرح غیر کے واسطے شرط خیار کرنا بھی نہیں جائز ہے۔
ولنا ان الخیار لغیر العاقد لا یثبت الا بطریق النیابة عن العاقد فیقدر الخیار له
اقتضاء ثم یجعل هو نائبا عنه تصحیحا لتصرفه وعند ذلك یکون لکل واحد منهما الخیار
فایهما اجاز جاز وایهما نقض انتقض ولو اجاز احدهما ونسخ الآخر یعتبر السابق لوجوده
فی زمان لا یزاحمه فیه غیره ولو خرج کلامان منهما معا تعتبر تصرف العاقد فی روایة
وتصرف الناسخ فی اخری وجه الاول ان تصرف العاقد اقوی لان النائب یستفید الولایة
منه وجه الثانی ان الفسخ اقوی لان المجاز یلحقه الفسخ والمفسوخ لا تلحقه الاجازة ولما

ملك كل واحد منهما التصرف س جحنا بحال التصرف وقيل الاول قول محمد رح والثانى قول ابى يوسف رح واستخراج ذلك مما اذا باع الوكيل رجل والموكل من غيره معاً فمحمد رح يعتبر فيه تصرف الموكل وابو يوسف رح يعتبرهما۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائے عقد کرنے والے کے دوسرے کے واسطے خیار ثابت ہونا صرف عقد کرنے والے کی نیابت کے طور پر ہوگا تو عاقد کے واسطے بھی اختیار بطریق اقتضاء مقدر کیا جائے گا۔ پھر نائب شخص اسکا نائب کیا جائیگا تاکہ عقد کرنے والے کا تصرف صحیح ہو (کیونکہ جسکو خود اختیار نہو اُسکے نائب کو بھی اختیار نہیں ہوتا۔) اور اس تقدیر پر عقد کرنے والے اور غیر کو دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو گیا تو دونوں میں سے جس نے اجازت دی بیع جائز ہوگئی اور جس نے توڑی ٹوٹ گئی۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کی تو دیکھا جائے گا کہ سابق کون ہے وہی معتبر ہوگا۔ کیونکہ اُسکا قول ایسے زمانے میں تھا کہ اُس وقت کوئی دوسرا اس کا مزاحم نہ تھا (یعنی صرف اُسی کی اجازت یا فسخ تھا اُس کے مخالف دوسرے کا فعل موجود نہ تھا۔) اور اگر دونوں کے کلام ساتھ نکلے یعنی ایک ساتھ دونوں میں سے ایک نے کہا کہ میں نے فسخ کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اجازت دی تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ مبسوط کتاب البیوع کی روایت میں عقد کرنے والے کا تصرف معتبر ہے۔ خواہ اجازت دی ہو یا فسخ کیا ہو۔ اور مبسوط کتاب الماذون کی روایت میں جس نے فسخ کیا اُسکا قول معتبر ہے خواہ عقد کرنے والا ہو یا غیر ہو۔ روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنیوالے کا تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ نائب نے اُسی کی طرف سے تصرف کی ولایت حاصل کی ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کرنا زیادہ قوی ہے کیونکہ جس عقد کی اجازت دی گئی ہو اُسکو فسخ لاحق ہو جاتا ہے یعنی وہ فسخ ہو سکتا ہے اور جو عقد فسخ کیا گیا اُسکو اجازت لاحق نہیں ہوتی اور جب دونوں میں سے ہر ایک کو تصرف کا اختیار تھا تو ہم نے تصرف کی حالت کے ساتھ ترجیح دی یعنی حالت اقوی جو فسخ ہے مرجح ہوئی بعض مشائخ نے کہا کہ اول قول محمدؒ ہے اور دوم قول ابو یوسفؒ ہے اور یہ اس مسئلہ سے نکالا کہ جب وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور موکل نے بھی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی اور دونوں کا فروخت کرنا ایک ساتھ واقع ہوا تو امام محمدؒ اس میں موکل کا تصرف اعتبار کرتے ہیں (جیسے بیان عقد کرنے والے کا تصرف اعتبار کیا) ابو یوسفؒ دونوں کا تصرف اعتبار کرتے ہیں۔

ف۔ یعنی موکل اور وکیل دونوں کا تصرف جائز ہے اور ہر ایک مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے آدھا غلام بعوض آدھے ثمن کے لے۔ ن۔ کیونکہ یہاں ترجیح نہیں ہے اور مسئلہ خیار میں ترجیح ممکن ہے کیونکہ ایک کا تصرف اقوی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ یہی روایت اصح ہے۔ العنایہ۔ اور نہر الفائق میں اسی پر جزم کیا۔ م۔

(فرع)

اگر مشتری نے تین روز کے خیار شرط پر اپنے واسطے کوئی چیز خریدی تو تین روز سے پہلے بائع کو مطالبہ ثمن کا اختیار نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور بائع یہ مبیع دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ مشتری بھی دام دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنا عوض دیا تو دوسرا بھی دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور جسکے واسطے خیار ہے وہ اپنے خیار پر باقی ہے اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔

اور جس کے واسطے خیار ہے وہ اپنے خیار پر باقی ہے اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہمارے علماء نے کہا کہ خیار شرط سے صفقہ تمام نہیں ہوتا۔ اگر مبیع چند چیزیں ہوں تو یہ اختیار نہیں کہ بعض میں اجازت دے اور بعض میں نہیں خواہ قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ تمام ہونے سے پہلے صفقہ متفرق کرنا جائز نہیں اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے۔ المحیط۔ اگر بائع کا خیار ہو اور مبیع مشتری کے قبضے میں ہو پھر بعض تلف ہو جاوے یا اُسکو کوئی تلف کر دے تو بقیاس قول ابی حنیفہ رح و ابی یوسف رح بائع کو اجازت بیع کا اختیار ہے اور امام محمدؒ نے تفصیل کی کہ اگر مبیع ایسی چیز ہو جس کے افراد میں تفاوت ہوتا ہے مثلاً بکریوں کا گلہ ہو تو اس صورت میں بائع کو باقی میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کیلی یا وزنی چیز ہو یا انڈوں کے مانند ایسی عددی ہو جسکے افراد میں تفاوت نہیں ہوتا تو باقی میں اجازت دینا جائز ہے الحاوی۔ اگر بیع میں بائع کا خیار ہو تو خیار ساقط ہو کر بیع نافذ ہونا تین باتوں پر ہے۔

ایک یہ کہ مدت کے اندر کہے کہ میں نے اجازت دی یا راضی ہوا یا خیار ساقط کیا و مانند اس کے۔ الفتح۔ اور اگر کہا کہ لینے کو میرا جی چاہتا ہے یا مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس سے خیار باطل نہ ہوگا۔ البحر۔ دوسری بات یہ کہ اس مدت میں وہ مر جائے تو عقد پورا ہو جائے گا۔ ط۔ تیسری بات یہ کہ بغیر اجازت یا فسخ کی مدت گزر جائے۔ س۔ اگرچہ وہ اس مدت میں بیماری سے مجنون یا بے ہوش رہا ہو اور اگر درمیان میں اُسکو ہوش آگیا جب تک مدت باقی ہے اُسکو اختیار ہے یہی اصح ہے۔ الذخیرہ۔

سونے یا شراب کے نشے یا بھنگ کے نشے سے جب تک مدت نہیں گزری خیار باقی رہتا ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اگر مُرتد ہو کر قتل کیا گیا تو بالاتفاق باطل ہوا۔ الذخیرہ۔ اور فسخ کرنا قول سے مثلاً میں نے بیع فسخ کر دی بشرطیکہ دوسرا آگاہ ہو جائے اور اگر اُسکی آگاہی سے پہلے پھر اُس نے اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگئی اور فسخ کر نا مٹ گیا۔ البحر۔ اور فسخ کرنا بالفعل اس طرح ہے کہ مبیع میں کوئی مالکانہ تصرف کرے مثلاً بائع کا خیار ہو پس وہ اُسکے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کرے یا مشتری کا خیار ہو اور وہ اُسکو آزاد کر دے۔ ھ۔ یا بائع اپنے خیار میں مشتری کو مبیع بطور مالک کرنے کے سپرد کرے یعنی مثلاً کہے کہ لے جا کر اس سے وطی کر یا اُدھار ثمن سے مشتری کو بری یا ہبہ کر دے یا اس ثمن کے عوض کوئی چیز مشتری سے خریدے یا چکا دے یا اس ثمن کے عوض کسی دوسرے سے خریدے تو خیار باطل ہو جائے گا۔ اور اگر شرط خیار پر کوئی چکی خریدی اور بائع نے اُس سے اناج پیسا تو بائع کی طرف سے فسخ ہے۔ اور اگر مشتری نے اس واسطے پیسا کہ اُس کے پیسنے کی مقدار دریافت کرے تو اُسکا خیار ساقط نہ ہوگا اور اگر زائد پیسا تو باطل ہوگا۔ فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ ایک رات دن کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے جس سے خیار باطل نہیں ہوتا۔ مختار الفتاوے۔ اگر قبضے سے پہلے مبیع تلف ہوگئی تو بیع باطل ہوگئی خواہ خیار کسی ایک کا ہو یا دونوں کا ہو اور اگر بعد قبضے کے تلف ہوئی۔ پس اگر بائع کا ہو تو بھی بیع باطل ہوگی پھر اگر یہ چیز مثلی ہو تو مشتری پر اُس کی مثل لازم ہے اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لازم ہے اور اگر خیار مشتری کا ہو تو بیع تمام اور اُس پر ثمن لازم ہے۔ البدائع۔ اگر شرط خیار پر کوئی چیز خریدی پھر تیسرے روز واپس کرنے لایا اور بائع روپوش ہو گیا تو چاہئے کہ گواہ کر لے تاکہ حاکم کے سامنے اُس پر بیع لازم نہ ہو جیسا کہ ذخیرہ و قاضی خان سے ظاہر ہے۔ اگر جلد بگڑنے والی چیز بشرط خیار خریدے تو مشتری سے کہا جائے گا کہ فسخ کر یا قبضہ کر۔ مق۔ اگر شرط خیار پر کوئی

چیز لے گیا پھر دوسری چیز واپس لاکر دعوی کیا کہ میں نے یہی خریدی تھی تو قول اُسی کا قبول ہوگا پھر بائع کو اختیار ہے کہ لے کر اُس میں مالکانہ تصرف کرے۔ کمافی الوقعات۔ اگر کوئی گائے یا بکری بشرط خیار فروخت کی پھر بائع یا مشتری کے پاس اُس سے گھی وغیرہ حاصل ہوا یا بچے ہوئے پس اگر بیع تمام ہو تو یہ مشتری کے واسطے ہے اور اگر فسخ ہو تو بائع کے واسطے ہے۔ کما فی فتاوی قاضی خان۔ اگر خیار مشتری کے واسطے ہو تو خیار ساقط ہونے کے وجوہ میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری اُس میں مالکانہ تصرف کرے اور اس تصرف میں اصل یہ ہے کہ اگر ایسا فعل ہو کہ امتحان کے واسطے اُس کی ضرورت ہے اور وہ کسی حال میں ملک میں بھی حلال ہوتا ہے تو ایک بار ایسے فعل سے خیار ساقط نہیں ہوگا اور اگر ایسا فعل ہو کہ امتحان کرنے میں اُس کو ضرورت نہیں یا وہ غیر ملک میں کسی حال میں حلال نہیں ہوتا تو خیار ساقط ہو جائے گا۔ الذخیرہ۔ اگر گائے یا بکری بشرط خیار خریدی پھر اُس کا دودھ دوہا تو خیار باطل ہوا یہی مختار ہے اور اگر بشرط خیار خریدی ہوئی چیز کو اپنی شرط خیار پر بیچا تو صحیح یہ کہ اُسکا خیار ساقط ہوا۔ الجواہر۔ اگر مدت خیار کے اندر مرغی نے انڈے دیئے تو خیار ساقط ہوا لیکن اگر ناکارہ ہوں تو نہیں۔ اور اگر حیوان کے بچہ ہوا تو خیار ساقط ہے لیکن اگر مُردہ بچہ ہو تو نہیں۔ البحر۔ اگر بائع ومشتری دونوں کا خیار ہو تو جب تک دونوں اجازت پر متفق نہ ہوں تب تک بیع تمام نہ ہوگی اور ایک کے ردّ کرنے سے فسخ ہو جائے گی۔ المبسوط۔ ف۔

قال ومن باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار فى احدهما ثلثة ايام فالبيع فاسد و ان باع كل واحد منهما بخمس مائة على انه بالخيار فى احدهما بعينه جاز البيع۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے دو غلام بعوض ہزار درہم کے اس شرط پر فروخت کیے کہ مشتری کو دونوں میں سے ایک میں تین روز تک اختیار ہے تو بیع فاسد ہے اور اگر اُس نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کو بعوض پانچسو درہم کے اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری کو ان دونوں میں سے خاص اس معین غلام میں تین روز تک اختیار ہے تو بیع جائز ہے۔ ف۔ پس اوّل صورت میں ہزار میں سے ہر غلام کا حصہ ثمن نہیں معلوم اور نہ وہ غلام معلوم جس میں اختیار ہے تو دونوں باتیں مجہول ہیں اور دوسری صورت میں ہر ایک کا ثمن معلوم اور جس غلام میں اختیار ہے وہ بھی معین معلوم ہے تو دونوں باتیں معلوم ہیں اور رہا یہ کہ فقط حصہ ثمن معلوم ہو یا فقط خیار کا غلام معین معلوم ہو تو یہ دوسری دو صورتیں ہیں۔ لہذا شیخ مصنف نے فرمایا۔

والمسألة على اربعة اوجه احدها ان لا يفصل الثمن ولا يعين الذى فيه الخيار وهو الوجه الاول فى الكتاب وفساده لجهالة الثمن والمبيع لان الذى فيه الخيار كالخارج عن العقد اذ العقد مع الخيار لا ينعقد فى حق الحكم فبقى الداخل فيه احدهما وهو غير معلوم۔ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے اوّل یہ کہ ہر ایک کے دام کی تفصیل نہ ہو اور نہ وہ مبیع معین ہو جس میں اختیار ہے اور یہی کتاب میں پہلی صورت ہے اور اس کا فاسد ہونا اس وجہ سے ہے کہ ثمن ومبیع دونوں مجہول ہیں۔ اس لیے کہ جس بیع میں خیار حاصل ہے وہ گویا عقد سے خارج ہے کیونکہ جو عقد مع خیار ہو وہ حکم یعنی ملکیت حاصل ہونے کے حق میں منعقد نہیں ہوتا ہے تو عقد میں دونوں میں سے صرف ایک داخل ہوا حالانکہ وہ معلوم نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ اُسکے دام بھی معلوم نہیں۔ والوجه الثانى ان يفصل الثمن و يعين الذى فيه الخيار وهو المذكور ثانيا فى الكتاب وانما جاز لان المبيع معلوم والثمن معلوم

وقبول العقد فی الذی فیہ الخیار وان کان شرطا لانعقادہ فی الآخر ولکن ھذا غیر مفسد للعقد لکونہ محلا للبیع کما اذا جمع بین قن ومدبر۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کے دام مفصل بیان ہوں اور جس مبیع میں اختیار ہے اسکا عقد قبول کرنا اگرچہ دوسرے کی بیع منعقد ہونے میں شرط ہے لیکن یہ عقد کو فاسد کرنے والی شرط نہیں ہے کیونکہ جس میں خسارہ ہے وہ بھی محل بیع ہے جیسے کسی نے ایک مملوک مطلق کو اور دوسرے مدبر کو بیع میں جمع کیا۔ ف۔ تو مدبر بھی بوجہ مملوک ہونے کے محل بیع ہے اگرچہ مدبر ہونے کی وجہ سے اُس کی بیع نافذ نہ ہوگی اور شافعیؒ کے نزدیک نافذ ہو جاتی ہے لہذا اگر کوئی قاضی اس کے نفاذ کا حکم دیدے تو ہمارے نزدیک بھی نافذ ہو جائے گی۔ اور اگر قاضی نے حکم نہ دیا اور بائع نے مدبر کا حصۂ ثمن علیحدہ بیان کیا ہے تو مملوک مطلق کی بیع بعوض اپنے حصے ثمن کے پوری ہو جائے گی اگرچہ اس کے قبول میں مدبر کی بیع بھی قبول کرنا شرط کی گئی اسی طرح یہاں بھی قبول میں وہ غلام بھی داخل ہے جس میں خیار ہے پس چونکہ وہ محل بیع ہے تو بیع منعقد ہو جائے گی اگرچہ خیار کی وجہ سے ابھی حکم ثابت نہ ہو۔ بخلاف اس کے اگر ایک غلام اور ایک آزاد کو جمع کر کے بیع قبول کرائے تو منعقد نہ ہوگی کیونکہ آزاد محل بیع نہیں ہے تو غلام کی بیع قبول کرنے میں ایسے شخص کی بیع قبول کرنا شرط ہے جو بیع کے قابل نہیں ہے۔ لہذا بیع منعقد نہ ہوئی بلکہ فاسد ہو گئی۔ م۔ ع۔ والثالث ان یفصل ولا یعین والرابع ان یعین ولا یفصل والعقد فاسد فی الوجہین اما لجھالۃ المبیع او بجھالۃ الثمن۔

اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ مفصل بیان کرے مگر جس غلام میں اختیار ہے اس کو معین نہ کرے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے اُس کو معین کرے اور ہر ایک کا ثمن مفصل نہ کرے اور ان دونوں صورتوں میں عقد فاسد ہے یا بوجہ مبیع مجہول ہونے کے جیسے تیسری صورت ہے یا بوجہ ثمن مجہول ہونے کے جیسے چوتھی صورت ہے۔ ف۔ بالجملہ صرف دوسری صورت جائز ہے۔ پھر کبھی خیار شرط کے ساتھ خیار تعیین بھی ہوتا ہے اُسکی صورت یہ ہے جو بیان فرمائی۔ قال ومن اشتری ثوبین علی ان یاخذ ایھما شاء بعشرۃ وھو بالخیار ثلثۃ ایام فھو جائز وکذلک الثلثۃ فان کانت اربعۃ اثواب فالبیع فاسد والقیاس ان یفسد البیع فی الکل لجھالۃ المبیع وھو قول زفر والشافعیؒ۔ اور جس شخص نے دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ مشتری ان دونوں میں سے جس ایک کپڑے کو چاہے دس درہم کے عوض لے اور اُس کو تین دن تک خیار حاصل ہے تو یہ بیع جائز ہے اسی طرح تین کپڑوں میں بھی جائز ہے پھر اگر چار کپڑے ہوں تو بیع فاسد ہے اور قیاس یہ تھا کہ سب صورتوں میں بیع فاسد ہو کیونکہ مبیع مجہول ہے اور یہی زفر و شافعیؒ کا قول ہے۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک مثلی چیزوں میں نہیں جائز ہے اور قیمتی چیزوں میں چار سے کم میں استحسانا جائز ہے۔ النہر۔ اور خیار تعیین جیسے مشتری کی طرف سے جائز ہے ویسے ہی بائع کی طرف بھی جائز ہے۔ الظہیریہ۔ اور یہی اصح ہے۔ البحر۔ اور جب یہ استحسانا جائز ہوئی اور مشتری نے دونوں پر قبضہ کیا تو ایک اُس کے پاس امانت ہے اور دوسرا ثمن کے عوض ضمانت ہے۔ الحاوی۔ بالجملہ خیار شرط کی طرح خیار

تعیین بھی بائع ومشتری ہر ایک کے واسطے استحساناً جائز ہے۔ وجه الاستحسان ان شرع الخيار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ما هو الارفق والاوفق والحاجة الى هذا النوع من البيع متحققة لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان فى معنى ماورد به الشرع غيران هذه الحاجة تندفع بالثلث لوجود الجيد والوسط والردى فيها۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط مشروع ہونا خسارہ دور ہونے کی ضرورت سے ہے تاکہ جو امر زیادہ نافع وموافق ہو وہ اختیار کرے اور خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونے کی ضرورت بھی متحقق ہے کیونکہ عقد کرنے والے کو اس امر کی حاجت ہے کہ جسکی رائے پر اُس کو بھروسا ہے وہ چھانٹے یا جسکے واسطے یہ چیز خریدی ہے وہ پسند کرے حالانکہ بائع مبیع کو اُس کے پاس لے جانے سے بدون بیع کے رد کرے گا تو بیع بھی اُسی معنی میں ہوگئی جو شرع میں وارد ہے یعنی بیع بخیار تعیین بھی بیع بخیار شرط کے معنی میں ہوگئی لیکن اتنی بات ہے کہ خیار تعیین کی ضرورت تین کپڑوں سے دُور ہو جاتی ہے کیونکہ تین میں اعلیٰ واوسط وادنیٰ موجود ہیں۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ شرط مشروع ہونا بوجہ ضرورت کے تھا کہ غور کرنے سے خسارہ دور ہو اور ایسی ہی ضرورت خیار تعیین میں موجود ہے تو یہ بھی جائز ہوئی اور جب اسکا مدار ضرورت پر ہوا تو جہانتک ضرورت ہے وہیں تک جائز ہوگی اور ضرورت تین چیزوں سے کہ ایک اعلیٰ اور دوسری اوسط اور تیسری ادنیٰ ہو رفع ہو جائے گی۔ لہذا خیار تعیین صرف تین تک جائز ہے اور چار میں فاسد ہے اگر کہا جاوے کہ اس میں مبیع مجہول ہے تو بیع فاسد ہونا چاہیئے۔ جواب یہ کہ جس جہالت سے فساد ہوتا ہے وہ جہالت ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔

والجهالة لا تفضى الى المنازعة فى الثلث لتعيين من له الخيار وكذا فى الاربع الاان الحاجة اليها غير متحققة والرخصة ثبوتها بالحاجة وكون الجهالة غير مفضية الى المنازعة فلا تثبت باحدهما ثم قيل يشترط ان يكون فى هذا العقد خيار الشرط مع خيار التعيين وهو المذكور فى الجامع الصغير وقيل لا يشترط وهو المذكور فى الجامع الكبير فيكون ذكره على هذا الاعتبار وفاقا لا شرطا۔

اور جہالت یہاں تین تک جھگڑے کی نوبت نہیں پہنچاتی ہے کیونکہ جسکو اختیار ہے وہ ایک کو معین کردے گا تو جہالت جاتی رہے گی اور چار میں بھی یہی حال ہے کہ جسکو اختیار ہے اُسکے معین کرنے سے جہالت دُور ہو سکتی ہے لیکن چار کی جانب حاجت متحقق نہیں ہے حالانکہ جائز ہونا دو باتوں پر ہے ایک یہ کہ حاجت ہو اور دوم یہ کہ جہالت ایسی نہ ہو جو جھگڑے تک نوبت پہنچاوے تو دونوں میں سے ایک بات ثابت ہونے سے جواز نہ ہوگا یعنی چار کی صورت میں جہالت ایسی نہیں ہے جس سے جھگڑا ہو مگر حاجت نہیں ہے تو چار میں خیار تعیین ثابت نہ ہوگا پھر کہا گیا کہ خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط ہونا بھی ضرور ہے اور یہی صورت جامع صغیر میں مذکور ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور کہا گیا کہ خیار شرط ہونا ضرور نہیں ہے اور یہی جامع کبیر میں مذکور ہے تو اس اعتبار پر خیار شرط پر راضی ہوئے تو خیار شرط

کا حکم ثابت ہو جائیگا یعنی اُس کو جائز ہوگا کہ تین دن تک دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کو واپس کرے اگرچہ اُس نے ایک کپڑا معین کیا ہو اور اگر اُس نے ایک واپس کیا تو یہ بطورِ خیارِ تعیین ہوگا اور دوسرا اُس کے پاس بطور شرط رہا اور اگر تین دن تک اُس نے کوئی واپس نہ کیا اور کسی میں عیب بھی نہ آیا حتیٰ کہ تین دن گزر گئے تو خیار شرط جاتا رہا اور دونوں میں سے ایک کا عقد پورا ہوگیا اور خیار تعیین کی وجہ سے اُس کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کو معین کرے۔ الفتح۔

واذا لم یذکر الشرط لابد من توقیت خیار التعیین بالثلث عنده وبمدة معلومة ایتها کانت عندهما ثم ذکر فی بعض النسخ اشتری ثوبین وفی بعضها اشتری احد الثوبین وهو الصحیح لان المبیع فی الحقیقة احدهما والاخر امانة والاول تجوز واستعارة ولو هلك احدهما اوتعیب لزم البیع فیه بثمنه وتعین الآخر للامانة لامتناع الرد بالتعیب ولو هلکا جمیعا معا یلزمه نصف ثمن کل واحد منهما لشیوع البیع والامانة فیهما ولو کان فیه خیار الشرط له ان یردهما جمیعا ولومات من له الخیار فلوارثه ان یرد احدهما لان الباقی خیار التعیین للاختلاط ولهذا لایتوقت فی حق الوارث فاما خیار الشرط لایورث وقد ذکرناه من قبل ومن اشتری دارا علی انه بالخیار فبیعت دار اخری الی جنبها فاخذها بالشفعة فهو رضا لان طلب لشفعة یدل علی اختیاره الملك فیها لانه ماثبت الا لدفع ضرر الجوار وذلك بالاستدامة فیتضمن ذلك سقوط الخیار سابقا علیه فیثبت الملك من وقت الشراء فیتبین ان الجوار کان ثابتا وهذا التقریر یحتاج الیه لمذهب ابی حنیفة" خاصة۔

اور جب بیع میں خیار شرط مذکور نہ ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک ضرور ہے کہ خیار تعیین کے واسطے تین روز کی مدت ہو اور صاحبین کے نزدیک ایک مدت معلومہ ہو چاہے کوئی ہو۔ ف اور اگر خیار مطلق ہو یعنی کوئی مدت معین نہ ہو تو بیع باطل ہے۔ المحیط۔ پھر جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑے خریدے۔ اور دوسرے نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے ایک خریدا۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ مبیع درحقیقت دونوں میں سے ایک ہی ہے اور دوسرا اُس کے پاس امانت ہے۔ اور پہلا نسخہ بطور مجاز و استعارہ ہے۔ اور اگر دونوں کپڑوں میں سے ایک تلف ہوگیا یا عیب دار ہوگیا یعنی یہ مشتری کے قبضے میں ہوا تو اس کی بعوض اسکے ثمن کے لازم ہو جائیگی اور امانت ہونے کیلئے دوسرا متعین ہو گیا کیونکہ عیب دار ہو جانے کی وجہ سے پھیرنا ممکن نہیں رہا اور اگر دونوں ایک ساتھ تلف ہوگئے تو دونوں میں سے ہر ایک کے آدھے دام واجب ہوں گے کیونکہ بیع و امانت ہونا ان دونوں میں پھیل گیا اور اگر بیع میں خیار تعیین کیساتھ خیار شرط بھی ہو تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ دونوں واپس کردے اور اگر وہ شخص جسکو خیار حاصل ہے مرگیا تو اسکے وارث کو اختیار ہے کہ ایک چھانٹ کر دوسرا واپس کردے کیونکہ ملکیت مختلط ہونے کی وجہ سے صرف خیار تعیین باقی ہے اور چونکہ یہ اختیار بوجہ اختلاط کے ہے۔ لہذا وارث کے حق میں اس کے واسطے کوئی وقت معین نہیں ہے اور رہا خیار شرط تو وہ میراث نہیں ہوتا ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کسی نے ایک مکان بشرط خیار خریدا پھر مدت خیار میں اُس کے پہلو میں دوسرا

مکان فروخت ہوا پس اُس کو مشتری نے بطور شفعہ طلب کیا تو یہ بیع رضامندی ہے یعنی خیار ساقط ہو گیا کیونکہ شفعہ طلب کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے دار مبیعہ میں یعنی جو خریدا ہے اُس میں اپنی ملکیت اختیار کی کیونکہ شفعہ تو اسی وجہ سے ثابت ہوا ہے کہ پڑوس کا ضرر دور ہو اور یہ جب ہی ہو گا کہ خریدے ہوئے مکان میں اپنی دائمی ملکیت کر لے پس طلب شفعہ متضمن ہے کہ اس سے پہلے خیار ساقط ہو جائے تو خرید کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جائے گی پس ظاہر ہو گا کہ اپنے مکان مملوکہ کے ساتھ اس کو حق جوار حاصل تھا اور اس تقریر کی احتیاج فقط مذہب ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے واسطے ہے۔ ف۔ اس واسطے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جو چیز بشرط خیار خریدی جائے وہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتی حالانکہ حق شفعہ بملکیت ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ طلب شفعہ سے پہلے خیار ساقط ہو کر ملکیت قائم ہو جائے اور صاحبین کے نزدیک جو چیز بشرط خیار خریدی وہ ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے لہذا شفعہ طلب کرنا صحیح ہے ولیکن طلب شفعہ چونکہ دائمی جوار کے لحاظ سے ہے تو اُسکا خیار بیع بالاتفاق ساقط ہو جائیگا۔ قال واذا اشتری الرجلان غلاما علی انہما بالخیار فرضی احدہما فلیس للآخر ان یردہ۔ اگر دو شخصوں نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ دونوں کے واسطے شرط خیار ہے پھر دونوں میں سے ایک راضی ہوا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں کہ واپس کرے۔ عند ابی حنیفۃ وقالا لہ ان یردہ وعلی ہذا الخلاف خیار العیب وخیار الرؤیۃ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ دوسرا واپس کر سکتا ہے اور ایسا ہی اختلاف خیار العیب وخیار الرویۃ میں ہے۔ ف۔ مثلاً دو شخصوں نے ایک غلام خریدا پھر اُس میں کوئی عیب ظاہر ہوا اور اس پر ایک راضی ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک دوسرا واپس کر سکتا ہے اور امام رحؒ کے نزدیک نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی چیز خریدی جسکو دونوں نے نہیں دیکھا تھا پھر دیکھ کر ایک راضی ہو گیا تو امام کے نزدیک دوسرا واپس نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک واپس کر سکتا ہے۔ لہما ان اثبات الخیار لہما اثباتہ لکل واحد منہما فلا یسقط باسقاط صاحبہ لما فیہ من ابطال حقہ ولہ ان المبیع خرج عن ملکہ غیر معیب بعیب الشرکۃ فلو ردہ احدہما ردہ معیبا بہ وفیہ الزام ضرر زائد ولیس من ضرورۃ اثبات الخیار لہما الرضاء برد احدہما متصور اجتماعہما علی الرد۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو خیار دینا ہر ایک کے واسطے خیار ہے تو صرف ایک کے خیار ساقط کرنے سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہو گا کیونکہ اُس میں اُسکا حق مٹنا لازم آتا ہے اور امام رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کی ملکیت سے مبیع ایسی حالت میں نکلی کہ اُس میں شرکت کا عیب نہیں تھا پس اگر دونوں میں فقط ایک اُس کو اگر رد کرے تو ایسی حالت سے واپس کرے گا کہ اُس میں عیب شرکت ہے یعنی ایک خریدار و بائع کے درمیان مشترک ہو گی حالانکہ اس میں بائع پر ضرر زائد لازم ہوتا ہے۔ ف۔ اگر کہا جائے کہ جب اُس نے دونوں کو خیار دیا تو خود ہر ایک کے واپس کرنے پر راضی ہوا۔ شیخ مصنف نے اسکا جواب دیا۔ مف۔ کہ دونوں کے واسطے خیار دینے کے ساتھ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ دونوں میں سے ایک کے واپس کرنے پر راضی ہو گیا کیونکہ دونوں کا متفق ہو کے واپس کرنا ممکن ہے۔ ف۔ پس بائع اس امر پر راضی ہوا تھا کہ دونوں ملکر بیع پوری کریں یا دونوں متفق ہو کر واپس کریں۔ ومن باع عبدا علی انہ خباز او کاتب وکان

بخلافه فالمشتري بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء ترك لان هذا وصف مرغوب فيه فيستحق في العقد بالشرط ثم فواته يوجب التخيير لانه مارضي به دونه۔

اگر ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ روٹی پکانے والا یا لکھنے والا ہے حالانکہ وہ اس کے برخلاف نکلا یعنی یہ ہنر اتنا بھی نہیں جانتا جس سے اُس پر روٹی پکانے والا یا لکھنے والا صادق آوے تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے اُسکو پورے ثمن میں لے اور چاہے چھوڑ دے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا وصف ہے جس کی رغبت کی جاتی ہے تو عقد بیع میں شرط کرنے سے اس کا استحقاق ہو جائے گا (یا عقد میں لائق شرط ہے) پھر جب یہ وصف نہ پایا گیا تو مشتری کے واسطے اختیار ہونے کا موجب ہے۔ کیونکہ مشتری بدون اس وصف کے راضی نہیں ہوا ہے۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ ایسے وصف مرغوب کی شرط صحیح ہے مگر اسکے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصّہ نہیں ہے پس جب یہ وصف نہ پایا گیا تو بیع باطل نہ ہوگی بلکہ مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے ترک کرے اور اگر لے تو ثمن میں سے کچھ کم نہ ہوگا۔ شیخ ابن الہمام نے لکھا کہ اوصاف شرط کرنے میں اصل یہ ہے کہ جس وصف میں دھوکا نہ ہو وہ جائز ہے اور جس میں دھوکا ہو وہ نہیں جائز ہے مگر آنکہ اُس سے برات کے معنی لیے جاویں علیٰ ہذا۔ اگر گائے یا بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ حاملہ یا دودھار ہے تو شافعیؒ کے نزدیک اصح قول پر جائز ہے اور ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ یہ شرط امر مجہول کی ہے جس کا بالفعل یقین نہیں ہو سکتا حتّٰی کہ اگر یہ شرط کی کہ گائے بالفعل دودھ دیتی ہے تو جائز ہے۔ جیسے گھوڑے میں یہ شرط کہ وہ دو قدم چلتا ہے یا کتّے میں یہ شرط کہ وہ شکاری ہے یا نر مادہ کی شرط کی تو صحیح ہے اور جب یہ وصف نہ ہو تو مشتری مختار ہوگا اور اگر ایک شے اِس شرط پر خریدی کہ وہ عیب دار ہے پھر اُس کو بے عیب پایا تو صحیح ہے۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر غلام پر قبضہ کرنے کے بعد اُسکو لکھنے والا یا روٹی پکانے والا ایسے کمتر درجہ کا پایا کہ اُس پر یہ نام صادق آتا ہے تو واپس نہیں کر سکتا اگر موافق شرط کے نہ پایا اور واپس کرنا کسی سبب سے ممتنع ہوا تو وہ بائع سے ثمن کا ایک حصّہ واپس لے لیکن ظاہر الروایۃ جو سابق میں مذکور ہوئی وہی صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ جب بیع میں ایسی شرط لگائی جس کا شرط کرنا صحیح ہے پھر اُس کو شرط سے خلاف پایا تو کبھی بیع فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح رہتی ہے مگر مشتری کو خیار ہوتا ہے اور کبھی خیار بھی نہیں ہوتا مثلاً جو شرط کی تھی اُس سے بہتر پائی اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر مبیع اُسی جنس کی ہو جو عقد میں ٹھہری ہے تو خیار ہے اور کپڑے کی اجناس مثل ہروی اور مروی اور روئی وچھال وغیرہ کی اور آدمی میں نر و مادہ دو جنس ہیں اور دیگر حیوانات میں ایک ہی جنس ہے یا کہا تھا کہ چھال کا ہے پھر وہ روئی کا نکلا یا سفید کی شرط کی اور وہ رنگین نکلا یا کسم سے رنگا ہے مگر وہ زعفران سے نکلا یا گھر پختہ اینٹوں کا ہے اور وہ خام نکلا یا زمین اس شرط پر خریدی کہ اُس کے سب درخت پھلدار ہیں پھر اُس میں ایک درخت بے پھل نکلا یا اس شرط پر کہ وہ غلام ہے پھر وہ باندی نکلی یا اس شرط پر کہ نگینہ یاقوت ہے حالانکہ وہ کانچ نکلا تو ان میں بیع فاسد ہے۔ مف۔

وهذا يرجع الى اختلاف النوع لقلة التفاوت في الاغراض فلا يفسد العقد بعدمه بمنزلة وصف الذكورة والانوثة في الحيوانات وصار كفوات وصف السلامة واذا اخذه اخذه بجميع الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن لكونها تابعة في العقد على

ما عرف - اور یہ حالت یعنی روٹی پکانے والا و کاتب ہونا یا نہ ہونا اختلاف نوعی کی طرف راجع ہے کیونکہ اغراض میں تفاوت کم ہے تو اُن کے نہ ہونے سے عقد فاسد نہ ہو گا جیسے حیوانات میں وصف نر و مادہ ہے اور روٹی پکانے والا یا کاتب نہ ہونا ایسا ہو گیا جیسے وصف سلامت ندارد ہے اور جب مبیع کو لے تو پوری ثمن میں لے گا کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن سے کچھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد میں اوصاف تابع ہوتے ہیں چنانچہ سابق میں معلوم ہوا۔

ف یعنی گزوں کی ناپ سے کپڑا یا زمین خریدنے میں جبکہ ہر گز کے علیحدہ دام نہ ہوں بیان ہوا کہ اوصاف کے مقابلے میں کچھ ثمن نہیں ہے حتی کہ زمین کی فروخت میں درخت بغیر ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں اور چونکہ کاتب ہونے یا نہ ہونے میں اصلی غرض میں کم فرق آتا ہے لہذا نوعی اختلاف کے مانند ہوا۔ چنانچہ اگر ایک خچر اس شرط پر خرید ا کہ وہ مادہ ہے حالانکہ نر نکلا یا اس شرط پر کہ اونٹنی ہے اور وہ اونٹ نکلا یا یہ غلام تاجر ہے مگر اُس کو تجارت نہیں آتی یا اس کے مانند تو بیع جائز ہے اور مشتری کو خیار ہوتا ہے اس طرح اگر غلام کاتب نہیں نکلا تو بھی مشتری کو اختیار ہے جیسے اس شرط پر خرید ا کہ وہ بے عیب ہے پھر عیب دار نکلا تو چاہے واپس کرے اور اگر یہ شرط ہو کہ عیب دار ہے پھر وہ بے عیب ہے پھر عیب دار نکلا تو بیع لازم ہے اور واپس نہیں کر سکتا۔ اور واضح ہو کہ حیوانات میں نر و مادہ کا اختلاف اس واسطے کہا کہ اگر آدمیوں میں ایسا ہو کہ غلام کہہ کر فروخت کیا اور وہ باندی نکلی یا برعکس تو ان کے اغراض میں سخت تفاوت ہوتا ہے۔ پس بیع فاسد ہوتی ہے ۔م ف۔

باب خیار الرؤیۃ
یہ باب خیار رویت کے بیان میں ہے

یعنی اُس اختیار کا بیان جو مبیع دیکھنے کے وقت مشتری کو حاصل ہوتا ہے اور یہ خیار بدون شرط کے حاصل ہوتا ہے۔ الجوہرۃ۔ اور بیع لازم ہونے سے مانع ہے اور دیکھنے سے پہلے اگر صریح ساقط کرے تو بھی ساقط نہیں ہوتا۔ البدائع۔ اور اگر دیکھنے سے پہلے اجازت دے دی تو بھی اُسکا خیار باقی ہے کہ جب دیکھے تو چاہے واپس کرے۔ المضمرات اور بغیر دیکھے چاہے فسخ کرے یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور صحیح ہے الصغری۔ اور مختار یہ ہے کہ اس کے واسطے کوئی زمانہ محدود نہیں ہے بلکہ برابر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جس سے یہ خیار باطل ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور خیار رویت ساقط ہونے سے پہلے بائع کو مشتری سے مطالبہ ثمن کا اختیار نہیں ہے۔ مف اور جیسے یہ خیار مشتری کے لیے مبیع میں ثابت ہوتا ہے ویسے ہی بائع کے لیے ثمن میں ثابت ہوتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اس کے ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہے اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو خیار رویت ثابت نہ ہو گا۔ البدائع۔ اور کیلی و وزنی چیزیں اگر معین ہوں تو اُن میں ثابت ہو گا اور یونہی چاندی و سونے کے ٹکڑے و ظروف میں ثابت ہو گا اور جو چیز اس طرح ملک میں آئے کہ دوسرے کے ذمہ دین ہے تو اُسمیں

ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے سلم و درہم دینار اور غیر معین کیلی و وزنی چیزیں۔ القاضی خان۔ اور صرف ایسے عقد میں ثابت ہے جو رد کرنے سے فسخ ہو جائے جیسے اجارہ و بٹوارہ و خرید وغیرہ اور جو عقود فسخ نہیں ہو سکتے اُن میں ثابت نہیں ہوتا جیسے مہر و عوض خلع وغیرہ۔ الذخیرہ۔ اور خیار رویت میراث نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مر گیا تو اُس کے وارث کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ ط۔ ومن اشتری شیئا لم یرہ فالبیع جائز وله الخیار اذا راٰہ ان شاء اخذہ بجمیع الثمن وان شاء ردہ۔ جس شخص نے کوئی چیز خریدی کہ دیکھی نہیں ہے تو خرید جائز ہے اور جب دیکھے تو اس کو اختیار ہے اگر چاہے تو پورے ثمن میں لے لے اور چاہے واپس کر دے۔ وقال الشافعیؒ لا یصح العقد اصلا لان المبیع مجهول ولنا قوله علیه السلام من اشتری شیئا لم یرہ فله الخیار اذا راٰہ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا عقد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز ایک مبیع مجہول ہے اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے ایسی چیز خریدی جو دیکھی نہیں ہے تو جب دیکھے اس کو خیار حاصل ہے۔ ف تو لازم ہوا کہ بیع صحیح ہے مگر مشتری کو دیکھنے کے وقت خیار حاصل ہوتا ہے چاہے لے یا واپس کرے۔ یہ حدیث دارقطنی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت کی لیکن ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہؒ نے مرسل روایت کی وہ بھی ضعیف ہے۔ ابن حزمؒ نے کہا کہ جب غائب چیز کا وصف بیان کیا گیا اور مشتری کو اس کے دیکھنے کے وقت اختیار دیا گیا تو کوئی دھوکا نہیں باقی رہا اور برابر چلا آیا کہ اہل اسلام اپنی اراضی کو جو مقام بعید میں واقع ہوں بصفت فروخت کرتے ہیں۔ چنانچہ عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین جو کوفہ میں واقع تھی۔ طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی حالانکہ دونوں نے اس کو دیکھا نہیں تھا پس جبیر بن مطعم نے فیصلہ کیا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار حاصل ہے اور ہم نہیں جانتے کہ شافعیؒ سے پہلے سلف میں بھی کوئی منع کرنے والا ہے۔ ھ۔ع۔و۔

لان الجهالة بعدم الرؤية لا تفضی الی المنازعة لانه لو لم یوافقه یردہ۔ اور اس دلیل سے نہ دیکھنے کی جہالت ایسی نہیں جو جھگڑے تک نوبت پہنچائے اس واسطے کہ اگر مبیع اس کے موافق پسند نہ ہو تو اس کو واپس کرے گا۔ ف حالانکہ جہالت وہی بیع فاسد کرتی ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو۔ فصار کجهالة الوصف فی المعاین المشار الیه۔ تو ایسا ہو گیا جیسے اس چیز کا وصف مجہول ہو جو آنکھوں سے معائنہ و اشارہ سے معرفہ کی گئی ہے۔ ف بایں طور کہ ایک کپڑا خریدا جو آنکھوں کے سامنے اشارہ سے معلوم ہے حالانکہ اس کے گزوں کی تعداد مثلاً نہیں معلوم ہے تو یہ وصف مجہول ہونے کے باوجود بالاتفاق اس کپڑے کی بیع جائز ہے۔ اسی طرح جو چیز دیکھی نہیں گئی ہے اس کی بیع جائز ہے صرف وصف مجہول ہے تو بعد دیکھنے کے مشتری کو واپسی کا اختیار ہے۔ پس جیسے مشار الیہ کپڑے کی جہالت وصف سے نزاع نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی نزاع نہیں ہو سکتا لہٰذا ہم نے کہا کہ اگر دیکھنے سے پہلے اپنا خیار ساقط کرے تو ساقط نہیں ہو گا۔ چنانچہ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ۔ وکذا اذا قال رضیت ثم راٰہ له ان یردہ۔ اور اسی طرح اگر خریدار نے بعد خرید کے کہا کہ میں مبیع پر راضی ہو گیا پھر اس نے مبیع کو دیکھا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔ ف اور پہلے خیار رد کرنا لغو ہے۔ لان الخیار معلق بالرؤیة لما روینا فلا یثبت قبلها۔ اس واسطے کہ اختیار تو دیکھنے پر معلق ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی تو دیکھنے

سے پہلے حاصل نہ ہوگا۔ ف یعنی حدیث مزبور میں فرمایا کہ جس وقت دیکھے تو اُس وقت اس کو رد کرنے کا اختیار ہے۔ پس یہ اختیار اُس وقت ہے جب دیکھے تو دیکھنے سے پہلے اس کو اختیار حاصل نہ ہو تو خیار ساقط کرنا بھی صحیح نہ ہُوا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر دیکھنے سے پہلے وہ بیع کو فسخ نہیں کرسکتا حالانکہ صحیح قول پر اس کو دیکھنے سے پہلے بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ جواب دیا کہ ۔ وحق الفسخ بحکم انه عقد غیر لازم بمقتضی الحدیث۔ فسخ کرنے کا حق اس کو اس حکم سے ہے کہ یہ عقد لازمی نہیں ہے اور بمقتضائے حدیث نہیں ہے ۔

ف یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز خریدنے کا عقد بیع اگرچہ منعقد ہوتا ہے مگر ابھی لازم نہیں ہوتا تو اس کو اختیار ہے کہ بیع مذکور رد کردے ۔ اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ حدیث میں اس کو رد کرنے کا اختیار ہے کیونکہ حدیث کا مقتضار صرف دیکھنے کے وقت واپس کرنے کا ہے اور یہاں اس کو بیع لازم نہ ہونے سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ پس اپنا خیار ساقط کرنے کا اختیار اُس وقت ہے کہ مبیع کو دیکھے اور اس سے پہلے ساقط کرنا لغو ہے اس لیے کہ حدیث میں اختیار کا حاصل ہونا بروقت دیدار مبیع ہے ۔ ولان الرضا بالشئ قبل العلم باوصافه لا یتحقق فلا یعتبر قوله رضیت قبل الرؤیة بخلاف قوله رددت ۔ اور اس دلیل سے کہ کسی چیز کے اوصاف معلوم ہونے سے پہلے اُس پر راضی ہوجانا متحقق نہیں ہوتا ہے تو دیکھنے سے پہلے یہ کہنا کہ میں راضی ہوگیا معتبر نہیں بخلاف اس کے کہ میں نے رد کردیا ۔ ف کیونکہ رد معتبر ہے اس واسطے کہ رد کرنے کے واسطے اوصاف کا معلوم ہونا معتبر نہیں ہے ۔ قال ومن باع مالم یرہ فلا خیار له ۔ اور اگر ایسی چیز فروخت کی جو اُس نے نہیں دیکھی ہے تو اس کو کچھ خیار نہیں ہے۔ ف یعنی بائع نے اگر کوئی اپنی چیز بغیر دیکھے فروخت کی تو بائع کو اُس کے رد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ۔ وکان ابو حنیفةؒ یقول اولا له الخیار اعتبارا لخیار العیب وخیار الشرط وهذا لان لزوم العقد بتمام الرضاء زوالا وثبوتا ولا تحقیق ذلك الا بالعلم باوصاف المبیع وذلك بالرؤیة فلم یکن البائع راضیا بالزوال ۔ اور امام ابوحنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ بائع کو اختیار ہے بقیاس خیار العیب وخیار الشرط کے یعنے جیسے اس کو خیار العیب وخیار الشرط حاصل ہے ویسے خیار الرؤیۃ بھی حاصل ہے اور اس قول کی وجہ یہ تھی کہ عقد کا لازم ہونا پوری رضامندی پر ہے خواہ زوال ہو یا ثبوت ہو یعنے ملک زائل کرنے میں اور ثابت کرنے میں پوری رضامندی چاہیئے، تب عقد لازم ہوگا اور پوری رضامندی متحقق نہ ہوگی مگر جبکہ مبیع کے اوصاف معلوم ہو جاویں اور اوصاف معلوم ہونا اُس کے دیکھنے پر موقوف ہے تو اپنی ملک زائل کرنے میں بائع کا پورے طور پر راضی ہونا پایا نہ گیا تو عقد لازم بھی نہ ہوا۔ ف پس اُس کو فسخ کا اختیار ہے پھر اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ بائع کو اختیار نہیں ہے بلکہ صرف مشتری کو اختیار ہے ۔

ووجه القول المرجوع الیه انه معلق بالشراء لما روینا فلا یثبت دونه وروی ان عثمان بن عفانؓ باع ارضا بالبصرة من طلحة بن عبید اللهؓ فقیل لطلحةؓ انك قد غبنت فقال لی الخیار لانی اشتریت مالم اره وقیل لعثمانؓ انك قد غبنت فقال لی الخیار لانی بعت مالم اره فحکما بینهما جبیر بن مطعمؓ فقضی بالخیار لطلحة وکان ذلك بمحضر من الصحابةؓ ۔ اور جس قول کی طرف رجوع کیا اُس کی وجہ یہ ہے کہ خیار ہونا خرید کے ساتھ معلق ہے

بدلیل اس حدیث کے جو ہم اوپر روایت کر چکے یعنی جب دیکھے تو اس کو خیار ہے تو بدون خرید کے خیار حاصل نہ ہوگا یعنے بائع کو حاصل نہ ہوگا اور اس کی تائید یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن عفان نے اپنی ایک زمین جو بصرہ میں واقع تھی حضرت طلحہ ابن عبید اللہ کے ہاتھ فروخت کی تو حضرت طلحہ سے کہا گیا کہ آپ کو خسارہ ہوا پس طلحہؓ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا ہے اور حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ آپ کو خسارہ ہوا پس طلحہؓ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا ہے اور حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ آپ کو نقصان ہوا تو فرمایا کہ مجھے خیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز فروخت کی جس کو میں نے نہیں دیکھا ہے۔ پس دونوں نے جبیر ابن مطعمؓ کو اپنے درمیان حکم ٹھہرایا پس انہوں نے فیصلہ کیا کہ حضرت طلحہؓ کو خیار ہے اور یہ واقعہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا۔ ف پس اگر اس کے خلاف ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم خاموش نہ رہتے کیونکہ امر حق سے خاموش ہونا معصیت ہے حالانکہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں صحابہؓ کا یہ وصف بیان فرمایا کہ وہ امر حق میں کسی کی ملامت سے نہیں ڈرتے تو ممکن نہ تھا کہ خلاف شرع دیکھکر خاموش رہتے حالانکہ اللہ تعالے کا فرمان خلاف نہیں ہو سکتا ہے تو گویا سب نے اتفاق کیا کہ بائع کے واسطے خیار فسخ نہیں ہے

م۔ ثم خیار الرؤیۃ غیر موقت بل یبقی الی ان یوجد مایبطلہ ومایبطل خیار الشرط من تعیب او تصرف یبطل خیار الرؤیۃ ثم ان کان تصرفا لا یمکن دفعہ کالاعتاق والتدبیر او تصرفا یوجب حقا للغیر کالبیع المطلق والرھن والاجارۃ یبطلہ قبل الرؤیۃ وبعدھا لانہ لما لزم تعذر الفسخ فبطل الخیار وان کان تصرفا لا یوجب حقا للغیر کالبیع بشرط الخیار والمساومۃ والھبۃ من غیر التسلیم لایبطلہ قبل الرؤیۃ لانہ لا یربو علی صریح الرضاء ویبطلہ بعد الرؤیۃ لوجود دلالۃ الرضاء۔

پھر واضح ہو کہ خیار الرویۃ کسی وقت تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ برابر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ کوئی ایسا امر پایا جائے جو اس کو باطل کرے اور جو عیب پیدا ہوتا یا جو تصرف کہ خیار شرط کو باطل کرتا ہے وہ خیار الرویۃ کو بھی باطل کرتا ہے پھر اگر ایسا تصرف ہو کہ اس کا فسخ کرنا ممکن نہیں ہے جیسے مبیع کو آزاد کرنا مدبر کرنا یا ایسا تصرف ہو جو دوسرے کا حق پیدا کرتا ہے جیسے بیع مطلق یعنی بدون خیار شرط کے یا جیسے رہن یا اجارہ دینا تو یہ خیار رویت کو باطل کرے گا خواہ یہ تصرف دیکھنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو کیونکہ جب عقد اس طرح لازم ہوا تو فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو خیار باطل ہو گیا اور اگر ایسا تصرف ہو جو غیر کا کوئی حق نہیں واجب کرتا جیسے شرط کے ساتھ بیچنا اور بیع کے لیے چکانا اور ہبہ کرنا بغیر قبضہ دلانے تو یہ خیار رویت کو باطل نہیں کرتا جبکہ دیکھنے سے پہلے ہو کیونکہ صریح رضامندی سے ساقط کرنے سے یہ تصرف بڑھکر نہیں ہے اور اگر دیکھنے کے بعد یہ تصرف ہو تو خیار باطل کرتا ہے کیونکہ دلالت سے رضامندی پائی گئی۔ ف پس دیکھنے کے بعد جیسے رضامندی سے خیار ساقط ہوتا ہے اسی طرح دلالت رضامندی سے بھی ساقط ہوتا۔ قال ومن نظر الی وجہ الصبرۃ او الی ظاھر الثوب مطویا او الی وجہ الجاریۃ او الی وجہ الدابۃ وکفلھا فلا خیار لہ والاصل فی ھذا ان رؤیۃ جمیع المبیع غیر

مشروط لتعذره فیکتفی برؤیة ما یدل علی العلم بالمقصود ولو دخل فی البیع اشیاء فان کان لا یتفاوت آحادها کالمکیل والموزون وعلامته ان یعرض بالنموذج یکتفی برؤیة واحد منها الا اذا کان الباقی اردأ مما رأی فحینئذ یکون له الخیار وان کان یتفاوت آحادها کالثیاب والدواب لا بد من رؤیة کل واحد منهما والجوز والبیض من هذا القبیل فیما ذکره الکرخیؒ وکان ینبغی ان یکون مثل الحنطة والشعیر لکونها متقاربة اذا ثبت هذا فنقول النظر الی وجه الصبرة کان کانه یعرف وصف البقیة لانه مکیل یعرض بالنموذج وکذا النظر الی ظاهر الثوب مما یعلم البقیة الا اذا کان فی طیه ما یکون مقصودا کموضع العلم والوجه هو المقصود فی الآدمی وهو الکفل فی الدواب فیعتبر رؤیة المقصود ولا یعتبر رؤیة غیره وشرط بعضهم رؤیة القوائم والاول هو المروی عن ابی یوسفؒ وفی شاة اللحم لا بد من الجس لان المقصود وهو اللحم یعرف به وفی شاة القنیة لا بد من رؤیة الضرع وفیما یطعم لا بد من الذوق لان ذلک هو المعرف للمقصود۔

جس شخص نے اناج وغیرہ کی ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لیا یا تہہ کیے ہوئے تھان کو اوپر سے دیکھ لیا یا باندی کا چہرہ دیکھ لیا یا چوپایہ کا چہرہ اور پٹھے وچوتڑ دیکھ لیے تو اس کو خیار رویت نہیں رہا۔ اور اصل اسباب میں یہ ہے کہ تمام مبیع کا دیکھنا مشروط نہیں ہے کیونکہ یہ متعذر ہے پس مبیع میں اتنی چیز کا دیکھنا کافی ہے جو مقصود سے واقف ہونے پر دلالت کرے اور اگر بیع میں ایک ہی جنس کی چند چیزیں داخل ہوں (تو ان کی افراد میں تفاوت ہوگا یا نہ ہوگا) پس اگر اس کی افراد میں تفاوت نہ ہو جیسے کیلی ووزنی چیزیں اور اس کی پہچان یہ ہے کہ نمونہ وبانگی سے پیش کی جاتی ہیں تو اُن میں سے ایک کا دیکھنا کافی ہو جائے گا یعنے خیار رویت ساقط ہو جائے گا لیکن اگر دیکھی ہوئی بانگی سے باقی گھٹ کم ہو تو اس صورت میں خیار رویت حاصل ہوگا اور اس کی افراد میں تفاوت ہوتا ہو جیسے کپڑے کے تھان وچوپایہ تو یہ ہر ایک کا دیکھنا ضرور ہے اور اخروٹ ومرغی کے انڈے بھی اسی قسم سے ہیں۔ یہ شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے اور چاہیئے یہ کہ اخروٹ وانڈے کا حکم گیہوں وجو کے مانند ہو کیونکہ ان کے افراد باہم قریب ہیں۔ (اور یہی اصح ہے) اور جب یہ اصل بیان ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لینا کافی ہے کیونکہ بقیہ کا وصف اس سے معلوم ہو جاتا ہے اس واسطے کہ یہ کیلی چیز ہے جو نمونہ وبانگی سے پیش کی جاتی ہے اور اسی طرح تھان کو اوپر سے دیکھ لینا باقی کا وصف معلوم ہو جاتا ہے لیکن اگر تہہ کے اندر ایسی چیز ہو جو مقصود ہے جیسے بیل بوٹے وغیرہ تو اندر سے دیکھنا بھی شرط ہے اور آدمی میں چہرہ دیکھنا کافی ہے کہ یہی مقصود ہے اور جانور میں چہرہ کے ساتھ چوتڑ وپیٹھ دیکھنا کافی ہے پس جو کچھ مقصود ہے اُسی کا دیکھنا معتبر ہے اور مقصود کے سوائے دوسری چیز کا دیکھنا معتبر نہیں ہے یعنی اُس سے خیار ساقط نہ ہوگا اور بعضوں نے جانوروں کے ہاتھ پاؤں دیکھنا شرط کیا اور قول اول یعنی چہرہ وپیٹھ دیکھنا ابو یوسف سے مروی ہے اور گوشت کے واسطے جو بکری خریدی اُس کو ہاتھ سے ٹٹول کے دیکھنا ضرور ہے کیونکہ گوشت جو اصل موجود ہے یوں ہی پہچانا جاتا ہے اور جو بکری پالنے کے واسطے خریدی

گئی اُس میں تھنوں کا دیکھنا ضرور ہے اور جو چیز کھائی جاتی ہے اُس میں اُس کا چکھنا ضرور ہے کیونکہ جو مقصود ہے وہ چکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ قال وان رأی صحن الدار فلا خیار لہ وان لم یشاھد بیوتھا وکذلک اذا رای خارج الدار اورأی اشجار البستان من خارج وعند زفرؒ ولا بد من دخول داخل البیوت والاصح ان جواب الکتاب علی وفاق عادتھم فی الابنیۃ فان دورھم لم تکن متفاوتۃ یومئذ فاما الیوم فلا بد من الدخول داخل الدار للتفاوت والنظر الی الظاھر لا یوقع العلم بالداخل۔ اور اگر دار کا صحن دیکھ لیا تو اُس کے واسطے خیار روایت نہیں رہا، اگرچہ اُس کی کوٹھریاں نہ دیکھی ہوں۔ اور اسی طرح اگر دار کے باہر دیکھ لیا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھا تو بھی کافی ہے اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کوٹھریوں میں داخل ہونا ضرور ہے اور اصح یہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے وہ اہل کوفہ و بغداد کی عادت کے موافق جو اُن کی عمارات میں تھی دیا گیا کیونکہ اُن کے گھر اُس زمانہ میں متفاوت نہیں ہوتے تھے اور رہا اس زمانہ میں تو اندر داخل ہونا ضروری ہے کیونکہ مکانوں کی ساخت میں تفاوت ہوتا ہے۔ اور ظاہر کو دیکھ لینے سے اندر کا علم نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ پس اس زمانہ میں قول زفرؒ کے موافق فتویٰ ہے۔

قال ونظر الوکیل کنظر المشتری حتی لا یردہ الا من عیب ولا یکون نظر الرسول کنظر المشتری وھذا عند ابی حنیفۃ رحؒ وقالا ھما سواء ولہ ان یردہ قالؒ معناہ الوکیل بالقبض فاما الوکیل بالشراء فرؤیتہ تسقط الخیار بالاجماع لھما انہ توکل بالقبض دون اسقاط الخیار فلا یملک ما لم یتوکل بہ وصار کخیار العیب والشرط والاسقاط قصدا ولہ ان القبض نوعان تام وھو ان یقبضہ وھو یراہ وناقص وھو ان یقبضہ مستورا وھذا لان تمامہ بتمام الصفقۃ ولا تتم مع بقاء خیار الرؤیۃ والمؤکل ملکہ بنوعیہ فکذا الوکیل ومتی قبض المؤکل وھو یراہ سقط الخیار فکذا الوکیل لاطلاق التوکیل واذا قبضہ مستورا انتھی التوکیل بالناقص منہ فلا یملک اسقاطہ قصدا بعد ذلک بخلاف خیار العیب لانہ لا یمنع تمام الصفقۃ فیتم القبض مع بقائہ وخیار الشرط علی الخلاف ولو سلم فالمؤکل لا یملک التام منہ فانہ لا یسقط بقبضہ لان الاختیار وھو المقصود بالخیار یکون بعدہ فکذا لا یملکہ وکیلہ وبخلاف الرسول لانہ لا یملک شیئا وانما الیہ تبلیغ الرسالۃ ولھذا لا یملک القبض والتسلیم اذا کان رسولا فی البیع۔

اور مشتری کے وکیل کا دیکھنا مثل مشتری کے دیکھنے کے ہے حتی کہ وکیل کے دیکھنے کے بعد اُس کو واپس نہیں کر سکتا مگر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور ایلچی کا دیکھنا مشتری کے دیکھنے کے مانند نہیں اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایلچی و وکیل برابر ہیں اور دونوں کے دیکھنے پر مشتری کو واپس کر دینے کا اختیار ہے۔ مصنف نے کہا کہ وکیل سے مراد وہ وکیل ہے جو قبضہ کے واسطے ہو۔ اور رہا وہ وکیل جو خرید کے واسطے مقرر ہو تو اُس کا دیکھنا بالاجماع خیار ساقط کرنے کے واسطے نہیں تو جس چیز کا وہ وکیل نہیں ہے اُس کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے اور ایسا ہو گیا جیسا خیار عیب

خیار شرط یا قصداً خیار رویت ساقط کرنا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں اول قبضہ کامل اور وہ اس طرح کہ مبیع پر قبضہ کرے درحالیکہ اُس دیکھتا ہے اور دوم قبضۂ ناقص اور وہ اس طرح کہ مبیع پر قبضہ کرے درحالیکہ وہ نظر سے پوشیدہ ہو اور یہ اس وجہ سے ہے کہ قبضہ پورا ہونا صفقہ پورا ہونے کے ساتھ ہے حالانکہ خیار رویت باقی ہونے کے ساتھ میں صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے پھر مؤکل کو دونوں قسم کا قبضہ کا اختیار ہے تو یہی اختیار وکیل کو حاصل ہوگا۔ اور جب مؤکل نے ایسے طور پر قبضہ کیا کہ وہ مبیع کو دیکھتا ہے تو خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے پس یہی حکم وکیل میں ہوگا کیونکہ توکیل مطلق ہے یعنے دونوں قسم کے قبضے کو شامل ہے اور اگر وکیل نے مبیع پر ایسے حال میں قبضہ کیا کہ وہ نگاہ سے پوشیدہ ہے تو اسی ناقص قبضے پر توکیل پوری ہوگئی پھر اس کے بعد وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قصداً خیار رویت ساقط کرے۔ (خلاصہ یہ کہ وکیل قبضے کو قصداً خیار باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قبضۂ کامل اُس کو متضمن ہے کہ خیار ساقط ہو جائے حتیٰ کہ اگر قبضۂ ناقص کیا تو خیار باقی رہتا ہے اور خیار عیب وخیار شرط پر قیاس ٹھیک نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔)

بخلاف خیار العیب لانہ کیونکہ خیار العیب کچھ صفقہ پورا ہونے کو مانع نہیں ہے تو خیار عیب باقی ہونے کے باوجود قبضہ پورا ہو جاتا ہے اور خیار شرط میں اختلاف ہے (اور اصح یہ کہ اگر خیار شرط پر کوئی چیز خریدی تو وکیل کا قبضہ کرنے سے خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے۔) اور اگر ہم تسلیم کریں تو مؤکل کو قبضہ کامل کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اُس کے قبضہ کرنے سے خیار شرط ساقط نہ ہوگا کیونکہ خیار شرط سے جو مقصود ہے یعنی اختیار کرنا وغور کرنا وہ بعد قبضے کے ہوگا تو اسی طرح اُس کے وکیل کو بھی قبضہ کامل کا اختیار نہ ہوا اور برخلاف ایلچی کے کیونکہ اُس کو قبضہ کامل یا ناقص کسی کا اختیار نہیں ہے بلکہ خالی پیغام پہنچانے کا اختیار ہے اس واسطے جب بیع میں ایلچی ہو تو دام وصول کرنے یا مبیع سپرد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔

ف اگر ایسی چیز خریدی جو زمین میں غائب ہوتی ہے جیسے پیاز و لہسن و گاجر و مولی وغیرہ پھر اُس نے بعض کو دیکھا تو خیار ساقط نہ ہوگا جب تک کہ کل کو نہ دیکھے یہ امامؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے کہا کہ اگر اُس میں سے تھوڑی دیکھ لے جس سے باقی کا حال دریافت ہوتا ہے تو راضی ہونے پر خیار ساقط ہوا۔ السراج۔ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بائع نے اسقدر اکھاڑی جو پیمانہ یا وزن میں آتی ہے اور مشتری دیکھ کر راضی ہوا تو کل کی بیع لازم ہوگئی جبکہ باقی ایسی ہی ہو اور اگر مشتری نے بغیر اجازت بائع کے اکھاڑی پس اگر اس قدر ہو کہ اُس کا کچھ ثمن ہے تو کل کی بیع اُس پر لازم ہوگی خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔ القاضی خان۔ اگرچہ کسی جانب کھیت میں کچھ نہ نکلے۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ (الفتح) اور اگر اُسنے صرف اس قدر اکھاڑی جس کے کچھ دام نہیں ہیں تو اُسکا خیار باطل نہ ہوگا یہ سب ابو یوسف کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان۔ ھ۔

قال و بیع الاعمی و شراءہ جائز و لہ الخیار اذا اشتری ما لم یرہ وقد قررناہ من قبل۔ اندھے کی خرید و فروخت جائز ہے اور جب وہ خریدے تو اُس کو خیار حاصل ہوگا کیونکہ اُس نے ایسی چیز خریدی جو اُس نے نہیں دیکھی ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ **ف** اور جس کو بیچے اُس میں خیار نہیں ہوگا۔ ثم یسقط خیارہ بجستہ المبیع اذا کان یعرف بالجس و بشمہ اذا کان یعرف بالشم و بذوقہ اذا کان یعرف بالذوق کما فی البصیر۔ پھر اندھے کا خیار رویت ٹٹول کر چھونے

سے ساقط ہو جائے گا۔ جبکہ مبیع ٹٹول کر چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے ساقط ہوگا جبکہ سونگھ کر پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے ساقط ہوگا جبکہ وہ چکھنے سے پہچانی جاتی ہو جیسے آنکھوں والے میں حکم ہے۔

ولا یسقط خیارہ بالجفاس حتی یوصف لہ لان الوصف یقام مقام الرؤیۃ کمافی السلم وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ اذا وقف فی مکان لو کان بصیراً لرآہ و قال قد رضیت سقط خیارہ لان التشبیہ لقیام مقام الحقیقۃ فی موضع العجز کتحریک الشفتین یقام مقام القراءۃ فی حق الاخرس فی الصلوٰۃ واجراء الموسیٰ مقام الحلق فی حق من لاشعر لہ فی الحج وقال الحسن یوکل وکیلا یقبضہ وھو یراہ وھذا اشبہ بقول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لان رؤیۃ الوکیل رؤیۃ الموکل علی مامر آنفا۔ اور عفاو خریدنے ہیں اُسکا خیار رویت ساقط نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اُس کے واسطے وصف بیان کیا جاوے (یہی صحیح ہے اور یہی درخت پر لگے ہوئے پھلوں میں ہے۔ ف۔) اور جہاں تک شناخت کے واسطے ممکن ہے وصف بیان کیا جاوے۔) کیونکہ وصف قائم مقام دیکھنے کے ہوجاتا ہے جیسے بیع سلم میں ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب اندھا ایسی جگہ کھڑا ہو کہ اگر آنکھوں والا ہوتا تو مبیع کو دیکھتا پس اُس نے کہا کہ میں راضی ہوا تو اُس کا خیار رویت ساقط ہوگیا کیونکہ جہاں عاجزی ہو وہاں تشبیہ بھی قائم مقام حقیقت کے ہوجاتی ہے جیسے نماز میں گونگے کے حق میں ہونٹھ ہلانا بجائے قرأت کے ہے اور حج میں جس کے سر پر بال نہیں ہیں تو استرا پھیرنا بجائے بال منڈانے کے ہے اور حسن نے کہا کہ وہ ایک شخص کو وکیل کرے جو دیکھنے کی حالت میں مبیع پر قبضہ کرلے اور یہ امام ابوحنیفہ کے قول سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ امامؒ کے نزدیک وکیل کا دیکھنا موکل کے دیکھنے کے مانند ہے جیساکہ اوپر گزرا۔

ف واضح ہو کہ چھونے و چکھنے و سونگھنے کی چیزوں میں وصف بیان کرنا شرط نہیں ہے اور یہی سب روایات میں زیادہ مشہور ہے۔ محیط السرخسی۔ کپڑے میں چھونے کے ساتھ طول وعرض ورقعت کا وصف بیان کرنا ضرور ہے اور یہی گیہوں میں ہے۔ الجوہرہ۔ اور اگر یہ باتیں عقد سے پہلے واقع ہوئی ہوں تو بعد بیع کے اُس کو خیار رد وایعف نہ ہوگا۔ التمرتاشی۔ اگر وصف پر راضی ہوجانے کے بعد اُس کی آنکھوں میں روشنی آگئی تو خیار رویت عود نہیں کرے گا۔ البدائع۔ اور اگر خریدنے کے بعد اندھا ہوگیا تو خیار منتقل بوصف ہوگا۔ مف۔ اور اگر وصف سے پہلے اُس نے کہا کہ میں راضی ہوا تو خیار ساقط نہ ہوگا۔ الجواہرہ۔ اگر کسی کو وکیل کیا یا ایلچی بھیجا قبل خرید کے اُس نے مبیع کو دیکھا پھر موکل یا بھیجنے والے نے خود خریدی تو اس کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ جب مبیع میں سے بعض پر راضی ہوا اور بعض پر راضی نہ ہوا۔ پس اگر واپس کرے تو کل واپس کرے اور یہی صحیح ہے۔ الجواہر۔ قال ومن رأی احد الثوبین فاشتراھما ثم رأی الآخر جاز لہ ان یردھما لان رؤیۃ احدھما لاتکون رؤیۃ الآخر للتفاوت فی الثیاب فبقی الخیار فیمالم یرہ ثم لایردہ وحدہ بل یردھما کیلا یکون تفریقا للصفقۃ قبل التمام وھذا لان الصفقۃ لاتتم مع خیار الرؤیۃ قبل القبض وبعدہ ولھذا یتمکن من الرد بغیر قضاء ولا رضاء ویکون فسخا من الاصل۔

جس نے دو تھانوں میں سے ایک دیکھ کر دونوں کو خریدا پھر اُس نے دوسرے کو دیکھا تو اُس کو جائز ہے کہ دونوں واپس کر دے کیونکہ دونوں میں سے ایک کا دیکھنا دوسرے کا دیکھنا نہیں ہوگا کیونکہ کپڑوں میں تفاوت ہوتا ہے کہ جس کو نہیں دیکھا ہے اُس میں اختیار باقی ہے پھر اُسی کو تنہا واپس نہیں کرے گا بلکہ دونوں کو واپس کرے گا تاکہ تمام ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم نہ آ دے اور یہ اس واسطے کہ خیار رویت باقی ہونے کے ساتھ صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے خواہ قبضہ ہوگیا ہو یا نہ ہوا ہو اس وجہ سے مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار بغیر حکم قاضی اور بدون رضامندی بائع کے ہوتا ہے اور یہ عقد اصل سے فسخ شمار ہوتا ہے۔ **ف**۔ بخلاف اقالہ کے کہ اگر تمام ہونے کے بعد بائع و مشتری نے باہم اقالہ کیا تو ان دونوں نے بیع کو فسخ کیا مگر دوسروں کے حق میں یہ نئی بیع ہے۔ ومن مات وله خيار الرؤية بطل خياره لانه لا يجري فيه الارث عندنا وقد ذكرناه في خيار الشرط۔ اور جو عقد کرنے والا مر گیا حالانکہ اُس کو خیار رویت حاصل تھا تو مرنے سے اُس کا خیار باطل ہوگیا کیونکہ ہمارے نزدیک خیار الرویۃ میں میراث نہیں جاری ہوتی ہے اور ہم اس کو خیار الشرط میں بیان کر چکے ہیں۔ **ف** یہ دلی خواہش و پسندیدگی کا نام ہے جو قابل انتقال نہیں ہے تو وارث کی جانب منتقل نہ ہوگی۔ ومن راى شيئا ثم اشتراه بعد مدة فان كان على الصفة التي راه فلا خيار له لان العلم باوصافه حاصل له بالرؤية السابقة وبفواته يثبت الخيار الا اذا كان لا يعلمه مرئية لعدم الرضاء ۔ جس نے کوئی چیز دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اُس کو خریدا پس اگر وہ اُسی صفت پر ہو جس پر اُس کو دیکھا تھا تو مشتری کو خیار نہیں کیونکہ اس کے اوصاف کا علم اس کو سابق دیکھنے سے حاصل ہے اور خیار جب ہوتا ہے کہ علم نہ ہو لیکن اگر مشتری نہ جانتا ہو کہ یہ وہی چیز خریدتا ہوں جس کو میں نے دیکھا ہے تو اُس کو خیار حاصل ہوگا کیونکہ اس چیز کے ساتھ اُس کی رضامندی نہیں پائی گئی۔

ف یہ اُس وقت ہے کہ وہ چیز اُسی حال پر ہو جیسے دیکھی تھی۔ وان وجده متغيرا فله الخيار لان تلك الرؤية لم تقع معلمة باوصافه فكانه لم يره وان اختلفا في التغير فالقول قول البائع لان التغير حادث وسبب اللزوم ظاهر الا اذا بعدت المدة على ما قالوا لان الظاهر شاهد للمشتري بخلاف ما اذا اختلفا في الرؤية لانها امر حادث والمشتري ينكره فيكون القول قوله ۔ اور اگر مشتری نے اُس کو صفت سابق سے متغیر پایا تو اب اُس کو اختیار ہے کیونکہ سابق دیکھنا ایسا نہیں واقع ہوا کہ اُس کے اوصاف سے آگاہ کرے تو گویا اُس نے مبیع کو نہیں دیکھا اور اگر متغیر ہونے میں بائع و مشتری نے اختلاف کیا یعنی مشتری نے کہا کہ مبیع متغیر ہوگئی اور بائع نے کہا کہ نہیں تو قسم پر بائع کا قول قبول ہوگا کیونکہ تغیر امر جدید ہے اور بیع لازم ہونے کا سبب ظاہر ہے یعنی موافق ظاہر کے حکم ہوگا لیکن اگر مدت بعید گزری ہو تو مشتری کا قول قبول ہوگا جیسا کہ متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کیونکہ ظاہر حال مشتری کے واسطے شاہد ہے یعنی ایک مدت دراز کے بعد مثلاً جو باندی جوان تھی وہ بوڑھی ہوگئی بخلاف اس کے اگر بائع و مشتری نے سابق دیکھنے میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھی اور بائع نے کہا کہ تو دیکھ چکا ہے تو بائع کا قول

قبول نہ ہوگا کیونکہ دیکھنا ایک امر جدید ہے یعنی لازمی نہیں ہے اور مشتری اس سے انکار کرتا ہے تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ قال ومن اشتری عدل زطی ولم یرہ فباع منہ ثوبا او وھبہ وسلمہ لم یرد شیئا منہا الا من عیب وکذٰلک خیار الشرط لانہ تعذر الرد فیما خرج عن ملکہ وفی ردما بقی تفریق الصفقۃ قبل التمام لان خیار الرؤیۃ والشرط یمنعان تمامہا بخلاف خیار العیب لان الصفقۃ تتم مع خیار العیب بعد القبض وان کانت لا تتم قبلہ وفیہ وضع المسألۃ فلو عاد الیہ بسبب ھو فسخ فھو علی خیار الرؤیۃ کذا ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی رح وعن ابی یوسف رح انہ لا یعود بعد سقوطہ کخیار الشرط وعلیہ اعتمد القدوری۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ جس نے ایک گٹھری زطی تھانوں کی خریدی حالانکہ اس کو دیکھا نہیں ہے پھر گٹھری میں سے ایک تھان فروخت کیا یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا تو خیار رویت کی وجہ سے اس میں سے کچھ واپس نہیں کر سکتا مگر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور یہی حکم خیار شرط میں ہے یعنی اگر گٹھری بہ خیار شرط خرید کر کوئی کپڑا فروخت یا ہبہ مقبوضہ کر دیا تو اب خیار شرط سے واپس نہیں کر سکتا مگر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تھان اس کی ملک سے نکل گیا اس کا واپس کرنا متعذر ہے اور باقی واپس کرنے میں تمام ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی ہے اور اس واسطے کہ خیار رویت و خیار شرط دونوں صفقہ تمام ہونے سے مانع ہیں یعنی جبتک یہ دونوں باقی ہیں صفقہ تمام نہ ہوگا بخلاف خیار العیب کے کیونکہ قبضہ کے بعد خیار عیب باقی ہونے کے باوجود صفقہ تمام ہو جاتا ہے اگرچہ قبل قبضے کے تمام نہیں ہوتا حالانکہ مسئلہ مفروض اسی صورت میں ہے کہ قبضہ ہو گیا ہو۔ پھر اگر بیچا یا ہبہ کیا ہوا تھان کسی ایسے سبب سے واپس آیا جو فسخ ہے تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا ایسا ہی شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ خیار رویت بعد ساقط ہونے کے عود نہیں کرتا ہے اور اسی پر شیخ قدوری نے اعتماد فرمایا۔

باب خیار العیب

یہ باب خیار عیب کے بیان میں ہے

واضح ہو کہ ابتداء عقد میں بعد ایجاب کے خیار کے قبول اور ایجاب وقبول میں خیار شرط اور مبیع میں خیار تعیین اور مطلق خرید میں خیار رویت کا بیان ہو چکا اور خیار عیب کا بیان باقی ہے وہ اس باب میں بیان فرمایا۔ م۔ اور خیار عیب بغیر شرط کرنے کے ثابت ہو جاتا ہوہے۔ السراج۔

واذا اطلع المشتری علی عیب فی المبیع فھو بالخیار ان شاء اخذہ بجمیع الثمن و

ان شاء ردہ لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامۃ فعند فواتہ یتخیر کیلا یتضرر بلزوم مالا یرضی بہ ۰ اگر مشتری مبیع میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے مبیع کو پورے ثمن میں لے اور چاہے اُس کو واپس کر دے کیونکہ مطلق عقد اس امر کو مقتضی تھا کہ مبیع صحیح سالم ہے تو جب وصف سلامتی ندارد ہوا تو مشتری کو اختیار دیا جائے گا تاکہ مشتری جس چیز سے راضی نہیں ہوا ہے وہ اُس کے ذمہ لازم ہونے سے ضرر نہ اُٹھاوے۔ اور مطلق عقد اس واسطے کہ اگر خرید کے وقت مشتری کو یہ عیب معلوم ہو یا ایسا ظاہر ہو کہ کسی پر مخفی نہیں ہو سکتا ہے یا بائع نے بتلا کر اس سے برات کر لی ہو تو اس عیب کی وجہ سے اُس کو خیار نہ ہوگا۔ م۔ پس اگر ایسی چیز خریدی کہ وقت خرید کے اُس کے کچھ عیب سے واقف نہ تھا اور نہ پہلے سے معلوم تھا تو اس کو اختیار مذکور حاصل ہے خواہ عیب خفیف ہو یا فاحش ہو۔ شرح الطحاوی۔ بشرطیکہ اس عیب کو بلا مشقت دُور کرنا ممکن نہ ہو ورنہ اختیار نہ ہوگا۔ مثلاً ایک باندی خریدی اور معلوم ہوا کہ وہ احرام میں ہے تو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بلا مشقت اُس کا احرام توڑ سکتا ہے۔ الفتح۔ اور اگر عیب زائل کرنے میں مشقت ہو یا زائل نہ ہو سکے تو واپس کر سکتا ہے۔ ولیس لہ ان یمسکہ ویاخذ النقصان لان الاوصاف لا یقابلہا شیء من الثمن فی مجرد العقد ولانہ لم یرض بزوالہ عن ملکہ باقل من المسمی فیتضرر بہ ودفع الضرر عن المشتری ممکن بالرد بدون تضررہ والمراد بہ عیب کان عند البائع ولم یرہ المشتری عند البیع ولا عند القبض لان ذالک رضا بہ ۰ اور مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ مبیع کو روک رکھے اور بائع سے بقدر نقصان عیب کے واپس لے اس واسطے کہ مجرد عقد میں اوصاف کے مقابل ثمن میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے اور اس واسطے کہ بائع اپنی ملک سے یہ مبیع اس مقدار ثمن سے جو ٹھہرا ہے کم کے عوض دینے پر راضی نہیں ہوا تو ایسا کرنے میں اُس کو ضرر پہنچے گا اور مشتری کا ضرر دُور کرنا واپسی کے ساتھ ممکن ہے بدون اس کے کہ بائع ضرر اُٹھاوے اور واضح ہو کہ عیب سے مراد وہ عیب ہے جو بائع کے پاس ہو اور مشتری نے بیع کے وقت یا قبضے کے وقت اُس کو نہ دیکھا ہو کیونکہ اگر دیکھ کر قبضہ کیا تو یہ اُس عیب پر رضامندی ہے۔

ف بالجملہ خیار عیب ثابت ہونے کے ایک یہ شرط ہے کہ بیع کے وقت یہ عیب موجود ہو یا قبضے سے پہلے پیدا ہوا ہو حتیٰ کہ اگر قبضے کے بعد پیدا ہوا تو خیار نہ ہوگا اور دوم یہ کہ بعد قبضے کے وہ عیب مشتری کے پاس بھی موجود ہو ورنہ حق واپس نہ ہوگا۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور سوم یہ کہ عیب سے برائت نہ ہوئی ہو۔ البدائع۔ اور بعضے شروط کا اشارہ آئندہ مذکور ہوگا، مگر یہ جاننا چاہیئے کہ عیب کس کو کہتے ہیں لہذا فرمایا۔ قال وکلما اوجب نقصان الثمن فی عادۃ التجار فہو عیب لان التضرر بنقصان المالیۃ وذلک بانتقاص القیمۃ والمرجع فی معرفتہ عرف اہلہ ۰ اور ہر وہ چیز جو تاجروں کی عادت میں نقصان ثمن کے موجب ہو یعنے اُس کی وجہ سے دام گھٹتے ہوں تو وہ عیب ہے اس واسطے کہ ضرر ہونا مالیت گھٹنے سے ہے اور مالیت گھٹنا قیمت

کے گھٹنے سے ہے اور اس کا پہچاننا اسی قسم کے لوگوں یعنے تاجروں کے عرف پر ہے۔
ف اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ جو چیز مبیع کی ذات میں دیکھنے میں نقصان پیدا کرے جیسے حیوان کے ہاتھ پاؤں میں کجی یا شل ہونا اور برتنوں میں ٹوٹن ہونا، یا وہ اس مبیع کے منافع میں نقصان پیدا کرے مثلاً گھوڑے کا ٹھوکر لینا تو یہ عیب ہے اور جو امر کہ ذات یا منفعت میں نقصان نہیں پیدا کرتا اس میں لوگوں کا رواج معتبر ہے اگر وہ اس کو عیب شمار کریں تو عیب ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔ اور لوگ وہی معتبر ہوں گے جو اس سے آگاہ ہوں جیسے تاجر و کاریگر۔ اور بہائم میں بچہ جنا عیب نہیں ہے، مگر جبکہ کھلا نقصان ہو اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ والاباق والبول فی الفراش والسرقة فی الصغیر عیب مالم یبلغ فاذا بلغ فلیس ذلك بعیب حتی یعاوده بعد البلوغ ومعناه اذا ظهرت عند البائع فی صغره ثم حدثت عند المشتری فی صغره فله ان یرده لانه عین ذلك وان حدثت بعد بلوغه لم یرده لانه غیره وهذا لان سبب هذه الاشیاء یختلف بالصغر والکبر والبول فی الفراش فی الصغر لضعف المثانة وبعد الکبر لداء فی الباطن والاباق فی الصغر لحب اللعب والسرقة لقلة المبالاة وهما بعد الکبر لخبث فی الباطن والمراد من الصغیر من یعقل فاما الذی لا یعقل فهو ضال لا ابق فلا یتحقق عیبا۔ اور غلام کا بھاگنا اور بستر پر پیشاب کر دینا اور چوری کرنا صغیر میں عیب ہے جب تک بالغ نہ ہو پھر جب بالغ ہوا تو یہ عیب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ بعد بلوغ کے یہ عیب عود کرے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ یہ چیزیں بائع کے پاس رقیق حالت میں ظاہر ہوئیں پھر مشتری کے پاس بھی رقیق کی حالت صغر میں ظاہر ہوئیں تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس کو واپس کر دے کیونکہ یہ بعینہ وہی عیب ہے جو بائع کے پاس تھا اور اگر مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان میں سے کوئی عیب ظاہر ہوا تو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ وہ عیب نہیں ہے جو بائع کے پاس تھا بلکہ دوسرا ہے اس وجہ سے کہ یہ عیب بلحاظ بچپن و بلوغ کے مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بستر پر پیشاب کر دینا بچپن میں بوجہ کھیل کے خواہش کے ہے اور بچپن میں چوری کرنا بوجہ بے باکی کے ہے اور بعد بلوغ کے یہ دونوں باتیں بوجہ خبث باطنی کے ہیں اور واضح ہو کہ صغیر سے وہ مراد ہے جو سمجھتا ہو اور اگر اس قدر چھوٹا ہے کہ اس کو سمجھ نہیں ہے تو وہ بھگوڑا نہ ہوگا بلکہ بھٹکا ہوا کہلاوے گا تو عیب ثابت نہ ہوگا۔ ف پس بھگوڑا ہونے و چوری کرنے اور بستر پر پیشاب کرنے ان سب میں یہ شرط ہے کہ اس کو سمجھ ہو تب عیب ہوں گے اور یہ بھی شرط ہے کہ بائع و مشتری کے پاس حالت متحد یعنی دونوں کے پاس صغر میں یا دونوں کے پاس بلوغ میں ہو اور اگر مختلف ہو اس طرح کہ بائع کے پاس صغر میں اور مشتری کے پاس بعد بلوغ کے ہو تو خیار عیب ثابت نہ ہوگا۔ (البدائع)

قال والجنون فی الصغر عیب ابدا ومعناه اذا جن فی الصغر فی ید البائع ثم عاد وهو فی ید المشتری فیه او فی الکبر یرده لانه عین الاول اذ السبب فی الحالین متحد وهو فساد العقل ولیس معناه انه لا یشترط المعاودة فی ید المشتری فیه او فی الکبر یرده لانه

عین الاول اذا السبب فی الحالین متحد وھو فساد العقل ولیس معناہ انہ لا یشترط المعاودۃ فی ید المشتری لان اللہ تعالیٰ قادر علی ازالتہ وان کان قل ما یزول فلا بد من المعاودۃ للرد۔ رفیق ہیں جو جنون حالت صغر میں ہو وہ ہمیشہ کے واسطے عیب ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کے پاس اگر حالت صغر میں مجنون ہوا۔ پھر مشتری کے پاس حالت صغر میں یا بعد بلوغ کے جنون نے عود کیا تو مشتری اُس کو واپس کر سکتا ہے کیونکہ یہ بعینہ وہی جنون اول ہے اس واسطے کہ سبب دونوں حالتوں میں متحد ہے اور وہ فساد عقل ہے اور اس قول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مشتری کے پاس اُس کا عود کرنا شرط نہیں ہے (جیسے بظاہر وہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے واسطے عیب ہے) اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہے کہ وہ جنون کو زائل کر دے اگرچہ زائل کیا جانا کم واقع ہوا ہے پس واپس کا حق ہونے کے لیے یہ ضرور ہے۔ ف کیونکہ جب تک عود نہ ہو تب تک یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ وہ زائل کیا گیا۔ قال والبخر والذفر عیب فی الجاریۃ لان المقصود قد یکون الاستفراش وھما یخلان بہ۔ اور باندی میں گندہ دہن ہونا اور بغل کی بدبو ہونا عیب ہے کیونکہ باندی سے کبھی یہ غرض ہوتی ہے کہ فراش بنائی جائے اور یہ دونوں باتیں اس کام میں مخل ہیں۔ ولیس بعیب فی الغلام لان المقصود ھو الاستخدام ولا یخلان بہ الا ان یکون من داء لان الداء عیب۔ اور غلام میں یہ بدبو عیب نہیں ہے کیونکہ غلام سے خدمت لینا مقصود ہوتی ہے اور ان دونوں سے خدمت میں کچھ خلل نہیں ہوتا لیکن یہ بدبو اگر کسی بیماری سے ہو تو عیب ہے کیونکہ بیماری خود عیب ہے۔

ف اور بعض نے کہا کہ اگر یہ بدبو کثیر فاحش ہو کہ مولے کے پاس آنا ایذا دیتا ہو تو عیب ہے کیونکہ یہ کسی اندرونی بیماری سے ہے۔ م۔ اور دونوں کا مآل واحد ہے۔ والزناء وولد الزناء عیب فی الجاریۃ دون الغلام لانہ یخل بالمقصود فی الجاریۃ وھو الاستفراش وطلب الولد ولا یخل بالمقصود فی الغلام وھو الاستخدام الا ان یکون الزناء عادۃ لہ علی ما قالوا لان اتباعھن یخل بالخدمۃ۔ اور زناء کرنا یا ولد الزنا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں کیونکہ باندی میں وہ محل مقصود ہے یعنی وہ اسکو فراش بنانا اور اس سے فرزند کی خواہش کیونکہ اس میں عار لاحق رہیگا اور غلام میں محل مقصود نہیں یعنی خدمت لینے میں مخل نہیں ہے مگر آنکہ زناکاری اُسکی عادت ہو جاوے چنانچہ متاخرین مشائخ نے ذکر کیا کیونکہ وہ غلام عورتوں کے پیچھے لگا رہنے سے خدمت میں کوتاہی کریگا۔ قال والکفر عیب فیھما لان طبع المسلم یتنفر عن صحبتہ ولانہ یمتنع صرفہ فی بعض الکفارات فتختل الرغبۃ فلو اشتراہ علی انہ کافر فوجدہ مسلما لا یردہ لانہ زوال العیب وعند الشافعیؒ یردہ لان الکافر یستعمل فیما لا یستعمل فیہ المسلم وفوات الشرط بمنزلۃ العیب۔ اور کافر ہونا غلام و باندی دونوں میں عیب ہے کیونکہ مسلمان کی طبیعت کافر کی صحبت سے نفرت کرتی ہے اور اس لیے کہ بعضے کفارات میں اُس کا آزاد کرنا جائز نہیں تو رغبت میں خلل ہوا یعنے اس سے ثمن گھٹے گا پھر اگر اُس کو اس شرط پر خریدا کہ وہ کافر ہے مگر وہ مسلمان نکلا تو واپس نہیں کر سکتا ہے اس واسطے کہ کافر کو بعض ایسے کام میں لگا سکتے ہیں جس میں مسلمان مستعمل نہیں ہو سکتا اور شرط کا ندارد ہونا بھی بمنزلہ عیب کے ہے۔ قال فلو کانت الجاریۃ بالغۃ لا تحیض

او هي مستحاضة فهو عيب لان ارتفاع الدم واستمراره علامة الداء ويعتبر في الارتفاع اقصى غاية البلوغ وهو سبع عشرة سنة فيها عند ابي حنيفة رح ويعرف ذلك بقول الامة فترد اذا انضم اليه نكول البائع قبل القبض وبعده هو الصحيح - اگر خریدی ہوئی باندی بالغہ ہو حالانکہ اُس کو حیض نہیں آتا ہے یا اس کو برابر خون استحاضہ جاری رہتا ہے تو یہ عیب ہے۔ اس واسطے کہ خون بند ہونا یا برابر جاری ہونا دونوں بیماری کی علامت ہیں۔ اور حیض بند ہونے میں بلوغ کی انتہاء حد معتبر ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت میں سترہ برس کی عمر ہے اور یہ عیب اس باندی کے کہنے سے معلوم ہو جائے گا پس جب اس کے ساتھ بائع کا قسم سے انکار کرنا مل گیا تو باندی واپس کر دی جائے گی خواہ قبضے سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اور یہی صحیح ہے۔ قال واذا حدث عند المشتري عيب واطلع على عيب كان عند البائع فله ان يرجع بالنقصان ولا يرد المبيع لان في الرد اضرارا بالبائع لانه خرج عن ملكه سالما ويعود معيبا فامتنع ولا بد من دفع الضرر عنه فتعين الرجوع بالنقصان ۰

اگر مبیع میں مشتری کے پاس کوئی عیب پیدا ہو گیا پھر مشتری ایک ایسے عیب سے مطلع ہو گیا جو بائع کے پاس تھا تو اُس کو نقصان عیب واپس لینے کا اختیار ہے اور مبیع کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ پھیرنے میں بائع کا ضرر ہے کیونکہ وہ اُس کی ملک سے صحیح سالم نکلی تھی اور اب عیب دار واپس ہوتی ہے تو واپس کرنا ممتنع ہوا اور مشتری سے بھی ضرر دور کرنا ضرور ہے تو یہی ٹھہرا کہ وہ نقصان واپس لے۔ الا ان يرضى البائع ان ياخذه بعيبه لانه رضي بالضرر۔ لیکن اگر بائع راضی ہو جاوے کہ اس جدید عیب کے ساتھ واپس لینا منظور کرے کیونکہ وہ اپنے ضرر پر راضی ہو گیا۔ قال ومن اشترى ثوبا فقطعه فوجد به عيبا رجع بالعيب لانه امتنع الرد بالقطع فانه عيب حادث۔ اگر ایک شخص نے کپڑا خرید کر اس کو قطع کرایا پھر اُس میں عیب پایا تو نقصان عیب واپس لے کیونکہ قطع کر لے سے واپس کرنا ممتنع ہو گیا کیونکہ یہ عیب جدید ہے۔ فان قال البائع انا اقبله كذالك كان له ذالك لان الامتناع لحقه وقد رضي به فان باعه المشتري لم يرجع لشئ لان الرد غير ممتنع برضاء البائع فيصير هو بالبيع حابسا للمبيع فلا يرجع بالنقصان ۰ پھر اگر بائع نے کہا کہ میں یونہی کٹا ہوا قبول کرتا ہوں تو اُس کو یہ اختیار ہے کیونکہ واپسی ممتنع ہونا اُسی کے حق کی وجہ سے تھا حالانکہ وہ خود راضی ہو گیا پھر اگر مشتری نے یہ کپڑا فروخت کر دیا ہو تو نقصان عیب بھی واپس نہیں لے سکتا کیونکہ بائع کی رضامندی کے ساتھ اس کا واپس کرنا کچھ ممتنع نہیں ہے تو مشتری اُس کو فروخت کر کے مبیع کا روکنے والا ہو گیا تو نقصان واپس نہیں لے سکے گا۔

فان قطع الثوب وخاطه او صبغه احمر اولت السويق بسمن ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه لان امتناع الرد بسبب الزيادة لانه لا وجه الى الفسخ في الاصل بدونها لانها لا ينفك عنه ولا وجه اليه معها لان الزيادة ليست بمبيعة فامتنع اصلا - پھر اگر کپڑا قطع کر کے اُس کو سلایا یا اُس کو سُرخ رنگا یا ستو کو مسکہ میں لت کیا پھر کسی عیب پر واقف ہوا تو نقصان واپس لے کیونکہ زیادتی کی وجہ سے واپس کرنا ممتنع ہے کیونکہ اصل کپڑے یا ستو میں بدون زیادتی کے فسخ کی کوئی

وجہ نہیں ہے یعنی کپڑے دستو کی بیع اس طرح فسخ نہیں ہو سکتی کہ اُس میں زیادتی نہ آوے کیونکہ یہ زیادتی اُس سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اور مع زیادتی کے فسخ کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ زیادتی کچھ مبیع نہیں ہے تو واپس کرنا بالکل ممتنع ہو گیا۔ ولیس للبائع ان یاخذہ لان الامتناع لحق الشرع لا لحقہ فان باعہ المشتری بعد مارأی العیب رجع بالنقصان لان الرد ممتنع اصلا قبلہ فلا یکون بالبیع حابسا للمبیع وعن ھذا قلنا ان من اشتری ثوبا فقطعہ لباسا لولدہ الصغیر وخاطہ ثم اطلع علی عیب لا یرجع بالنقصان ولو کان الولد کبیرا یرجع لان التملیک حصل فی الاول قبل الخیاطۃ وفی الثانی بعدہ بالتسلیم الیہ ۰

اور بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مع زیادتی کے لینا اختیار کرے کیونکہ واپسی ممتنع ہونا بوجہ حق شرعی کے ہے نہ بوجہ حق بائع کے۔ پھر اگر مشتری نے عیب دیکھنے کے بعد اُس کو فروخت کر دیا تو نقصان عیب واپس لے سکتا ہے کیونکہ مشتری کی بیع سے پہلے بھی واپس کرنا بالکل ممتنع تھا تو مشتری فروخت کر کے مبیع روکنے والا نہ ہوا اور یہیں سے ہم نے کہا کہ جس شخص نے کپڑا خرید کر اپنے فرزند صغیر کا لباس قطع کیا اور اُس کو سلایا پھر اُس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو نقصان عیب نہیں لے سکتا ہے اور اگر فرزند بالغ ہو تو نقصان عیب لے سکتا ہے کیونکہ پہلی صورت میں سلائی سے پہلے بچہ کو مالک کر دینا حاصل ہو گیا اور دوسری صورت میں سلائی کے بعد فرزند کو سپرد کرنے پر تملیک ہوئی ہے۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ صغیر کی صورت میں جب ابتداء سے تملیک ہو گئی تو واپسی ممتنع ہو گئی اور فرزند بالغ کی صورت میں سلائی کے بعد تملیک ہوئی تو سلائی تک واپس کر سکتا تھا مگر تملیک سے اُس نے روک لیا تو نقصان واپس لے سکتا ہے۔ قال ومن اشتری عبدا فاعتقہ اومات عندہ ثم اطلع علی عیب رجع بنقصانہ اما الموت فلان الملک ینتھی بہ والامتناع حکمی لا بفعلہ واما الاعتاق فالقیاس فیہ ان لا یرجع لان الامتناع بفعلہ فصار کالقتل وفی الاستحسان یرجع لان العتق انھاء الملک لان الآدمی ما خلق فی الاصل محلا للملک وانما یثبت الملک فیہ موقتا الی الاعتاق فکان انھاء فصار کالموت وھذا لان الشئ یتقرر بانتھائہ فجعل کان الملک باق والرد متعذر والتدبیر والاستیلاد بمنزلتہ لان تعذر النقل مع بقاء المحل بالامر الحکمی وان اعتقہ علی مال لم یرجع بشیء لانہ حبس بدلہ وحبس البدل کحبس المبدل وعن ابی حنیفۃ رح انہ یرجع لانہ انھاء للملک وان کان بعوض۔

جس شخص نے ایک غلام خرید کر اُسکو آزاد کیا یا اُس کے پاس مر گیا پھر اُس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو بائع سے نقصان عیب واپس لے، پس موت کی صورت میں اس وجہ سے کہ موت کی وجہ سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے اور واپسی کا محال ہونا اس کے فعل سے نہیں بلکہ حکمی ہے (تو اس کو نقصان ملنے کا استحقاق رہا۔) اور آزاد کرنے کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ نقصان واپس نہیں لے سکتا کیونکہ واپسی ممتنع ہونا بوجہ اس کے فعل کے ہے تو آزاد کرنا ایسا ہو گیا جیسے قتل کرنا۔ (اور قتل کی صورت میں نقصان نہیں لے سکتا ہے۔) اور استحسان کی دلیل سے نقصان عیب واپس لے کیونکہ آزاد کرنا ملک کو ختم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں آدمی محل نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ ملک اُس میں اعتاق کے وقت تک محدود ثابت ہوتی ہے تو اعتاق سے ملکیت ختم کرنا لازم آیا تو مثل

کیے ہوئے غلام کے ہوگیا اور یہ اس وجہ سے کہ شے کا کامل طور پر متقرر ہونا اُس کے ختم ہونے پر ہے تو
ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا ملک باقی ہے اور واپس کرنا متعذر ہے اور مدبر کرنا وام ولد بنانا بمنزلہ آزاد
کرنے کے ہے کیونکہ منتقل ہونے کا تعذر باوجود محل باقی ہونے کے بوجہ امر حکمی کے ہے اور اگر اس نے
غلام کو کچھ مال پر آزاد کیا ہو تو بائع سے کچھ نقصان عیب نہیں لے سکتا کیونکہ اُس نے مبیع کی جگہ مبیع کا عوض
روک لیا اور بدل کا روکنا بمنزلہ مبدل کے روکنے کے ہے اور ایک روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ اس
صورت میں نقصان واپس لے سکتا ہے کیونکہ مال پر آزاد کرنا بھی ملک کو پورا کرنا ہوتا ہے اگرچہ بعوض ہو۔

ف واضح ہو کہ مبیع میں زیادتی ہو جانا دو قسم کی ہے اول متصلہ اور منفصلہ پھر متصلہ دو طرح پر ہے ایک
یہ کہ مبیع کی ذات میں پیدا ہو جیسے موٹاپے و جمال اور یہ عیب کی وجہ سے واپس کرنے کو نہیں روکتی ہے
اور دوم یہ کہ مبیع سے پیدا نہ ہو جیسے رنگ و سلائی اور ستو کو مسکہ میں لت کرنا اور یہ بالاتفاق واپسی سے
مانع ہے اور منفصلہ بھی دو طرح پر ہے ایک وہ کہ مبیع سے پیدا ہو جیسے بچہ و پھل تو یہ واپسی سے مانع
ہے اور دوم جو مبیع سے نہیں پیدا ہے جیسے کمائی اور یہ واپسی سے مانع نہیں ہے۔ ھ ک۔

فان قتل المشتری العبد اوکان طعاما فاکله لم یرجع لشیء عند ابی حنیفه رح اما القتل
فالمذکور ظاهر الروایة وعن ابی یوسف رح انه یرجع لان قتل المولی عبده لا یتعلق به حکم
دنیاوی فصار کالموت حتف انفه فیکون انهاء ووجه الظاهر ان القتل لا یوجد الا مضمونا وانما
یسقط الضمان هنا باعتبار الملك فیصیر کالمستفید به عوضا بخلاف الاعتاق لانه لا یوجب
الضمان لا محالة کاعتاق المعسر عبدا مشترکا واما الاکل فعلی الخلاف عندهما یرجع وعنده
لا یرجع استحسانا وعلی هذا الخلاف اذا لبس الثوب حتی تخرق لهما انه صنع فی المبیع ما
یقصد بشرائه ویعتاد فعله فیه فاشبه الاعتاق وله انه تعذر الرد بفعل مضمون منه
فی المبیع فاشبه البیع والقتل ولا معتبر بکونه مقصودا الا تری ان البیع مما یقصد بالشراء
ثم هو یمنع الرجوع فان اکل بعض الطعام ثم علم بالعیب فکذا الجواب عند ابی حنیفه رح
لان الطعام کشیٔ واحد فصار کبیع البعض وعنهما انه یرجع بنقصان العیب فی الکل
وعنهما انه یرد مابقی لانه لا یضره التبعیض ٥ اگر مشتری نے غلام مبیع کو قتل کیا یا طعام
مبیع کو کھا لیا پھر اُس کے کسی عیب پر مطلع ہوا جو بائع کے پاس تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ نقصان
عیب واپس نہیں لے سکتا پس قتل کی صورت میں جو حکم مذکور ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف
سے نوادر میں آیا کہ نقصان واپس لے سکتا ہے کیونکہ مولے کا اپنے غلام کو قتل کرنے سے کوئی دنیاوی
حکم مثل دیت کے متعلق نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اپنی موت سے مر گیا تو یہ ملکیت پوری ہونے کے
معنی میں ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ قتل نہیں پایا جاتا مگر مضمون یعنے ہر قتل کی ضمان خواہ قصاص
یا دیت ہوتی ہے اور یہاں ضمان کا ساقط ہونا فقط بلحاظ ملک کے ہے تو ایسا ہو گیا کہ اُس نے اپنی
ملک سے عوض حاصل کیا یعنے اپنے ذمہ سے قصاص یا دیت دور کر کے برخلاف آزاد کرنے کے کہ
آزاد کرنا لامحالہ کسی ضمان کا موجب نہیں ہے۔ جیسے غلام مشترک کو ایسے شریک نے آزاد کیا جو تنگدست ہے

اور رہا طعام مبیع کھالینا کہ اس میں اختلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک نقصان واپس لے گا اور امامؒ کے نزدیک استحسانا نہیں واپس لے گا۔ اسی طرح اگر اُس نے خریدا ہوا کپڑا پہن کر پھاڑا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے مبیع میں وہی فعل کیا جو اس کی خرید سے مقصود ہے اور ایسا کرنے کی عادت جاری ہے تو اعتاق کے مشابہ ہوگیا اور امامؒ کی دلیل یہ ہے کہ واپسی اس واسطے متعذر ہوئی کہ مشتری کی طرف سے مبیع میں ایسا فعل پایا گیا کہ غیر کی ملک میں اُس کی ضمان واجب ہوتی ہے تو یہ مبیع کو فروخت یا قتل کرنے کے مشابہ ہوگیا اور اس کا کچھ اعتبار نہیں کہ یہ فعل اس مبیع سے مقصود تھا، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کبھی خرید اس سواسطے ہوتی ہے کہ اُس کو بطورِ تجارت فروخت کرے حالانکہ فروخت کرنا نقصان عیب لینے سے روکتا ہے اگر طعام میں سے تھوڑا کھالیا پھر ایسے عیب سے مطلع ہوا جو بائع کے پاس تھا تو بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنے نقصان واپس نہیں لے سکتا کیونکہ طعام بمنزلہ ایک چیز کے ہے تو ایسا ہوگیا کہ اُس نے مبیع میں سے بعض فروخت کردی اور صاحبین سے روایت ہے کہ وہ کل طعام کا نقصان عیب واپس لے گا یعنی جس قدر کھالیا اُس کا حصہ بھی لے گا اور صاحبین سے دوسری روایت یہ ہے کہ باقی طعام کو واپس کرے گا کیونکہ طعام کو ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے۔ ف۔ اور جس قدر کھالیا اُس کا نقصان واپس لے گا اور ظاہر الروایۃ مثل قول ابوحنیفہؒ ہے۔ کذا ذکرہ العینی۔

قال ومن اشترى بيضا او بطيخا او قثاء او خيارا او جوزا فكسره فوجده فاسدا فان لم ينتفع به رجع بالثمن كله لانه ليس بمال فكان البيع باطلا ولا يعتبر في الجوز صلاح قشره على ما قيل لان ماليته باعتبار اللب وان كان ينتفع به مع فساده لم يرده لان الكسر عيب حادث ولكنه يرجع بنقصان العيب دفعا للضرر بقدر الامكان وقال الشافعي يرده لان الكسر بتسليطه قلنا التسليط على الكسر في ملك المشتري لا في ملكه فصار كما اذا كان ثوبا فقطعه ولو وجد البعض فاسدا وهو قليل جاز البيع استحسانا لانه لا يخلو عن قليل فاسد والقليل ما لا يخلو عنه الجوز عادة كالواحد والاثنين في المائة وان كان الفاسد كثيرا لا يجوز ويرجع بكل الثمن لانه جمع بين المال وغيره فصار كالجمع بين الحر وعبده۔

اگر ایک شخص نے انڈا یا خربزہ یا کھیرا یا ککڑی یا اخروٹ (یا دیگر فواکہ) کو خریدا پھر اُس کو توڑا پس خراب پایا پس اگر وہ قابل انتفاع نہ ہو تو پورے دام واپس لے کیونکہ یہ کچھ مال نہیں ہے، پس بیع باطل ہوئی اور کہا گیا کہ اخروٹ میں چھلکوں کا اچھا ہونا کچھ معتبر نہیں ہے کیونکہ اخروٹ کی مالیت باعتبار مغز کے ہے۔ اور اگر خرابی کے باوجود وہ اس قابل ہو کہ اُس سے نفع اُٹھایا جائے تو واپس نہیں کرسکتا (مگر جبکہ بائع پھیر لینے پر راضی ہوجائے ورنہ واپس نہیں کرسکتا) کیونکہ توڑ دینا عیب جدید ہے ولیکن مشتری نقصان عیب واپس لے گا تاکہ جہاں تک ممکن ہے جانبین کا ضرر دور ہو۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ واپس کرسکتا ہے، کیونکہ توڑنا بائع کے مسلط کرنے سے ہوا ہم کہتے ہیں کہ توڑنے پر مسلط کرنا مشتری کی ملک پر ہوا اپنی ملک پر نہیں ہوا پس ایسا ہوگیا کہ جیسے کپڑا خرید کر اس کو قطع کیا اور اگر کچھ خراب نکلا حالانکہ وہ قلیل ہے تو استحسانا بیع جائز ہے کیونکہ وہ قلیل خراب سے خالی نہیں ہوتا اور قلیل کی مقدار یہ ہے کہ جس سے ازراہ عادت کے

اخروٹ خالی نہیں ہوتے ہیں جیسے سو میں ایک یا دو اور اگر خراب زیادہ ہوں تو بیع جائز نہیں ہے اور پورا ثمن واپس لے گا کیونکہ اُس نے مال وغیر مال کو جمع کر دیا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے آزاد و غلام کو جمع کر کے بیچا، ف اور صاحبین کے نزدیک جس قدر اچھے نکلیں ان کی بیع جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ الکفایہ۔

قال ومن باع عبدا فباعه المشتری ثم رد علیه بعیب فان قبل بقضاء القاضی باقرار او بینة او باباء یمین له ان یرده علی بائعه لانه فسخ من الاصل فجعل البیع کان لم یکن غایة الامر انه انکر قیام العیب لکنه صار مکذبا شرعا بالقضاء ومعنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار فاثبت بالبینة وهذا بخلاف الوکیل بالبیع اذا رد علیه بعیب بالبینة حیث یکون ردا علی الموکل لان البیع هناک واحد والموجود ههنا بیعان فیفسخ الثانی لا ینفسخ الاول ٭ زید نے بکر کے ہاتھ ایک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ فروخت کیا پھر خالد نے بوجہ عیب کے بکر کو واپس کیا پس اگر بکر نے اُس کو بحکم قاضی قبول کیا ہے خواہ باقرار یا گواہی یا بانکار قسم اس پر حکم قاضی صادر ہوا تو بکر کو اختیار ہے کہ زید کو واپس کرے یعنی جبکہ یہ عیب زید کے پاس سے ہوا، اس واسطے کہ یہ اصل بیع کا فسخ ہے تو بیع ایسی قرار دی گئی کہ گویا نہیں واقع ہوئی اور غایۃ الامر یہ ہے کہ اُس نے عیب ہونے سے انکار کر دیا لیکن شرع نے بحکم قضاء اُس کو جھٹلایا اور حکم قاضی باقرار کے یہ معنی ہیں کہ مشتری نے عیب کا انکار کرنے سے انکار کیا پس گواہوں کے ذریعہ سے یہ اقرار ثابت کیا گیا اور یہ معنی نہیں ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کر دیا ورنہ وہ اپنے بائع کو واپس نہیں کر سکے گا اور واضح ہو کہ خالد و بکر کی بیع ٹوٹنے کے باوجود بکر و زید کی بیع بدستور قائم ہے) اور یہ حکم بخلاف وکیل بیع کے ہے کہ جب فروخت کے وکیل کو مبیع بوجہ عیب کے باثبات گواہان واپس دی گئی تو یہ واپسی موکل پر بھی جائز ہوگی کیونکہ وکیل کی صورت بیع فقط واحد ہے اور یہاں دو بیع موجود ہیں تو دوسری بیع فسخ ہونے سے پہلی بیع فسخ نہ ہوگی۔ ف یعنی خالد و بکر کی بیع اگر قاضی نے توڑ دی تو بکر و زید کی بیع ابھی قائم ہے لہذا مشتری کو اختیار ہے کہ جب قاضی نے اُس کا بیچنا معدوم کر دیا تو وہ عیب کی وجہ سے اپنی بائع کو واپس کرے۔ م۔ اور اگر بکر نے بغیر حکم قاضی کے خالد کا واپس کرنا قبول کر لیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے بائع کو واپس کرے کیونکہ تیسرے کے حق میں یہ بیع جدید ہے، اگرچہ بکر و خالد کے حق میں فسخ ہوا اور تیسرا وہی پہلا بائع یعنی زید ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر مبیع مشتری اول کو بغیر حکم قاضی کے صرف مشتری کے اقرار سے ایسے عیب کی وجہ سے واپس دی گئی جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے جیسے انگلی زاید ہونا تو مشتری اول کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اپنے بائع سے مخاصمہ کرے اور اس مسئلہ سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اگر عیب ایسا ہو کہ جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے جیسے پھوڑا پھنسی وغیرہ یا ایسا ہو کہ نہیں پیدا ہو سکتا ہے تو اپنے بائع سے نقصان عیب واپس لے گا کیونکہ اس امر کا یقین ہو گیا کہ یہ عیب پہلے بائع کے پاس موجود تھا۔ ف کیونکہ جدید پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن صحیح روایت جامع صغیر ہے اس وجہ سے کہ اس امر کا یقین بیشک ہے کہ بائع اول کے پاس یہ عیب موجود تھا لیکن جب مشتری نے اس کو فروخت کر کے اپنی ملک سے نکال دیا اور واپسی متعذر ہو گئی تو نقصان عیب نہیں

لے سکتا اور یہ معذوری کچھ آزاد کرنے کے طور پر تعذر حکمی نہیں بلکہ اپنے فعل انتفاع سے ہے تو مستحق نقصان عیب نہیں رہا۔ پھر جب مشتری دوم نے اس کو واپس دی تو اگر بحکم قاضی دیدی تو بیع کالعدم ہوئی گویا اس نے فروخت نہیں کی تو عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کرے یا نقصان لے اور جب اپنے اقرار سے مشتری اول نے مبیع واپس لی تو ان دونوں نے اس کو فسخ سمجھا مگر سوائے ان دونوں کے دوسروں پر ان کا اقرار و سمجھنا حجت نہیں ہے پس بائع اول نے سمجھا کہ گویا مشتری دوم نے اپنے بائع کے ساتھ اقالہ کر لیا اور اقالہ بیع جدید ہے پس مشتری اول کی پہلی بیع بدستور قائم رہی تو وہ اپنے بائع سے نقصان عیب اس وجہ سے نہیں لے سکتا کہ اس نے مبیع کو اپنی ملک سے بطور انتفاع نکال دیا پس عیب خواہ ایسا ہو کہ جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے یا پیدا ہو سکتا ہو کچھ فرق نہیں ہے، لہذا روایت جامع صغیر ہی صحیح ہے۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ عیب کے ہونے یا نہ ہونے میں شک پر مدار نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ مشتری اول نے ایسا تصرف بھی نہ کیا ہو جس سے نقصان عیب کا استحقاق باطل ہوتا ہے۔م۔ قال ومن اشترى عبدا فقبضه فادعى عيبا لم يجبر على دفع الثمن حتى يحلف البائع او يقيم المشتري البينة ٥ امام محمد نے فرمایا کہ جس نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب کا دعویٰ کیا تو مشتری پر ثمن ادا کرنے کے لیے قاضی جبر نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ بائع قسم کھاوے یا مشتری گواہ قائم کرے ف یعنی تاخیر اس وقت تک ہوگی کہ یا تو مشتری گواہ قائم کرے کہ عیب موجود ہے حتیٰ کہ بائع کو غلام واپس کرے یا وہ بائع سے قسم چاہے اور وہ قسم کھالے تو حکم دیا جاوے کہ ثمن دیدے۔ اور جب مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو جاتا ہے تو پہلے مشتری سے بائع کو ثمن دینے کا حکم اس واسطے ہوتا ہے کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جاوے اور یہاں اگرچہ مشتری نے اول قبضہ کر لیا تو بھی اس کو ثمن ادا کرنے کا جبراً حکم نہ ہوگا۔ لانه انكر وجوب دفع الثمن حيث انكر تعين حقه بدعوى العيب ٥ اس لیے کہ جب مشتری نے عیب کا دعویٰ کر کے اپنا حق متعین ہونے سے انکار کیا تو اپنے اوپر ادائے ثمن واجب ہونے سے انکار کیا ف کیونکہ جب عیب ہے تو واپسی کے لائق ہے تو مبیع میں اس کا حق ہی متعین نہ ہوا تو اس پر ادائے ثمن بھی واجب نہ ہوا۔ ودفع الثمن اولا لتعيين حقه بازاء تعين المبيع ٥ حالانکہ مشتری پر پہلے ثمن ادا کرنا اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جاوے بمقابلہ اس کے کہ مشتری کا حق مبیع میں متعین ہوا ہے۔ ف اور جب مبیع میں اس کا حق متعین نہ ہوا یا اس نے انکار کیا تو اس پر پہلے ادائے ثمن بھی واجب ہے۔

ولانه لو قضى بالدفع فلعله يظهر العيب فينتقض القضاء فلا يقضى به صونا لقضائه ٥ اور اس لیے کہ اگر قاضی مشتری پر ثمن دینے کا حکم کرے تو شاید عیب ظاہر ہو تو اس کا حکم قضاء ٹوٹ جائے گا پس اپنے حکم کی حفاظت کے واسطے قاضی حکم نہیں کرے گا۔ ف جب قاضی حکم نہیں کرے گا تو مشتری پر ادائے ثمن کا جبر نہیں ہوگا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر مشتری پر ادائے ثمن واجب ہوتا تو قاضی پر حکم دینا بھی واجب ہوتا لیکن مشتری سے اس کے انکار پر گواہ طلب ہوں گے۔ فان

قال المشتری شہودی بالشام استحلف البائع ودفع الثمن یعنی اذا حلف ولا ینتظر حضور الشہود لان فی الانتظار ضررا بالبائع ولیس فی الدفع کثیر ضرر بہ لانہ علی حجتہ اما اذا نکل الزم العیب حجۃ فیہ ٭ پھر اگر مشتری نے کہا کہ میرے گواہ شہر شام میں ہیں (مقصود یہ کہ سفر کی دوری یعنے تین دن کی راہ پر ہیں۔) تو بائع سے قسم لی جائے گی پھر ثمن ولا دیا جائے گا یعنی جب بائع قسم کھا گیا تو ثمن ولایا جائے گا اور گواہوں کے حاضر ہونے کا انتظار نہ کیا جائے گا کیونکہ ایسے انتظار میں بائع کا ضرر ہے اور مشتری کو دیدینے میں چنداں ضرر نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی حجت پر باقی ہے اور اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو عیب ہونا لازم کیا جائے گا کیونکہ بائع کا انکار اس میں حجت ہے۔ ف کیونکہ اس کا انکار کرنا اس اقرار کو مستلزم ہے کہ مبیع میں عیب ہے اور بائع کا اقرار بائع پر حجت ہے اور قسم کی صورت یہ ہے کہ واللہ میں نے اس مبیع کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور سپرد کیا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہ تھا جس کا یہ مدعی ہے۔ پھر اگر مشتری نے بائع کے قسم کھانے اور ثمن دینے کے بعد اپنے گواہ قائم کیے جنہوں نے گواہی دی کہ مبیع میں وقت قبضہ کے یہ عیب تھا یا بائع نے اس عیب کا اقرار کیا تھا حالانکہ یہ گواہ عادل ہیں تو مدعی کا دعوی ثابت ہو جائے گا، پھر اگر بائع نے دعوی کیا کہ میں نے اس عیب سے براءت کرلی تھی تو باوجود قسم کے یہ دعوی متناقض ہے اور یہ توضیح کتاب الدعوی میں آوے گی انشاء اللہ تعالے۔

قال ومن اشتری عبدا فادعی اباقالم یحلف البائع حتی یقیم المشتری البینۃ انہ ابق عندہ المراد التحلیف علی انہ لم یابق عندہ لان القول وان کان قولہ ولکن انکارہ انما یعتبر بعد قیام العیب لانہ حجۃ فیہ ٭ امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس نے ایک غلام خرید کر بعد قبضے کے دعوے کیا کہ یہ بھگوڑا ہے اور چاہا کہ بائع سے قسم لے تو قاضی اس سے قسم نہیں لے گا یہاں تک کہ مشتری اس امر کے گواہ قائم کرے کہ مشتری کے پاس یہ غلام بھاگا۔ اور بائع سے قسم لینے کی مراد یہ کہ اسبات پر قسم لی جاوے کہ بائع کے پاس وہ بھاگا نہیں تھا اور دلیل یہ ہے کہ قول اگرچہ بائع کا قبول ہے کیونکہ وہ منکر ہے ولیکن اسکا انکار جب ہی معتبر ہوگا کہ مشتری کے پاس یہ عیب قائم ہونا پہلے ثابت ہو جائے اسکا ثابت ہونا حجت ہے۔ ف پہلے مذکور ہوا کہ بھاگنے کے عیب سے مشتری کو واپسی کا حق جب ہی حاصل ہوتا ہے کہ مشتری کے پاس بھی یہ عیب عود کرے لہذا وہ پہلے اپنے پاس بھاگنا ثابت کرے تب اس کا یہ دعوی کہ یہ بائع کے پاس سے ہے سنا جاوے، فاذا اقامہا حلف باللہ تعالی لقد باعہ وسلمہ الیہ وما ابق عندہ قط ٭ پھر جب مشتری نے گواہ قائم کیے تو بائع کو اللہ تعالی کی قسم دلائی جائے گی کہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور مشتری کو سپرد کیا حالانکہ وہ بائع کے پاس کبھی نہیں بھاگا۔ ف یعنے جب مشتری نے گواہ قائم کرکے اپنے پاس غلام کا بھاگنا ثابت کیا تو اب بائع پر دعوی متوجہ ہوا تو بائع سے قسم لی جائے گی پس وہ اس طرح قسم کھاوے کہ واللہ میں نے اس غلام کو بیچا۔ اور مشتری کے سپرد کیا حالانکہ سپرد کرنے تک وہ میرے پاس کبھی نہیں بھاگا اور یہ اس وقت ہے کہ اس کی حالت دونوں کے پاس متحد ہو یعنے خواہ صغیر ہو یا

ہو اور قسم صرف اللہ تعالیٰ کے نام پاک کی ہو گی۔ کذا قال فی الکتاب۔ ایسا ہی قسم کا لفظ کتاب میں مذکور ہے۔

وان شاء حلفه بالله ماله حق الرد عليك من الوجه الذى يدعى او بالله ابق عندك قط اما لا يحلفه بالله لقد باعه ومابه هذا العيب ولا بالله لقد باعه وسلمه ومابه هذا العيب لان فيه ترك النظر للمشترى لان العيب قد يحدث بعد البيع قبل التسليم وهو موجب للرد والاول ذهول عنه والثانى يوهم تعلقه بالشرطين فيتاوله فى اليمين عند قيامه وقت التسليم دون البيع ولو لم يجد المشترى بينته على قيام العيب عنده واراد تحليف البائع بالله ما نعلم انه ابق عنده يحلف على قولهما واختلف المشائخ على قول ابى حنيفة رح لهما ان الدعوى معتبرة حتى يترتب عليها البينة فكذا يترتب التحليف وله على ماقاله البعض ان الحلف يترتب على دعوى صحيحة وليست تصح الا من خصم ولا يصير خصما فيه الا بعد قيام العيب واذا نكل عن اليمين عندهما يحلف ثانيا للرد على الوجه الذى قدمناه قال رضى الله عنه اذا كان الدعوى فى اباق الكبير يحلف ما ابق منذ بلغ مبلغ الرجال لان الاباق فى الصغر لا يوجب رده بعد البلوغ - اور چاہے تو بائع کو قاضی یوں اللہ تعالیٰ کی قسم دلائے کہ مشتری کا تجھ پر حق واپسی اس وجہ سے کہ جسکا یہ مدعی ہے ثابت نہیں ہے یا یہ تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا ہے یعنی تو قسم کھا کہ واللہ جس عیب کی وجہ سے یہ مجھ پر دعویٰ کرتا ہے اسکا حق واپسی مجھ پر نہیں ہے یا واللہ یہ سپرد کرنے تک میرے پاس نہیں بھاگا۔ اور اسطرح قسم نہیں دلاوے گا کہ واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اسمیں یہ عیب نہ تھا اور اسطرح بھی نہیں قسم دلاوے گا کہ واللہ اُس نے یہ غلام فروخت کیا اور سپرد کیا۔

حالانکہ اُس میں یہ عیب نہیں تھا اس واسطے کہ ان دونوں طرح قسم دلانے میں مشتری کی جانب لحاظ رکھنا متروک ہوتا ہے۔ کیونکہ عیب کبھی بعد بیع کے سپرد کرنے سے پہلے پیدا ہو جاتا ہے اور وہ بھی موجب واپسی ہے حالانکہ اول قسم میں اس سے غفلت ہے اور دوسری قسم میں وہم ہوتا ہے کہ عیب نہ ہونے کا تعلق دونوں شرطوں سے ہے یعنی یہ عیب بروقت بیع اور بروقت سپردگی دونوں وقت میں موجود نہ تھا پس اگر سپرد کرنے کے وقت ہو اور بیع کے وقت نہ ہو تو بائع قسم میں یہ تاویل کرلے گا یعنی یہ معنے لگا دے گا کہ واللہ بیع کرنے و سپرد کرنے دونوں وقت میں یہ عیب موجود نہ تھا۔ اگر مشتری نے اپنے پاس عیب موجود ہونے کے گواہ نہ پائے اور بائع کے علم پر قسم لینی چاہی یعنے قاضی اُس سے قسم دلاوے کہ واللہ تو نہیں جانتا ہے کہ مشتری کے پاس یہ غلام بھاگا تو صاحبین کے قول پر قاضی بائع سے اس طرح قسم لے گا اور امام ابوحنیفہ رح کے قول پر مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنی بعض کے نزدیک نہیں واجب ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا دعویٰ معتبر ہے حتی کہ اُس پر گواہی مترتب ہے۔ پس قسم لینا بھی مترتب ہوگا، یعنی مشتری کے اس دعوی پر گواہ مقبول ہوں گے پس اگر گواہ نہ ہوں تو قسم لی جائے گی اور امام کی دلیل بنا بر قول بعض مشائخ کے یہ ہے کہ دعوی صحیح پر قسم مترتب ہوتی ہے اور دعوے اُسی شخص سے صحیح ہوتا ہے جو خصم ٹھہرے یعنی اُس کو دوسرے سے خصومت کا حق حاصل ہو، حالانکہ مشتری کو اس دعوی میں خصومت کا حق جب ہی حاصل ہو گا کہ پہلے اُس کے پاس یہ عیب موجود ہونا

ثابت ہو یعنے شرعی حجت سے ثبوت ہو۔ پھر صاحبین کے نزدیک جب بائع سے قسم طلب کی گئی کہ واللہ
تو نہیں جانتا کہ یہ مشتری کے پاس بھاگا ہے مگر اس نے قسم سے انکار کیا یعنی ثبوت ہوگیا تو دوبارہ اُس سے
واپسی کے واسطے اُس طور پر قسم لی جائے گی جیسے ہم نے پہلے بیان کیا ہے یعنے جو شروع مسئلہ میں بیان کیا
ہے۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر بالغ غلام بھاگنے کا دعوی ہو تو بائع سے اس طور پر قسم لی جائے گی
کہ جب سے وہ بلوغ کے مرتبہ کو پہنچا کبھی میرے پاس نہیں بھاگا کیونکہ صغر سنی کا بھاگنا بعد بلوغ کے
موجب واپسی نہیں ہے۔ **ف** یعنی اگر صغر سنی میں بھاگا تھا پھر مشتری کے پاس بعد بلوغ کے بھاگا تو
اس کو واپس کرنے کا استحقاق نہیں ہے جیسا کہ مکرر بیان ہو چکا ہے۔ قال ومن اشتری جاریۃ
وتقابضا فوجد بہا عیبا فقال البائع بعتک ہذہ واخری معہا وقال المشتری بعتنیہا
وحدہا فالقول قول المشتری لان الاختلاف فی مقدار المقبوض فیکون القول للقابض
کما فی الغصب وکذا اذا اتفقا علی مقدار المبیع واختلفا فی المقبوض لما بینا۔

اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور مشتری نے باندی پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا پھر
مشتری نے باندی میں کوئی عیب پایا پس بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ اور اس کے ساتھ دوسری
فروخت کی یعنے دونوں ایک صفقہ میں فروخت کی ہیں اور مشتری نے کہا کہ تو نے میرے ہاتھ یہ اکیلی
فروخت کی ہے تو قول مشتری کا قبول ہوگا کیونکہ جس چیز پر قبضہ کیا گیا اُس کی مقدار میں اختلاف ہے تو قبضہ کرنے
کرنیوالے کا قول قبول ہوگا جیسے غصب میں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر دونوں نے مبیع کی مقدار میں اتفاق کیا اور مقبوض
کی مقدار میں اختلاف کیا تو بھی قابض کا قول قبول ہے۔ **ف** یعنی قابض نے جس پر قبضہ کیا وہ زیادہ آگاہ ہے جیسے
غاصب نے کہا کہ میں نے صرف اس کپڑے پر غصب کا قبضہ کیا اور مالک نے کہا کہ نہیں بلکہ اسکے ساتھ دوسرے کپڑے پر
تو نے قبضہ کیا تو غاصب کا قول قبول ہوگا اسی طرح اگر بائع و مشتری نے اتفاق کیا کہ مبیع دو باندیاں تھیں مگر مشتری نے
میں نے صرف ایک پر قبضہ کیا اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ دونوں پر قبضہ کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا پھر بائع کو چاہیے کہ اپنے گواہ
ع م۔ اصل یہ ہے کہ اگر مبیع میں سے بعض میں کچھ عیب پاکر واپس کرنا چاہا اور بے عیب کو رکھنا چاہا تو جائز نہیں ہے بلکہ کل رکھے یا کل واپس کرے

قال ومن اشتری عبدین صفقۃ واحدۃ فقبض احدہما ووجد بالآخر عیبا فانہ یاخذہما او
یدعہما لان الصفقۃ تتم بقبضہما فیکون تفریقہا قبل التمام وقد ذکرناہ وہذا لان
القبض لہ شبہ بالعقد فالتفریق فیہ کالتفریق فی العقد ولو وجد فی المقبوض
عیبا اختلفوا فیہ ویروی عن ابی یوسفؒ انہ یردہ خاصۃ والاصح انہ یاخذہما او یدعہما
ہما لان تمام الصفقۃ تعلق بقبض المبیع وہو اسم للکل فصار کحبس المبیع لما تعلق
زوالہ باستیفاء الثمن لا یزول دون قبض جمیعہ ولو قبضہما ثم وجد باحدہما عیبا
یردہ خاصۃ خلافا لزفرؒ ہو یقول فیہ تفریق الصفقۃ ولا یعری عن ضرر لان العادۃ
جرت بضم الجید الی الردی فاشبہ ما قبل القبض وخیار الرؤیۃ والشرط ولنا انہ تفریق
الصفقۃ بعد التمام لان بالقبض تتم الصفقۃ فی خیار العیب وفی خیار الرؤیۃ والشرط لا تتم
بہ علی ما مر ولہذا لو استحق احدہما لیس لہ ان یرد الآخر۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دو غلام بصفقہ واحدہ خریدے پس ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا تو وہ دونوں غلاموں کو لے یا دونوں کو واپس کرے یعنی فقط عیب دار کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ صفقہ ان دونوں پر قبضہ کرنے سے تمام ہوگا تو ایک کو واپس کرنا صفقہ کی تفریق قبل تمام ہونے کے ہو گی اور ہم پہلے ذکر کر چکے کہ یہ نہیں جائز ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ مشابہ عقد کے ہے تو قبضے میں تفریق کرنا عقد کی تفریق کے مانند ہے۔ اگر اُس نے غلام مقبوض میں عیب پایا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا جاتا ہے کہ فقط مقبوض کو واپس کرے اور اصح یہ ہے کہ دونوں کو لے یا دونوں کو واپس کرے کیونکہ صفقہ تمام ہونا قبضۂ مبیع سے متعلق ہے اور مبیع اس کل کا نام ہے جس پر بیع واقع ہوئی تو صفقہ پورا ہونا ایسا ہو گیا جیسے ثمن وصول کرنے کے واسطے مبیع کو روکنا کہ یہ روک جب ہی زائل ہو گی کہ پورے ثمن پر قبضہ ہو جائے، کیونکہ ثمن کل دام کا نام ہے یعنی اس طرح جب مبیع کل معقود علیہ کا نام ہے تو کل پر قبضہ کرنے سے صفقہ تمام ہوگا اور اگر دونوں غلاموں پر قبضہ کیا پھر ایک میں عیب پایا تو فقط اُسی کو واپس کرے اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی تفریق صفقہ ہے اور ضرر سے خالی نہیں کیونکہ عادت یہ جاری ہے کہ جید کے ساتھ ردی کو ملا دیتے ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے قبضے سے پہلے ایک کو واپس کیا یا خیار رویت و خیار شرط کی وجہ سے ایک واپس کیا حالانکہ نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں صفقہ تمام ہونے کے بعد تفریق ہے کیونکہ خیار العیب میں قبضہ کے ساتھ صفقہ تمام ہو جاتا ہے اور خیار الرویۃ و خیار الشرط میں قبضہ سے صفقہ تمام نہیں ہوتا جب تک خیار رویت یا خیار شرط ساقط نہ ہو چنانچہ سابق میں گذر چکا ہے لہٰذا اگر قبضے کے بعد دونوں غلاموں میں سے ایک کو کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مشتری دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔

ف یعنی جب صفقہ تمام ہونے کے بعد اُس کی تفریق جائز ہے اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ ان میں سے ایک غلام میری ملک ہے حتیٰ کہ اُسکو دلوا یا گیا تو مشتری دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ سب ایسی صورت میں ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جس میں سے باقی کے ساتھ بھی انتفاع ممکن ہو جیسے اس مسئلہ میں ہے اور اگر ایسی دو چیزیں ہوں کہ ایک سے بدون دوسرے کی انتفاع نہیں ہو سکتا جیسے جوڑا جوتیاں و موزہ و کیواڑ کی جوڑی یا گاڑی کے دو بیل یا جوڑی کے دو گھوڑے کہ بغیر ساتھ کے کام نہیں دیتے ہیں تو وہ عیب کی وجہ سے ایک کو واپس نہیں کر سکتا اگرچہ صفقہ تمام ہو گیا ہو۔ ع ھ۔ وعلیٰ ہذا اصل یہ ہے کہ صفقہ تمام ہونے کے بعد اگر مبیع کے ٹکڑے کرنے میں ضرر ہو تو قصداً ٹکڑے نہیں کر سکتا ورنہ جائز ہے۔

قال ومن اشترى شياء مما يكال او يوزن فوجد ببعضه عيبا رده كله او اخذه كله ومراده بعد القبض لان المكيل اذا كان من جنس واحد فهو كشئ واحد الا ترى انه يسمى باسم واحد وهو الكر ونحوه وقيل هذا اذا كان في وعاء واحد وان كان في وعائين فهو بمنزلة عبدين حتى يرد الوعاء الذى وجد فيه العيب دون الآخر۔

اور جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جو گیہوں کی طرح ناپی جاتی ہے یا لوہے کی طرح وزن کی جاتی ہے پھر اس میں سے کوئی حصہ عیب دار پایا تو اُس کو اختیار ہے کہ سب پھیر دے یا سب کے لے اور مراد یہ ہے کہ بعد قبضے کے ایسا ہوا اور دلیل یہ ہے کہ جب مبیع ایک ہی جنس ہے تو وہ بمنزلۂ ایک چیز کے ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اُس کا ایک ہی نام یعنی کُر یا مَن وغیرہ بولا جاتا ہے بعض نے کہا کہ یہ اُس وقت ہے کہ جب ایک ہی ظرف میں ہو اور اگر دو ظرف ہوں تو وہ بمنزلہ دو غلام کے ہے حتّٰی کہ جس ظرف میں عیب پایا تو فقط اُسی کو بدون دوسرے کے واپس کرے۔ ولو استحق بعضه فلا خيار له في ردّ ما بقي لانه لا يضره التبعيض والاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقد لا برضاء المالك وهذا اذا كان بعد القبض اما لو كان ذلك قبل القبض له ان يرد الباقي لتفرق الصفقة قبل التمام۔ اور اگر ایسی چیز میں سے کچھ استحقاق میں لے لی گئی تو اُس کو باقی واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ چیز ایسی ہے کہ اُس کے ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے اور اُس پر استحقاق ثابت ہونا تمامی صفقہ سے مانع نہیں ہے کیونکہ صفقہ تمام ہونا تو عقد کرنے والے کی رضامندی پر ہے اور مالک مستحق کی رضامندی پر نہیں ہے اور یہ اُس وقت ہے کہ قبضے کے بعد استحقاق ثابت ہوا ہو اور اگر قبضے سے پہلے استحقاق ثابت ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ باقی بھی واپس کر دے کیونکہ اس صورت میں تمامی سے پہلے تفریق صفقہ لازم آئی۔ وان كان ثوبا فله الخيار لان التشقيص فيه عيب وقد كان وقت البيع حيث ظهر الاستحقاق بخلاف المكيل والموزون۔ اور اگر یہ مبیع کوئی کپڑا ہو جس کا بعض حصہ استحقاق میں لیا گیا تو مشتری کو باقی واپس کرنے کا اختیار ہے کیونکہ اس میں ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے ومن اشترى جارية فوجد بها قرحا فداواها او كانت دابة فركبها في حاجته فهو رضا لان ذلك دليل قصده الاستبقاء بخلاف خيار الشرط لان الخيار هناك للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون الركوب مسقطا۔ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور اُس کے زخم پایا پس اُس کی دوا کی یا کوئی چوپایہ خرید کر اپنی ضرورت سے اس پر سوار ہوا تو یہ رضامندی ہے یعنی عیب پر راضی ہو گیا کیونکہ ایسا کرنا دلیل ہے کہ اُس نے نفع اُٹھانے کا قصد کیا۔ بخلاف خیار شرط کے کیونکہ خیار وہاں آزمائش کے واسطے ہے اور آزمائش اس کو کام میں لانے سے ہو گی تو سوار ہونے سے خیار شرط ساقط نہ ہو گا۔ **ف** پھر یہ اُس وقت ہے کہ اپنے کام کے واسطے سوار ہو۔

وان ركبها ليردها على بائعها او ليسقيها او ليشتري لها علفا فليس برضا اما الركوب للرد فلانه سبب الرد والجواب في السقي واشتراء العلف محمول على ما اذا كان لا يجد بدا منه اما لصعوبتها او لعجزه او لكون العلف في عدل واحد واما اذا كان يجد بدا منه لانعدام ما ذكرناه يكون رضا۔ اور اگر اس جانور پر اس واسطے سوار ہوا کہ اُسے لے جا کر بائع کو واپس دے یا اُس کو پانی پلا دے یا اُس کے واسطے چارہ خرید لادے تو یہ عیب پر رضامندی نہیں ہے پس واپسی کے لیے سوار ہونا تو خود واپسی کا سبب ہے اور پانی پلانے یا چارہ

خریدنے کے لیے سوار ہونا یہ ایسی صورت پر محمول ہے کہ مشتری کو اس سے چارہ نہ ہو خواہ اس وجہ سے کہ اس کام میں سختی تھی یا مشتری بوجہ کمزوری کے عاجز تھا یا اس وجہ سے کہ چارہ کا گٹھا صرف ایک طرف لٹکا تھا۔ اور اگر مشتری کے واسطے سوار نہ ہونے کی گنجائش نکلتی ہو مثلاً امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہ ہو تو سوار ہونا رضامندی قرار دیا جائے گا ۔

قال ومن اشترى عبدا قد سرق ولم يعلم به فقطع عند المشتري له ان يرده ويأخذ الثمن عند ابي حنيفة رح وقالا يرجع بما بين قيمته سارقا الى غير سارق وعلى هذا الخلاف اذا قتل بسبب وجد في يد البائع الحاصل انه بمنزلة الاستحقاق عنده وبمنزلة العيب عندهما لهما ان الموجود في يد البائع سبب القطع والقتل وانه لا ينافي المالية فنفذ العقد فيه لكنه متعيب فيرجع بنقصانه عند تعذر رده وصار كما اذا اشترى جارية حاملا فماتت في يده بالولادة فانه يرجع بفضل ما بين قيمتها حاملا الى غير حامل وله ان سبب الوجوب في يد البائع والوجوب يفضي الى الوجود فيكون الوجود مضافا الى السبب السابق وصار كما اذا قتل المغصوب او قطع بعد الرد بجناية وجدت في يد الغاصب وما ذكر من المسألة ممنوعة ولو سرق في يد البائع ثم في يد المشتري فقطع بهما عندهما يرجع بالنقصان كما ذكرنا وعنده لا يرده بدون رضاء البائع للعيب الحادث ويرجع بربع الثمن وان قبله البائع فبثلثة الارباع لان اليد من الآدمي نصفه وقد تلفت بالجنايتين وفي احدهما الرجوع فيتنصف ولو تداولته الايدي ثم قطع في يد الاخير رجع الباعة بعضهم على بعض عنده كما في الاستحقاق وعندهما يرجع الاخير على بائعه ولا يرجع بائعه لانه بمنزلة العيب وقوله في الكتاب ولم يعلم المشتري يفيد على مذهبهما لان العلم بالعيب رضا به ولا يفيد على قوله في الصحيح لان العلم بالاستحقاق لا يمنع الرجوع ۔

اگر ایک شخص نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی حالانکہ مشتری کو خریدیا قبضے کے وقت نہیں معلوم ہے پھر مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ یہ غلام بائع کو واپس کر کے اپنے پورے دام واپس لے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غلام کے چور ہونے اور چور نہ ہونے کے درمیان جو فرق قیمت ہے واپس لے گا یعنی ایک مرتبہ غلام کی قیمت چور ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے اور دوسری مرتبہ چور نہ ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے جس قدر دونوں میں فرق ہے وہ واپس لے۔ اس طرح یہ غلام اگر کسی ایسے سبب سے قتل کیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بھی یہی اختلاف ہے قولہ اختلاف یعنی صاحبین کے نزدیک اس غلام کی قیمت اس لحاظ سے اندازہ کی جائے کہ اس کا خون مباح ہے اور فرض کرو کہ پچاس درہم قیمت ہے اور ایک مرتبہ اس لحاظ سے اندازہ کیا جائے کہ اس کا خون مباح نہیں ہے اور فرض کرو کہ ساڑھے پانچسو درہم ہے تو مشتری اپنے بائع سے پانچ سو درہم واپس لے گا۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عیب

بمنزلہ استحقاق کے ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف عیب ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے پاس ہاتھ کاٹے جانے یا قتل کیے جانے کا سبب موجود ہے اور اس سبب سے یہ لازم نہیں آتا کہ غلام کی مالیت نہ ہے چنانچہ اُس کی بیع جائز ہے پس عقد بیع نافذ ہو جائے گا لیکن وہ عیب دار ہے تو مشتری اپنے بائع سے نقصان عیب واپس لے گا جبکہ اس کا پھیرنا متعذر رہو اور ایسا ہو گیا جیسے باندی خریدی حالانکہ وہ بائع کے پاس سے حاملہ تھی پھر مشتری کے پاس بوجہ ولادت کے مر گئی تو مشتری اس کی قیمت بحساب حاملہ اور اُس کی قیمت بحساب غیر حاملہ کے درمیان جو فرق ہے وہ واپس لیتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سزا واجب ہونے کا سبب بائع کے پاس پایا گیا اور سزا واجب ہونے کا انجام یہ ہے کہ سزا موجود ہو یعنی ہاتھ کاٹا جانا اور قتل تو اس کا موجود ہونا اُسی سبب کے جانب منسوب ہوا جو بائع کے پاس تھا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب کے پاس غلام نے ایسی حرکت کی جس سے اُس کا ہاتھ کاٹا گیا یا قتل کیا گیا حالانکہ مالک اُس سے اپنے غلام کی پوری قیمت لیتا ہے ایسا ہی خرید کے مسئلہ میں ہو گا۔ اور صاحبین نے حاملہ باندی کے حق میں جو حکم ذکر کیا وہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ممنوع ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مسئلہ میں بائع سے پورے دام واپس لے گا۔ اگر غلام نے بائع کے پاس چوری کی پھر مشتری کے پاس چوری کی پھر دونوں چوریوں کی وجہ سے اُس کا ہاتھ کاٹا گیا تو صاحبین کے نزدیک مشتری نقصان عیب واپس لے گا۔ جیسے ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیا عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے بدون رضامندی بائع کے اُس کو واپس نہیں دے سکتا اور چوتھائی دام واپس لے گا (کیونکہ ہاتھ کے دام آدھا ثمن ہیں جیسے آزاد میں آدھی دیت ہے لیکن یہ دو چوریوں کی وجہ سے ہے جن میں سے ایک کا مشتری ذمہ دار ہے تو اس کے دو حصہ ہو کر صرف چہارم بائع کے ذمہ پڑا اور چہارم خود مشتری کے ذمہ لہذا فرمایا۔) اور اگر بائع نے ہاتھ کٹا ہوا غلام قبول کرنا چاہا تو مشتری تین چوتھائی ثمن واپس پھیرے گا کیونکہ آدمی کا ہاتھ اُس کا نصف ٹھہرایا جاتا ہے حالانکہ وہ دو جرم سے تلف ہوا اور دونوں میں سے ایک جرم میں مشتری کو نقصان لینے کا حق ہے تو اس آدھے کے دو ٹکڑے ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ چوری کرنے والا غلام کئی خریداروں میں فروخت ہوا یعنے مشتری سے دوسرے نے اور دوسرے سے تیسرے نے اسیطرح خریدا پھر اخیر مشتری کے پاس اُس کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہر ایک مشتری اپنے بائع سے اپنا ثمن واپس لے گا۔ جیسے استحقاق میں لے لیے جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک آخری مشتری اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا اور اُس کا بائع اپنے بائع سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ بمنزلہ عیب کے ہے اور بعد فروخت کے نقصان عیب لینا جائز نہیں ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا "حالانکہ مشتری کو خرید یا قبضہ کے وقت نہیں معلوم ہے"۔ یہ صاحبین کے مذہب پر مفید ہے اس واسطے کہ عیب پر آگاہ ہونا عیب کے ساتھ رضامندی ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر صحیح روایت میں کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ جب یہ بمنزلہ استحقاق کے ہے تو خرید یا قبضہ کے وقت استحقاق سے آگاہ ہونا اپنے دام واپس لینے سے نہیں روکتا ہے۔

قال ومن باع عبدا او شرط البراءة من كل عيب فليس له ان يرده بعيب وان لم

لسیتم العیوب بعد وھا وقال الشافعی رح لا یصح البراءۃ بناء علی مذھبہ ان الابراء عن الحقوق المجھولۃ لا یصح ھو یقول ان فی الابراء معنی التملیک حتی یرتد بالرد وتملیک المجھول لا یصح ولنا ان الجھالۃ فی الاسقاط لا تفضی الی المنازعۃ وان کان فی ضمنہ التملیک لعدم الحاجۃ الی التسلیم فلا تکون مفسدۃ ویدخل فی ھذہ البراءۃ من العیب الموجود والحادث قبل القبض فی قول ابی یوسف رح وقال محمد رح لا یدخل فیہ الحادث وھو قول زفر رح لان البراءۃ تتناول الثابت ولابی یوسف رح ان الغرض الزام العقد باسقاط حقہ عن صفۃ السلامۃ وذلک بالبراءۃ عن الموجود والحادث ۰

جس نے ایک غلام فروخت کیا اور ہر عیب سے براءت شرط کرلی تو مشتری کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا استحقاق نہیں ہے اگرچہ اس نے عیوب نام بنام شمار نہ کیے ہوں۔ اور امام الشافعیؒ نے فرمایا کہ یہ براءت نہیں صحیح ہے یہ اس بناء پر ہے کہ اُن کے مذہب میں مجہول حقوق سے بری کرنا جائز نہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ بری کرنے میں مالک کرنے کے معنے ہیں حتیٰ کہ وہ ردّ کر دینے سے ردّ ہو جاتا ہے اور مجہول چیز کا مالک کرنا صحیح نہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے میں جہالت سے جھگڑا نہیں پیدا ہوتا اگرچہ اس کے ضمن میں مالک کرنا لازم آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سپرد کرنے کی حاجت نہیں ہوتی، پس ایسی جہالت مفسد نہ ہوگی اور اس براءت میں ہر وہ عیب داخل ہو جائے گا جو بالفعل موجود ہو یا قبضے سے پہلے حادث ہو یہ ابویوسفؒ کا قول ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ جو قبضے سے پہلے پیدا ہو وہ داخل نہ ہوگا، اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ کیونکہ براءت ایسی چیز کو شامل ہے جو ثابت ہو اور ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس براءت کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو جو سلیم مبیع کا حق تھا وہ ساقط کرکے بیع لازم کیجاوے اور یہ مقصود جب ہی حاصل ہوگا کہ عیب موجودہ اور قبضے تک پیدا ہونے والے سب سے براءت ہو۔

ف واضح ہو کہ اگر عیب قبضے سے پہلے ثابت ہو تو مشتری خود واپس کرے اور اگر بعد قبضے کے ہو تو نہیں واپس کر سکتا مگر جبکہ بائع راضی یا حکم قاضی ہو، پھر اگر بائع کی رضامندی سے بیع فسخ کی تو ان دونوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے۔ اور اگر قاضی نے فسخ کی تو صرف فسخ ہے۔ السراج۔ جس بیع میں خیار عیب ہو تو مشتری کو فی الحال مبیع میں ملکیت ثابت ہوتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔ البدائع۔ دودھ کا جانور اگر اپنے تھن سے دودھ چوس جائے تو عیب ہے۔ جانور کا کم کھانا عیب ہے اور زیادہ کھانا عیب نہیں ہے۔

الخلاصہ! زیادہ ٹھوکر لینا یا گرنا، مرغ کا بے وقت بانگ دینا۔ قربانی کے جانور میں ایسی کوئی بات ہونا جس سے قربانی نہیں جائز ہے۔ گائے یا بکری کا پلیدی کھانا۔ جانور کے سُم یا کھُر میں ورم ہونا، دُم ٹیڑھی ہونا۔ اس کی ٹانگ میں بتوڑی ہونا، اُس کے مُنہ سے بہت کف جاری ہونا، ٹانگوں کا ٹیڑھا ہونا۔ رگ یا پٹھا پھُولنا، ٹانگوں کا رگڑ کھانا، گھوڑے کی رفتار میں کوکھ سے آواز نکلنا، آنکھ سفید ہونا۔ بائع کا بغیر دوہنے کئی وقت تھنوں میں دودھ جمع کرنا، موزہ یا جوتا پاؤں میں تنگ ہونا بدون پاؤں کی

بجی کے یہ سب عیوب ہیں۔ نجس کپڑا بغیر جانے خرید ا اگر دھونے سے ناقص ہو تو واپس کر سکتا ہے، ورنہ نہیں یہی فتوی کے واسطے مختار ہے۔ کذا فی الفتاوی عن المضمرات وغیرہا۔م۔

باب البیع الفاسد!

یہ باب بیع فاسد کے بیان میں ہے!

بیع صحیح کی شرطوں میں سے جب کوئی شرط ندارد ہو تو بیع فاسد ہے اور کبھی وہ بالکل باطل ہوتی ہے چنانچہ کتاب میں فاسد و باطل دونوں کو شامل لیا۔

واذا کان احد العوضین او کلاهما محرما فالبیع فاسد کالبیع بالمیتة والدم والخنزیر وکذا اذا کان غیر مملوک کالحر قال العبد الضعیف هذه فصول جمعها وفیها تفصیل نبینه ان شاء الله تعالیٰ فنقول البیع بالمیتة والدم باطل وکذا بالحر لانعدام رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال فان هذه الاشیاء لا تعد مالا عند احد والبیع بالخمر والخنزیر فاسد لوجود حقیقة البیع وهو مبادلة المال بالمال فانه مال عند البعض والباطل لا یفید ملك التصرف ولو هلك المبیع فی ید المشتری فیه یکون امانة عند بعض المشائخ لان العقد غیر معتبر فبقی القبض باذن المالك وعند البعض یکون مضمونا لانه لا یکون ادنی حالا من المقبوض علی سوم الشراء وقیل الاول قول ابی حنیفة رح والثانی قولهما کما فی بیع ام الولد والمدبر علی ما نبینه ان شاء الله تعالیٰ والفاسد یفید الملك عند اتصال القبض به ویکون المبیع مضمونا فی ید المشتری فیه وفیه خلاف الشافعی وسنبینه بعد هذا ان شاء الله تعالیٰ ورکن البیع المیتة والدم والحر باطل لانها لیست اموالا فلا تکون محلا للبیع واما البیع بالخمر والخنزیر ان کان قوبل بالدین کالدراهم والدنانیر فالبیع باطل وان کان قوبل بعین فالبیع فاسد حتی یملك ما یقابله وان کان یملك عین الخمر والخنزیر ووجه الفرق ان الخمر مال وکذا الخنزیر مال عند اهل الذمة الا انه غیر متقوم لما ان الشرع امر باهانته وترك اعزازه وفی تملکه بالعقد مقصودا اعزاز له وهذا لانه متی اشتراهما بالدراهم فالدراهم غیر مقصودة لکونها وسیلة لما انها تجب فی الذمة وانما المقصود الخمر فسقط التقوم اصلا بخلاف ما اذا اشتری الثوب بالخمر لان

مشتری الثوب اغا یقصد تملك الثوب بالخمر وفیه اعزاز الثوب دون الخمر فبقی ذکر الخمر معتبرًا فی تملك الثوب لا فی حق نفس الخمر حتی فسدت التسمیة ووجبت قیمة الثوب دون الخمر وکذا اذا باع الخمر بالثواب لانه یعتبر شراء الثوب بالخمر لکونه مقایضة ہ

اگر دونوں عوض یا ایک عوض محترم ہو یعنی شرع میں حرام کیا گیا ہو تو بیع فاسد ہے جیسے بیع بعوض مُردار یا خون یا شراب یا سور کے اور اسی طرح جب وہ غیر مملوک ہو جیسے آزاد آدمی تو بھی یہی حکم ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ امام قدوری نے ان صورتوں کو جمع کر دیا حالانکہ اس میں تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ مُردار یا خون کے عوض بیع باطل ہے اور اس طرح آزاد آدمی کے عوض باطل ہے کیونکہ رکن بیع ندارد ہے اور وہ مال کا مال کے ساتھ مبادلہ ہے کیونکہ یہ چیزیں کسی کے نزدیک مال نہیں شمار ہوتی ہیں۔ ف کیونکہ مال وہ ہے جس سے انسان کو تمول حاصل ہوتا اور وقت حاجت کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ ع۔ اور بیع عوض شراب وسور کے فاسد ہے یعنی باطل نہیں۔ ہے کیونکہ مال کا مال سے مبادلہ جو بیع کی حقیقت ہے یہاں موجود ہے چنانچہ بعض کے نزدیک شراب وسور مال ہیں، یعنی کفار ان کو مال سمجھتے ہیں اور بیع فاسد و بیع باطل میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل سے ملکیت تصرف کا فائدہ کسی طرح نہیں ہوتا۔ اور اگر بیع باطل میں مشتری کے پاس مبیع تلف ہو گئی تو بعض مشائخ کے نزدیک وہ امانت تھی یعنے مشتری اس کے دام یا قیمت کا ضامن نہ ہو گا اس واسطے کہ عقد بیع تو معتبر نہیں ہے پس خالی قبضہ باجازت مالک رہے گا یعنی یہ امانت ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضمانت میں ہو گی کیونکہ اس مبیع کی حالت اس سے کمتر نہیں جو خرید کے طور پر قبضے میں لائی جاوے۔ ف حالانکہ اگر بائع سے چیز خرید کے طور پر لایا یعنی کہا اس کو لیتا ہوں اس طور پر کہ اگر پسند ہوئی تو دس درہم کو خریدوں گا حتی کہ تلف ہو جاوے تو دس درہم یا قیمت دینی پڑے گی۔ پس بیع باطل کا درجہ اس سے کمتر نہیں ہے تو اس میں بھی مبیع کی نسبت دینی پڑے گی۔ ع۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ پہلا قول ابی حنیفہؒ ہے یعنی امانت ہونا اور دوسرا قول صاحبین ہے جیسے ام ولد و مدبر کی بیع میں ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے یعنی اگر مشتری کے پاس ام الولد یا مدبر تلف ہوئی تو امامؒ کے نزدیک امانت گئی اور صاحبین کے نزدیک ضمانت دلیوے رہی بیع فاسد تو جب مبیع کے ساتھ قبضہ مل جاوے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضے میں مبیع بضمانت ہوتی ہے یعنی تلف ہو تو اس کی قیمت یا اس کے مثل ضامن ہو گا اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے چنانچہ فصل آئندہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے اور اس طرح مُردار و خون و آزاد آدمی کو بیچنا بھی باطل ہے جیسے ان کے عوض بیچنا باطل ہے کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں تو مبیع ہونے کا محل نہ ہوں گی جیسے یہ ثمن نہیں ہو سکتی ہیں اور رہا شراب وسور کو بیچنا پس اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہے اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہے حتی کہ جو ان کے مقابلے میں

مانند تھان وغیرہ کے ہو وہ قبضے کے بعد بقیمت مملوک ہو جائے گا۔ اگرچہ خود شراب و سور ملک میں نہیں آویں گے پھر دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ذمیوں کے نزدیک شراب مال ہے اور سور بھی مال ہے مگر شرع میں وہ متقوم نہیں ہے یعنے قیمتی ہونے سے خارج ہے کیونکہ شرع نے ان کی اہانت کا حکم دیا حالانکہ نقد کے عوض قصد کر کے ان کی ملکیت حاصل کرنے میں ان کا اعزاز ہے اور اعزاز کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے شراب یا سور کو بعوض درہم کے خریدا تو اس بیع میں درہم مقصود نہیں ہیں کیونکہ درہم تو شراب یا سور حاصل ہونے کا وسیلہ ہیں اس لیے وہ مشتری کے ذمہ واجب ہوتے ہیں اور مقصود صرف شراب یا سور ہے پس ظاہر ہوا کہ شراب یا سور کا قیمتی ہونا بالکل ساقط ہے بخلاف دوسری صورت کے جبکہ تھان بعوض شراب یا سور کے خریدا کیونکہ مشتری کا مقصود یہ ہے کہ تھان کی ملکیت حاصل کرے بذریعہ شراب کے تو اس میں تھان کا اعزاز ہے نہ شراب کا تو شراب کا ذکر فقط تھان کی ملکیت حاصل ہونے کے واسطے معتبر ہوا اور خود شراب کے حق میں معتبر نہیں ہے حتی کہ شراب کا ثمن ٹھہرانا باطل ہوا اور تھان کی قیمت واجب ہوئی اور شراب کی قیمت واجب نہیں ہوئی اسی طرح اگر شراب کو بعوض تھان کے بیچا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ تھان کے خریدار کی طرف سے تھان کو بعوض شراب کے خرید نا معتبر ہو گا کیونکہ یہ بیع مقایضہ ہے یعنے عین بعوض عین فروخت کیا گیا ہے۔ قال وبیع ام الولد والمدبر والمکاتب فاسد ومعناہ باطل لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقولہ ؑ اعتقہا ولدھا وسبب الحریۃ انعقد فی حق المدبر فی الحال لبطلان الاھلیۃ بعد الموت والمکاتب استحق یدا علی نفسہ لازمۃ فی حق المولی ولو ثبت الملک بالبیع لبطل ذلک کلہ فلا یجوز ولو رضی المکاتب بالبیع ففیہ روایتان والاظہر الجواز والمراد المدبر المطلق دون المقید وفی المطلق خلاف الشافعیؒ وقد ذکرناہ فی العتاق ہ قدوری نے فرمایا کہ ام ولد و مدبر و مکاتب کو بیچنا فاسد ہے اور اس کے معنی یہ کہ بیع باطل ہے کیونکہ ام ولد کے واسطے آزاد ہو جانے کا استحقاق ثابت ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ماریہ قبطیہ کو اُس کے فرزند نے آزاد کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور مدبر کے حق میں آزاد ہو جانے کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا کیونکہ مولے کی موت کے بعد مولے کو اس کے آزاد کرنے کی لیاقت نہیں رہتی ہے اور مکاتب بالفعل اپنی ذات پر ایسے تصرف کا مستحق ہوا جو مولے کے حق میں بھی لازم ہے پس اگر بیع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ سب استحقاق و سبب و تصرف باطل ہو جاویں حالانکہ باطل نہیں ہو سکتے تو بیع جائز نہیں اور اگر مکاتب اپنی بیع پر خود راضی ہوا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور اظہر یہ کہ جائز ہے۔

ف چنانچہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بریرہ مکاتبہ کو اس کی رضامندی سے خرید کر آزاد کیا کما فی الصحیحین والسنن۔ م۔ ع۔ مدبر سے مراد مدبر مطلق ہے نہ مدبر مقید اور مطلق میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الاعتاق میں ذکر کر چکے۔ ف مدبر مطلق وہ ہے جس کا آزاد

ہونا اپنی موت پر معلق کیا بدون کسی قید کے جیسے کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا جب میں مروں تو تُو آزاد ہے اور مدبر مقید کی مثال یہ کہ جب میں اپنے اس سفر سے آؤں یا اس مرض سے اچھا ہو جاؤں تو تُو آزاد ہے اور ایسے مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ قال وان ماتت ام الولد او المدبر فی ید المشتری فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رہ وقالا علیہ قیمتہما وھو روایۃ عنہ انہ مقبوض بجہۃ البیع فیکون مضمونا علیہ کسائر الاموال وھذا لان المدبر وام الولد یدخلان تحت البیع حتیٰ یملک ما یضم الیہما فی البیع بخلاف المکاتب لانہ فی ید نفسہ فلا یتحقق فی حقہ القبض وھذا الضمان بالقبض ولہ ان جہۃ البیع انما تلحق بحقیقتہ فی محل یقبل الحقیقۃ وھما لا یقبلان حقیقۃ البیع فصارا کالمکاتب ولیس دخولہما فی البیع فی حق انفسہما وانما ذلک لیثبت حکم البیع فیما ضم الیہما فصار کمال المشتری لا یدخل فی عقدہ بانفرادہ وانما یثبت حکم الدخول فیما ضمہ الیہ کذا ھذا۔ اور اگر مشتری کے قبضے میں ام ولد یا مدبر مرے تو امامؒ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں ہے اور صاحبین نے کہا کہ اُس پر دونوں کی قیمت واجب ہوگی اور یہی امامؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے مقبوض پر بجہت بیع قبضہ کیا ہے تو مبیع اس کی ضمانت میں ہوگی جیسے دیگر اموال کا حکم ہے اور بجہت بیع مقبوض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدبر وام ولد دونوں ایسے ہیں کہ بیع کی تحت میں داخل ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ تھان وغیرہ جو چیز کہ ان کے ساتھ ملائی جاوے وہ انکی بیع میں مشتری کی مملوک ہو جاتی ہے بخلاف مکاتب کے کہ وہ اپنے ذاتی قبضے میں ہے تو اس کے حق میں مشتری کا قبضہ متحقق نہ ہوگا حالانکہ قبضہ ہی کی وجہ سے یہ ضمانت ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جہت بیع کو حقیقی بیع کے ساتھ ایسی مبیع میں ملاتے ہیں کہ جو مبیع حقیقی بیع کے قابل ہو اور مدبر وام ولد کا یہ حال ہے کہ حقیقی بیع کے ساتھ ایسی نہیں ہیں تو یہ دونوں بھی مثل مکاتب کے ہو گئے اور ملائی ہوئی چیز کے ساتھ مدبر وام ولد کا بیع میں داخل ہونا کچھ اپنی ذات کے حق میں نہیں ہے بلکہ صرف اس واسطے ہے تاکہ جو چیز ان کے ساتھ ملائی گئی اُس میں بیع کا حکم ثابت ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری کے ذاتی مال کے ساتھ ملا کر فروخت کیا کہ وہ بیع کے حکم میں تنہا داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ داخل ہونے کا حکم صرف اُس مال میں ثابت ہوتا ہے جس کو بائع نے اپنے مال سے مشتری کے مال کے ساتھ ملایا ہے پس یہی حال مدبر وام ولد کے ساتھ کوئی مال ملانے میں ہے۔ ف مثلاً بائع نے مشتری کے غلام کے ساتھ ملا کر اپنا غلام فروخت کیا تو دام ان دونوں کی قیمت پر پھیلائے جاویں پس جو حصہ کہ بائع کے غلام کے پڑتے میں پڑے اُس قدر کے عوض مشتری اُس کو لے گا اور یہی اصح ہے۔ النہایہ۔ قال ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانہ باع ما لا یملکہ ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ شکار کر لینے سے پہلے مچھلی کی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ اُس نے ایسی چیز فروخت کی جس کا وہ مالک نہیں ہے۔ ف کیونکہ مچھلی جب تک دریا میں یا تالاب میں یا حظیرہ میں ہو تب تک کسی کی ملک نہیں ہے بلکہ مباح ہے اور حظیرہ سے مراد یہ کہ تالاب یا جھیل

سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر باندھ لیا جس میں مچھلیاں جمع ہوئیں۔ پس اگر وہ بہت چھوٹا ہے کہ ہاتھ ڈال کر پکڑ سکتے ہیں تو گویا اس کے قبضے میں ہے۔ ولا فی خطیرة اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیھا ولو کان یؤخذ من غیر حیلة جاز الا اذا اجتمعت فیھا بانفسھا ولم یسد علیھا المدخل لعدم الملک ۰ اور نہیں جائز ہے ایسی مچھلی کی بیع جو خطیرہ میں ہو جبکہ بدون شکار کے اُس کا پکڑنا ممکن نہ ہو اس واسطے کہ سپرد کرنا اُس کی قدرت میں نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنے یہ ہیں کہ مشتری نے مچھلی کو پکڑ کر اپنی ملک میں لاکر خطیرہ میں ڈال دیا تھا۔ اگر بغیر حیلے شکار کے اُس کا پکڑنا ممکن ہو مثلاً خطیرہ چھوٹا ہے تو بیع جائز ہے۔ لیکن اگر خطیرہ میں مچھلیاں خود جمع ہوگئیں اور اُن کے آنے کا راستہ بند نہیں کیا گیا تو بیع نہیں جائز ہے، کیونکہ ملکیت ندارد ہے۔ **ف** اور اگر راستہ بند کردیا پس اگر بغیر شکار کے پکڑا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پانی میں مچھلی مت خرید و کہ یہ غرر ہے یعنے اس میں دھوکا ہے۔ رواہ احمد۔

قال ولا بیع الطیر فی الھواء لانہ غیر مملوک قبل الاخذ وکذا لو ارسلہ من یدہ لانہ غیر مقدور التسلیم ۰ اور نہیں جائز ہے ایسی پرند کی بیع جو ہوا میں ہو کیونکہ وہ گرفتار کرنے سے پہلے مملوک نہیں ہے اور اسی طرح اگر اُسکو پکڑ کر چھوڑ دیا ہو تو بھی نہیں جائز ہے کیونکہ سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ ولا بیع الحمل ولا النتاج لنھی النبیؐ عن بیع الحبل وحبل الحبلة ولان فیہ غررا ۰ اور حمل بیچنا جائز نہیں ہے اور نتاج بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع حبل و بیع حبل الحبلہ سے منع فرمایا اور اس لیے کہ اس میں غرر یعنے دھوکا ہے۔ **ف** حمل سے پیٹ کا بچہ مراد ہے اور نتاج سے یہ مراد کہ حمل پیدا ہوکر بڑی ہو پھر وہ حاملہ ہوکر بچہ دے اور اسی کو حبل الحبلہ کہتے ہیں اور یہ زمانہ جاہلیت کی بیع تھی کہ آدمی دوسرے سے اونٹنی خرید تا کہ اس قدر ثمن کے عوض یہاں تک میرے پاس رہے گی کہ یہ بچہ جنے پھر اس کے بچہ کے بچہ ہو۔ کما فی الصحیحین۔ یعنی پھر یہ اونٹنی بائع کی ملک ہوجاتی تھی۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے مضامین و ملاقیح و حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا اور مضامین سے مراد وہ نطفہ جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو۔ اور ملاقیح وہ نطفہ جو اونٹ کی پیٹھ میں ہو وہ اسکے برعکس ہے اور حبل الحبلہ اس ناقہ کے بچہ کا بچہ۔ رواہ عبدالرزاق ومالک والبزار والطبرانی اور حبل بمعنی حمل ہے۔ اور حدیث ابو سعید خدریؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کا حمل خریدنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ وہ جنے اور تھنوں کے دودھ سے منع فرمایا۔ اور بھاگا ہوا غلام خریدنے سے منع فرمایا۔ اور مال غنیمت خریدنے سے یہاں تک کہ تقسیم کیا جائے، اور صدقات خریدنے سے یہاں تک کہ فقیر کے قبضے میں آجائے۔ اور چڑی مار کے ایک بار جال مارنے کی خرید سے منع فرمایا۔ رواہ ابن ماجة والبزار والدارقطنی وابویعلی وابن ابی شیبة وعبدالرزاق۔ اور شکاری کے ایک بار جال سے یہ مراد ہے کہ مثلاً چڑی مار سے کہا کہ جو کچھ اس مرتبہ تیرے اس جال میں وہ پھنسے وہ میں نے ایک روپیہ کو خریدا اور ایسے ہی جو کچھ مجھے آج ملے وما نندا سکے

سب ممنوع ہے۔ قال ولا اللبن فی الضرع للغرر فعساہ انتفاخ ولانہ ینازع فی کیفیۃ الحلب وربما یزداد فیختلط المبیع بغیرہ - اور تھن کا دودھ خریدنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ اس میں دھوکا ہے کہ شاید وہ ریاح سے پھولا ہو اور اس واسطے کہ دوہنے کی کیفیت میں جھگڑا ہوگا اور اس واسطے کہ شاید دودھ اوتر آوے تو مبیع سے غیر مبیع کا خلط ہو جائے گا۔ ف اور حدیث ابن ماجہ میں منصوص ممانعت اوپر گزری۔ قال ولا الصوف علی ظهر الغنم لانہ من اوصاف الحیوان ولانہ ینبت من اسفل فیختلط المبیع بغیرہ بخلاف القوائم لانها تزید من اعلی وبخلاف القصیل لانہ یمکن قلعہ والقطع فی الصوف متعین فیقع التنازع فی موضع القطع وقد صح انہ عم نهی عن بیع الصوف علی ظهر الغنم وعن لبن فی ضرع وسمن فی لبن وهو حجۃ علی ابی یوسف رح فی هذا الصوف حیث جوز بیعہ فیما یروی عنہ ۔ اور بکری ودُنبہ کے پیٹھ پر بال خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ یہ اون بمنزلہ اوصاف حیوان کے ہے یعنی اُس کے تابع ہے اور اُس لیے کہ وہ نیچے سے اُگتی ہی تو مبیع کا اختلاط غیر مبیع سے ہو جائے گا بخلاف درخت کی شاخوں کے کہ وہ اوپر سے بڑھتی ہیں اور بخلاف سبز کھیتی کے یعنی جو بغیر بالیوں کے کاٹ لی جاتی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کا اکھاڑ لینا ممکن ہے اور اون وصوف میں کاٹنا متعین ہے تو کاٹنے کی جگہ میں جھگڑا پیدا ہوگا۔ اور یہ حدیث صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے پیٹھ پر صوف بیچنے سے اور تھنوں میں دودھ بیچنے سے اور دودھ میں مکھن بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ (رواہ الطبرانی والدار قطنی وابن شیبۃ وابوداؤد وغیرہم - شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد قوی ہے اور بیہقی نے کہا کہ موقوف صحیح ہے اور حق یہ کہ مرفوع حسن ہے۔ م ع -)۔

اور یہ حدیث ابو یوسف پر حجت ہے کہ اُن سے روایت کیا جاتا ہے کہ اُنہوں نے ایسے صوف کی بیع جائز رکھی جو بکری کی پیٹھ پر ہو۔ ف اور صوف تراش لینے کے بعد اس کی بیع جائز ہے۔ قال وجذع فی السقف وذراع من ثوب ذکر القطع اولم یذکرہ - اور نہیں جائز ہے بیع شہتیر کی جو چھت میں ہو اور نہیں جائز ہے بیع ایک گز کسی ایسے لباس سے جس سے کاٹنا مضر ہے خواہ دونوں نے کاٹنے واکھاڑنے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لانہ لا یمکن تسلیمہ الا بضرر کیونکہ بائع کو اس کا سپرد کرنا بدون ضرر کے نہیں ممکن ہے۔ ف اور ضرر اُٹھانا مقتضائے عقد نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا باع عشرۃ دراهم من نقرۃ فضۃ لانہ لا ضرر فی تبعیضہ ۔ بخلاف اس کے اگر گلائی چاندی کی اینٹ وغیرہ سے دس درہم بھر چاندی فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اس کے ٹکڑے کرنے میں کچھ ضرر نہیں ہے۔ ف پھر یہ حکم شہتیر وذراع میں ایسی صورت میں کہ وہ معلوم معین ہو۔ ولو لم یکن معینا لا یجوز لما ذکرناہ وللجهالۃ ایضا۔ اور اگر یہ شہتیر معین نہ ہو یا یہ گز جو لباس سے خریدا ہے معین نہ ہو تو بیع دو وجہ سے نہیں جائز ہے ایک تو وہی جو ہم نے ذکر کی یعنی ضرر لازم آتا ہے اور دوم مبیع مجہول بھی ہے۔ ولو قطع البائع الذراع او قلع الجذع قبل ان یفسخ المشتری یعود صحیحا لزوال المفسد ۔ اور اگر مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے بائع نے

وہ گز جو معین فروخت کیا ہے قطع کیا یا جو شہتیر فروخت کیا ہے اُکھاڑ دیا تو بیع مذکور عود کر کے صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ جو بات فساد کرنے والی تھی وہ زائل ہو گئی۔ ف یعنی بائع کے ذمّہ جو ضرر لازم آتا تھا وہ اس نے خود رفع کر دیا اور جو مبیع معلوم تھی وہ جدا ہو کر حاصل ہو گئی۔ بخلاف ما اذا باع النوی فی التمر والبذر فی البطیخ حیث لایکون صحیحا وان شقھما واخرج المبیع لان فی وجودھما احتمالا اما الجذع فعین موجود۔ بخلاف اس کے اگر وہ گٹھلیاں فروخت کیں جو چھوہاروں کے اندر ہیں یا وہ بیج فروخت کیے جو خربزہ کے اندر ہیں تو یہ بیع صحیح نہ ہو گی اگرچہ بائع چھوہارے و خربزہ پھاڑ کر مبیع یعنی گٹھلیوں و تخم کو نکال دے اس وجہ سے کہ گٹھلیوں و تخم کے موجود ہونے میں احتمال ہے (شاید ان کے اندر نہ ہوں یا خراب ہوں) اور شہتیر تو معائنہ موجود ہے۔ ف جیسے کپڑے میں سے وہ گز جو فروخت کیا محسوس معین ہے۔ قال وضربة القانص۔ اور ضربة القانص کی بیع نہیں جائز ہے۔ وھو ما یخرج من الصید بضرب الشبکة مرة لانه مجھول ولان فیه غررا۔ اور ضربة القانص وہ جانور شکار جو ایک مرتبہ جال مارنے سے حاصل ہوں۔ یہ بیع اس واسطے نہیں جائز ہے کہ مبیع مجہول ہے اور اس واسطے کہ اس میں دھوکا ہے۔ ف یعنی شاید کہ اس کے جال میں کوئی شکار نہ آوے اور اگر آیا تو اس کی تعداد معلوم نہیں تو مبیع مجہول ہے اور شاید کہ بجائے پرند و شکار کے سانپ و بچھو کتا پھنس جاوے۔ وقال وبیع المزابنة۔ اور بیع المزابنہ نہیں جائز ہے۔ وھو بیع الثمر علی النخیل بتمر مجذود مثل کیله خرصا۔ اور بیع مزابنہ یہ کہ جو پھل چھوہارے کہ درخت پر ہیں بعوض توڑے ہوئے خشک یا تر چھوہاروں پھل کے اٹکل سے اُن کے برابر پیمانہ پر فروخت کرے۔ لانه علیه السلام نھی عن المزابنة والمحاقلة فالمزابنة ما ذکرنا والمحاقلة بیع الحنطة فی سنبلھا لحنطة مثل کیلھا خرصا ولانه باع مکیلا بمکیل من جنسه فلا یجوز بطریق الخرص کما اذا کانا موضوعین علی الارض وکذا العنب بالزبیب علی ھذا وقال الشافعیؒ یجوز فیما دون خمسة اوسق لانه علیه السلام نھی عن المزابنة ورخص فی العرایا وھو ان یباع بخرصھا تمرا فیما دون خمسة اوسق قلنا العریة العطیة لغة وتاویله ان یبیع المعری له ما علی النخیل من المعری بتمر مجذوذ وھو بیع مجازا لانه لم یملکه فیکون برا مبتدا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ و بیع محاقلہ سے منع فرمایا۔ رواہ البخاری و المسلم۔ پس مزابنہ کی صورت یہی ہے جو ہم نے ذکر کی اور بیع محاقلہ یہ ہے کہ جو گیہوں بالیوں میں موجود ہیں اُن کو بعوض نکالے ہوئے گیہوؤں کے اٹکل سے اُن کے مثل پیمانہ پر فروخت کرے۔ ف اور یہ تفسیر بھی حدیث میں مذکور ہے پس اس لیے یہ بیع ناجائز ہے۔ م۔ اور اس لیے کہ اُس نے کیلی چیز کو اُسی کی جنس کے عوض فروخت کیا۔ پس یہ اٹکل کے طور سے نہیں جائز ہے اور امام شافعیؒ نے کہا پانچ وسق سے کم میں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنہ سے منع کیا اور عرایا کی اجازت دیدی۔ اور عرایا جمع عریہ بعض حنفیہ کے یہ تفسیر ہے کہ پانچ وسق سے کم درخت پر لگے چھواروں کو اٹکل سے توڑے ہوئے چھواروں کے عوض بیچے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ عریہ لغت میں

یعنے عطیہ ہے اور اس حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جس کو عطیہ دیا گیا ہے وہ درخت کے چھوارے عطیہ دینے والے کے توڑے ہوئے چھواروں کے عوض بیچے اور یہ مجازاً بیع ہے یعنے حقیقی بیع نہیں ہے کیونکہ جس کو عطیہ ملا تھا وہ ابھی ان پھلوں کا مالک نہیں ہوا تو توڑے ہوئے پھل دے دینا جدید احسان ہے

ف یعنی عطیہ ایک ہبہ ہے اور ہبہ میں جب تک موہوب لہ اُس پر قابض نہ ہو تب تک مالک نہیں ہوتا ہے چنانچہ ہبہ میں قبضہ بالاتفاق شرط ہے اور یہاں قبضہ متحقق نہ ہوا کیونکہ یہ پھل ابھی ہبہ کرنے والے کے درخت پر لگے ہیں پس جب مالک نہ ہوا تو غیر مملوک کی بیع بھی درخت بیع نہ ہوئی۔ پھر چونکہ جس شخص کو عطیہ دیا اس کو محتاجی ہے ان سے پھلوں کی ضرورت ہے تو ہبہ کرنے والے نے یہ دوسرا احسان کیا کہ اپنے توڑے ہوئے پھلوں کو جو سب آفتوں سے محفوظ ہو کر اُس کو حاصل ہوئے ہیں بطور احسان دیدیا اور کبھی یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ جس کو عطیہ دیا وہ اس درخت کے واسطے برابر باغ میں آتا جاتا ہے یعنی جب اپنے باغ میں سے ایک درخت کے پھل کسی محتاج کو عطیہ دے تو وہ ہمہ وقت باغ میں آتا جاتا ہے جس سے لبسا اوقات مالک کو تکلیف ہوتی ہے پس اُس نے چاہا کہ میں اس کو توڑے ہوئے پھل دے دُوں تاکہ اس کی آمد و رفت موقوف ہو لیکن اس امر سے خوف ہوا کہ شاید وعدہ خلافی ہو، پس حدیث سے نکلا یہ وعدہ خلافی نہیں ہے اور چونکہ ہر وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے جو قریب بیس تین من کے ہوا لہذا پانچ وسق سے کم میں ایسی اجازت زمائی تاکہ وعدہ کی تکمیل ہو بالجملہ یہ واجبی وعدہ پورا کرنے میں احتیاط کا طریقہ ہے اور اس پر حقیقی بیع کا قیاس کرنے سے منع کرتے ہیں۔م۔ قال ولا یجوز البیع بالقاء الحجر والمنابذۃ وھذہ بیوع کانت فی الجاھلیۃ وھو ان یتراوض الرجلان علی سلعۃ ای یتساومان فاذا لمسھا المشتری او نبذھا الیہ البائع ووضع المشتری علیھا حصاۃ لزم البیع فالاول بیع الملامسۃ والثانی بیع المنابذۃ والثالث القاء الحجر وقد نھی النبی علیہ السلام عن بیع الملامسۃ والمنابذۃ ولان فیہ تعلیقا بالخطر ہ قدوری نے فرمایا کہ پتھر ڈالنے کے ساتھ اور چھو لینے کے ساتھ یا مبیع پھینک دینے کے ساتھ بیع نہیں جائز ہے اور ایسی بیوع زمانۂ جاہلیت میں رائج تھیں اور اُس کا یہ طریقہ تھا کہ دو شخصوں نے کسی اسباب پر بیع کی گفتگو ٹھہرائی پس جب مشتری نے اُس کو چھو لیا یا بائع نے مشتری کی طرف پھینک دیا یا مشتری نے اسباب پر اپنی کنکری رکھ دی تو بیع لازم ہو جاتی تھی پس اوّل کو بیع ملامسہ کہتے تھے اور دوم کو بیع منابذہ اور سوم کو القاء الحجر یعنے پتھری ڈالنا پس یہ منع ہے اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع ملامسہ و بیع منابذہ سے منع فرمایا۔ رواہ البخاریؒ مسلم۔ اور اس لیے کہ اس میں تعلیق بخطرہ ہے۔

ف یعنی بطور قمار کے مالک کر کے کے معنے ہیں پس یہ ممنوع طریقہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا یجوز بیع ثوب من ثوبین لجھالۃ المبیع ولو قال علی انہ بالخیار فی ان یأخذ ایھما شاء جاز البیع استحسانا وقد ذکرناہ بفصل وجہہ۔ اور اس طرح بیع جائز نہیں ہے کہ دو کپڑوں میں ایک بیچا یا خریدا اس واسطے کہ مبیع مجہول ہے اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار

ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے لے لے تو استحسانا جائز ہے۔اور ہم اس کو مع فروع کے بیان کرچکے۔
قال ولا یجوز بیع المراعی ولا اجارتہا والمراد الکلا اما البیع فلانہ وردعلی مالا یملکہ لاشتراك الناس فیہ بالحدیث واما الاجارۃ فلانہا عقدت علی استہلاك عین مباح ولو عقدت علی استہلاك عین مملوك بان استاجر بقرۃ لیشرب لبنہا لایجوز فھذا اولی ۔
چراگاہ کو فروخت کرنا نہیں جائز اور اُس کا اجارہ بھی جائز نہیں ہے اور مراد گھاس ہے یعنی گھاس کو فروخت کرنا یا اجارہ دینا نہیں جائز ہے۔ پس بیع اسواسطے نہیں جائز ہے کہ یہ بیع ایسی چیز پر واقع ہوئی جس کا بائع مالک نہیں کیونکہ اس میں سب لوگوں کی شرکت بحکم حدیث ثابت ہے اور رہا اجارہ تو وہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ایک مال عین مباح کے تلف کرنے پر واقع ہوا حالانکہ اگر اجارہ ایک مال عین مملوک کے تلف کرنے پر ہوتا مثلاً ایک گائے کو اجارہ لیتا تاکہ اُس کا دودھ پئے تو جائز نہ ہوتا، پس یہ مباح تلف کرنے کا اجارہ بدرجہ اولی نہیں جائز ہے۔ قال ولا یجوز بیع النحل وھذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح یجوز اذا کان محرزا وھو قول الشافعی رح لانہ حیوان منتفع بہ حقیقۃ وشرعا فیجوز بیعہ وان کان لا یوکل کالبغل والحمار ولھما انہ من الھوام فلا یجوز بیعہ کالزنابیر والانتفاع بما یخرج منہ لا بعینہ فلا یکون منتفعا بہ قبل الخروج حتی لو باع کوارۃ فیہا عسل بما فیہا من النحل یجوز تبعا لہ کذا ذکرہ الکرخی رح ولا یجوز بیع دود القز عند ابی حنیفۃ رح لانہ من الھوام وعند ابی یوسف رح یجوز اذا ظھر فیہ القز تبعا لہ وعند محمد رح یجوز کیف ما کان لکونہ منتفعا بہ ۔ اور شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رح و ابویوسف رح کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جب اسکی حفاظت میں جمع ہوں تو جائز ہے اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے کیونکہ یہ جانور حقیقۃ وشرعاً قابل انتفاع ہے کہ اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے تو اسکی بیع جائز ہے اگر اسکا کھانا نہیں جائز ہے جیسے خچر وگدھا یعنی انکا کھانا نہیں جائز اور بیع بالاجماع جائز ہے اور امام ابوحنیفہ رح و ابویوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی بھی کاٹنے والے کیڑوں میں سے ہے تو بھڑوں کی طرح ان کی بھی بیع جائز نہیں ہے اور ان سے نفع حاصل کرنا بذریعہ شہد وموم کے ہے جو ان سے نکلتا ہے اور ان کی ذات سے نہیں تو شہد وموم نکلنے سے پہلے یہ جانور ایسی چیز نہیں ہے جس سے نفع اُٹھایا جائے یعنی اپنی ذات میں مال نہیں ہے حتی کہ اگر ایک چھتا بیچا جس میں شہد ہے مع اُن مکھیوں کے جو اُس کے اندر ہیں تو شہد کے تابع کرکے مکھیوں کی بیع بھی جائز ہے ایسا ہی کرخی نے ذکر کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ابریشم کے کیڑے بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ بھی کیڑے مکوڑوں میں سے ہیں۔ اور ابویوسف رح کے نزدیک اگر کسیلیوں میں ریشم ظاہر ہو جائے تو اُس کے تابع کرکے کیڑوں کا بیچنا بھی جائز ہے اور امام محمد رح کے نزدیک ہر طرح جائز ہے کیونکہ یہ ایسا جانور ہے جس سے نفع اُٹھایا جاتا ہے۔
ف اور اسی پر فتوی ہے۔ اور شہد کی مکھیاں بیچنے میں بھی امام محمد کے قول پر فتوی ہے یعنی جائز ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔ ولا یجوز بیع بیضہ عند ابی حنیفۃ رح وعندھما یجوز لمکان الضرورۃ وقیل ابویوسف رح مع ابی حنیفۃ رح کما فی دود القز والحمام اذا علم عددھا وامکن

تسلیمہا جاز بیعہا لانہ مال مقدوس التسلیم۔ اور کرم پیلہ کے انڈے بیچنا نہیں جائز ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ وبہ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ ع۔ کیونکہ ضرورت ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ابو یوسف کا قول ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے جیسے کرم پیلہ میں ہے یعنی جب ریشم ظاہر نہ ہوا ہو۔ کبوتروں کا اگر شمار معلوم ہو اور اُن کو سپرد کرنا ممکن ہو تو ان کی بیع جائز ہے کیونکہ وہ مال ہے جس کا سپرد کرنا ممکن ہے۔ ولا یجوز بیع الآبق لنہی النبی علیہ السلام عنہ ولانہ لا یقدر علی تسلیمہ الا ان یبیعہ من رجل زعم انہ عندہ لان المنہی بیع ابق مطلق وھو ان یکون آبقا فی حق المتعاقدین وھذا غیر ابق فی حق المشتری ولانہ اذا کان عند المشتری انتفی العجز عن التسلیم وھو المانع ثم لا یصیر قابضا بمجرد العقد اذا کان فی یدہ وکان اشہد اخذہ لانہ امانۃ عندہ وقبض الامانۃ لا ینوب عن قبض البیع ولو کان لم یشہد یجب ان یصیر قابضا لانہ قبض غصب ولو قال ھو عند فلان فبعہ منی نباعہ لا یجوز لانہ آبق فی حق المتعاقدین ولانہ لا یقدر علی تسلیمہ ولو باع الآبق ثم عاد من الاباق لا یتم ذلک العقد لانہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ لبیع الطیر فی الھواء۔ اور بھاگے ہوئے غلام کی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کما فی حدیث ابی سعید رواہ ابن ماجہ۔ اور اس لیے کہ بائع اُس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے لیکن اگر اپنے بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جو کہتا ہے کہ وہ میرے پاس موجود ہے تو جائز ہے کیونکہ حدیث میں پورے بھاگے ہوئے کی بیع سے ممانعت ہے اور وہ اس طرح ہے کہ عقد کرنے والوں کے حق میں بھاگا ہوا ہو اور یہاں مشتری کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے اور اس واسطے کہ جب وہ مشتری کے پاس موجود ہے تو سپرد کرنے سے عاجز نہ ہوا حالانکہ یہی عاجزی مانع بیع تھی پھر جب وہ غلام مشتری کے پاس ہو اور پکڑتے وقت اُس نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اس کے مولے کو پھیرنے کے واسطے اس کو پکڑتا ہوں تو مشتری فقط عقد سے اس پر قابض نہیں ہو جائے گا کیونکہ یہ غلام اُس کے پاس امانت اور امانت کا قبضہ ایسے قبضہ کا نائب نہیں ہوتا جو بیع سے مستحق ہوا ہے اور اگر مشتری نے پکڑتے وقت ایسے گواہ نہ کر لیے ہوں تو فقط خرید سے قابض ہونا چاہیئے کیونکہ اس صورت میں اُس کا قبضہ غصب ہے اور قبضۂ غصب ایسا قبضہ ہے کہ قبضۂ خرید کا نائب ہو جاتا ہے اور اگر خریدار نے کہا کہ وہ غلام فلاں شخص کے پاس ہے تو اُس کو میرے ہاتھ فروخت کر دے پس مولے نے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں بھاگا ہوا ہے اور اس لیے کہ مولے اُس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اگر بھاگے ہوئے غلام کو فروخت کیا پھر وہ غلام بھاگنے سے لوٹ آیا تو ظاہر الروایۃ میں عقد مذکور پورا نہ ہو گا کیونکہ وہ باطل واقع ہوا تھا کیونکہ محل بیع نادارد تھا جیسے ایسا پرندہ بیچنا جو ہوا میں ہے۔

وعن ابی حنیفۃ رح انہ یتم العقد اذا لم یفسخ لان العقد انعقد بقیام المالیۃ والملک

فارتفع وهو العجز عن التسليم كما اذا ابق بعد البيع وهكذا يروى عن محمد رح۔
اور نادر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ عقد مذکور پورا ہو جائے گا جبکہ فسخ نہ کیا گیا ہو کیونکہ
بھاگے ہوئے غلام کی مالیت قائم ہونے کی وجہ سے عقد منعقد ہوا تھا اور تمام ہونے سے
جو چیز مانع تھی زائل ہوئی یعنے سپردگی سے عاجز ہونا جیسے فروخت کے بعد غلام بھاگ گیا۔ اور ایسا
ہی امام محمد سے بھی مروی ہے۔ قال ولا يبيع لبن امرأة فی قدح وقال الشافعی رح يجوز
بيعه لانه مشروب طاهر ولنا انه جزء الآدمی وهو بجميع اجزائه مكرم مصون عن
الابتذال بالبيع ولا فرق فی ظاهر الرواية بين لبن الحرة والامة وعن ابی یوسفؒ
انه يجوز بيع لبن الامة لانه يجوز ايراد العقد على نفسها فكذا على جزئها قلنا
الرق قد حل نفسها فاما اللبن فلا رق فيه لانه يختص بمحل يتحقق فيه القوة
التی هی ضده وهو الحی ولا حیوة فی اللبن۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر عورت کا دودھ
دوہا ہوا کسی برتن میں ہو تو بھی اُس کی بیع نہیں جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز ہے کیونکہ وہ
پینے کی پاک چیز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دودھ آدمی کا جزء ہے اور آدمی اپنے
تمام اجزاء کے ساتھ مکرم اور بیع کی ذلت اُٹھانے سے محفوظ ہے۔ اور واضح ہو کہ ظاہر الروایۃ
میں خواہ آزاد عورت کا دودھ ہو خواہ باندی کا ہو کچھ فرق نہیں ہے اور نوادر میں ابو یوسف
سے روایت ہے کہ باندی کا دودھ بیچنا جائز ہے کیونکہ باندی کی ذات پر بیع وارد کرنا جائز ہے
تو اس کے جزو پر وارد کرنا بھی جائز ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ قیمت اس کی ذات
پر وارد ہوئی اور رہا دودھ تو اس میں کوئی رقیت نہیں ہے کیونکہ رقیت ایسے محل کے ساتھ مختص ہے
جس میں قوت آزادی جو رقیت کی ضد ہے متحقق ہو اور قوت کا محل زندہ شخص ہے اور دودھ
میں حیات نہیں ہے۔ ف۔ تو دودھ محل رقیت نہ ہوا تو باندی کا دودھ مثل آزاد عورت کے دودھ
کی ہے۔ ع۔

قال ولا يجوز بيع شعر الخنزير لانه نجس العين فلا يجوز بيعه اهانة له ويجوز الانتفاع
به للخرز للضرورة فان ذلك العمل لا يتاتى بدونه ويوجد مباح الاصل فلا ضرورة الى
البيع ولو وقع فی الماء القليل افسده عند ابی یوسف رح وعند محمد رح لا يفسده لان
اطلاق الانتفاع به دليل طهارته ولابی یوسف رح ان الاطلاق للضرورة فلا تظهر الا فی
حالة الاستعمال وحالة الوقوع تغايرها۔ اور سؤر کے بال بیچنا بھی نہیں جائز ہے اس پر
اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ سؤر کی ذات نجس ہے تو اُس کی اہانت کے واسطے اُس کی بیع جائز
نہیں اور خراز کے واسطے سؤر کے بالوں کو کام میں لانا بوجہ ضرورت کے جائز ہے کیونکہ عادت سے
معلوم ہوا کہ یہ کام بدون سور کے بالوں کے نہیں ہوتا اور چونکہ یہ بال اصلی مباح کے طور پر ملتے
ہیں تو اُن کے فروخت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر قلیل پانی میں سؤر کا بال گر پڑا تو ابو یوسفؒ کے
نزدیک پانی خراب کرے گا اور امام محمد کے نزدیک نہیں کیونکہ مطلقاً نفع اُٹھانے کی اجازت اُسکے

پاک ہونے کی دلیل ہے۔ اور ابو یوسفؒ کی حجت یہ ہے کہ انتفاع کی اجازت بوجہ ضرورت کے ہے پس سوائے حالت استعمال کے یہ بات ظاہر نہ ہوگی اور پانی میں گرنے کی حالت اس سے مغائر ہے۔ ولا یجوز بیع شعور الانسان ولا الانتفاع بہ لان الآدمی مکرم لا مبتذل فلا یجوز ان یکون شیء من اجزائہ مھانا مبتذلا وقد قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ الحدیث وانما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرون النساء وذوائبھن۔ آدمی کے بال بیچنا نہیں جائز ہے اور اُس سے نفع اُٹھانا بھی نہیں جائز ہے کیونکہ آدمی مکرم ہے یعنی مبتذل نہیں ہے تو جائز نہیں کہ اُس کے کسی جزو کو انتفاع لے کر اس کو خوار و مبتذل کیا جائے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے ایسی عورت کو جو عورتوں کے بال جوڑے اور ایسی عورت کو جو اپنے بال جوڑ داوے اور ایسی عورت کو جو دوسری عورت کو گودے اور ایسی عورت کو جو گودواوے۔ رواہ الستۃ۔ اور جوڑنے کی رخصت تو صرف ایسے بالوں میں ہے جو اونٹ وغیرہ سے لے کر عورتوں کی زُلف و چوٹے میں بڑھائے جاتے ہیں۔

ف یہ درحقیقت جوڑے نہیں جاتے بلکہ گوندھنے میں ایسی ترکیب سے گوندھتے ہیں کہ وہ اصلی بالوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موے مُبارک لایا اور دوسرے نے اُس کو بھاری ہدیہ دیا تو یہ جائز ہے۔ ھ۔ قال ولا بیع جلود المیتۃ قبل ان تدبغ لانہ غیر منتفع بہ قال علیہ السلام لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب وھو اسم لغیر المدبوغ وقد ذکرناہ فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ مُردار کی کھال کو قبل دباغت کے بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ نفع اٹھانے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مُردار سے اہاب کا نفع مت اُٹھاؤ۔ رواہ الترمذی۔ اور اہاب ایسی کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں کی گئی جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں گذرا اور دباغت کے بعد اس کو بیچنے اور اُس سے نفع اُٹھانے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ دباغت سے وہ پاک ہو گئی ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا باس ببیع عظام المیتۃ وعصبھا وصوفھا وقرنھا وشعرھا ووبرھا والانتفاع بذلک کلہ لانھا طاھرۃ لا یحلھا الموت لعدم الحیوۃ وقد قررناہ من قبل والفیل کالخنزیر نجس العین عند محمدؒ وعندھما بمنزلۃ السباع حتی یباع عظمہ وینتفع بہ۔ اور مُردار کی ہڈیاں و پٹھے و مُردہ بکریوں کے صوف اور مُردار کے سینگ اور بال اور مردہ اونٹ کے بال بیچنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور ان سب سے انتفاع حاصل کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب چیزیں پاک ہیں ان میں موت نے حلول نہیں کیا کیونکہ حیات قائم نہیں تھی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی مثل سور کے نجس العین ہے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مانند درندوں کے ہے حتی کہ اُس کی ہڈی فروخت کی جائے اور اُس سے نفع اُٹھایا جائے۔ ف یہی تعامل اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ اُس وقت ہے کہ جب ہاتھی کی ہڈی پر چکنائی نہ ہو اور اگر چکنائی ہو تو نجس ہے۔

اُس کی بیع جائز نہیں۔ النہایہ۔ قال واذا کان السفل لرجل وعلوہ لآخر فسقطا او سقط العلو وحدہ فباع صاحب العلو علوہ لم یجز لان حق التعلی لیس بمال لان المال ما یمکن احرازہ والمال ہو المحل للبیع بخلاف الشرب حیث یجوز بیعہ تبعا للارض باتفاق الروایات ومفردا فی روایۃ وھو اختیار مشائخ بلخ رح لانہ حظ من الماء ولھذا یضمن بالاتلاف ولہ قسط من الثمن علی ما نذکرہ فی کتاب الشرب۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص کا نیچے کا مکان ہو اور اُس پر بالاخانہ دوسرے شخص کا ہو پھر دونوں گر گئے یا فقط بالاخانہ گر گیا پھر بالاخانہ والے نے اپنا حق فروخت کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ بالاخانہ بنانے کا حق کچھ مال نہیں ہے اس واسطے کہ مال وہ چیز ہوتی ہے جس کا محفوظ ذخیرہ کرنا ممکن ہو حالانکہ بیع کے واسطے مال ہی محل ہے بخلاف شرب کے یعنی پانی کا حصہ جو کسی زمین کا حق ہے چنانچہ اُس کا بیچنا اس زمین کے تابع کر کے سب روایات کے موافق جائز ہے اور تنہا کر کے بھی ایک روایت میں جائز ہے۔ یعنے اگر فقط شرب کو بدون زمین کے فروخت کیا تو بھی ایک روایت میں جائز ہے اور یہی مشائخ بلخ کا مختار ہے کیونکہ وہ پانی کا ایک حصّہ ہے اس واسطے جو شخص اس کو تلف کر دے وہ ضامن ہوگا اور شرب کے واسطے ثمن میں سے ایک حصّہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کو کتاب الشرب میں بیان کریں گے۔

قال وبیع الطریق وھبتہ جائز وبیع مسیل الماء وھبتہ باطل المسألۃ تحتمل وجھین بیع رقبۃ الطریق والمسیل وبیع حق المرور والتسییل فان کان الاول فوجہ الفرق بین المسألتین ان الطریق معلوم لان لہ طولا وعرضا معلوما واما المسیل فمجہول لانہ لا یدری قدر ما یشغلہ من الماء وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان ووجہ الفرق علی احدھما بینہ وبین حق التسییل ان حق المرور معلوم لتعلقہ بمحل معلوم وھو الطریق اما المسیل علی السطح فھو نظیر حق التعلی وعلی الارض مجہول لجہالۃ محلہ ووجہ الفرق بین حق المرور وحق التعلی علی احدی الروایتین ان حق التعلی یتعلق بعین لا تبقی وھو البناء فاشبہ المنافع اما حق المرور یتعلق بعین تبقی وھو الارض فاشبہ الاعیان ٭ خاص راستہ کا بیچنا اور اُس کا ہبہ کرنا جائز ہے اور پانی رواں ہونے کا راستہ بیچنا اور اُس کا ہبہ کرنا باطل ہے۔ یہ مسئلہ دو صورتوں کو محتمل ہے اوّل یہ کہ طریق و مسیل کا رقبہ بیچنا اور دوم راہ سے گذر نے اور نالی سے بہانے کا حق بیچنا پس اگر صورت اوّل ہو یعنی راستہ کا رقبہ بیچنا جائز اور مسیل کا رقبہ بیچنا باطل ہے تو دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ ایک معلوم چیز ہے، کیونکہ اُس کا طول و عرض معلوم ہے اور مسیل ایک مجہول چیز ہے کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ پانی کس قدر گھیرے گا اور اگر دوسری صورت ہو یعنی راستہ کا حق مرور بیچنا جائز ہے اور نالی سے پانی بہانے کا حق باطل ہے تو جاننا چاہیئے کہ راستہ کا حق مرور بیچنے میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک جائز اور دوسری میں ناجائز ہے پس جواز کی روایت پر اس میں اور پانی رواں کرنے کا حق باطل ہونے میں فرق یہ ہے کہ راہ سے گذرنے کا حق ایک امر معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق ایک معلوم جگہ کے ساتھ ہے اور

وہ راستہ ہے اور رہا چھت پر سے پانی بہانے کا حق تو وہ ایسا ہے جیسے بالاخانہ بنانے کا حق یعنے بالاتفاق جائز نہیں ہے اور رہا زمین پر پانی بہانے کا حق تو یہ اس واسطے نہیں جائز ہے کہ مجہول ہے کیونکہ پانی بہنے کی جگہ مجہول ہے۔ رہا یہ امر کہ حق مرور بیچنا۔ ایک روایت پر جائز ہے اور بالاخانہ بنانے کا حق بیچنا نہیں جائز ہے تو دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بالاخانہ بنانے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو دائمی نہیں باقی رہے گا اور وہ نیچے کا مکان ہے تو یہ حق بھی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور یعنی راستہ سے گذرنے کا حق تو وہ ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی ہے اور وہ زمین ہے تو یہ حق بھی عین کے مشابہ ہو گیا۔ ف تو عین کی طرح اس حق کا بھی بیچنا جائز ہے اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ ع۔ قال ومن باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس نے ایک باندی فروخت کی پھر وہ غلام نکلا تو دونوں میں بیع نہیں ہے۔

ف مثلاً غلام اپنے اوپر ایک کپڑا ڈالے تھا اور بائع نے اس کو اپنی باندی خیال کر کے ایک مشتری کے ساتھ بیع کا ایجاب قبول کیا حالانکہ مشتری کو دیکھنے کے وقت خیار الرؤیۃ ہوتا ہے لہذا اس نے خریدی پھر دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ غلام تھا تو دونوں میں بیع نہیں ہے۔ اس طرح اگر اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ غلام و باندی کے مقاصد و اغراض میں بڑا فرق ہوتا ہے پس جو کام ایک سے نکلے وہ دوسرے سے حاصل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا باع كبشا فاذا هو نعجة حيث ينعقد البيع ويتخير۔ بخلاف اس کے اگر بھیڑا فروخت کیا پھر وہ بھیڑی نکلی یعنی حیوانات میں ایسا واقعہ ہوا تو بیع منعقد ہو جائے گی اور مشتری کو اختیار ہو گا چاہے پوری کرے یا توڑ دے۔ والفرق يبتنى على الاصل الذى ذكرناه فى النكاح لمحمدؒ۔ اور آدمیوں اور حیوانات میں فرق اس اصل پر مبنی ہے جو ہم نے امام محمدؒ کے واسطے کتاب النکاح میں بیان کی ہے۔

ف اس کا اعادہ کیا کہ۔ وهو ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا ففى مختلفى الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويبطل لانعدامه۔ وہ اصل یہ ہے کہ اشارہ مع بیان لفظی کے جب دونوں امر جمع ہو جاویں۔ یعنی اشارہ کیا اور نام بھی لیا۔ (حالانکہ اشارہ مثلاً غلام کی طرف ہوا اور نام باندی کا لیا) تو دو مختلف جنس میں عقد کا تعلق اسی سے ہو گا جو بیان کیا اور اس کے ندارد ہونے سے عقد باطل ہو گا۔

ف پس اگر نام باندی لے کر فروخت کی حالانکہ وہ غلام نکلا تو باندی نہ ہونے سے عقد باطل ہوا، کیونکہ غلام و باندی کی نوع واحد مگر جنس مختلف ہے کہ ہر ایک کے منافع و مقاصد علیحدہ ہیں۔ وفى متحدى الجنس يتعلق بالمشار اليه وينعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف۔ اور دونوں کے جنس متحد ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اسی سے ہو گا جس کی طرف اشارہ کیا اور عقد کرنے والے کو اختیار ہو جائے گا کیونکہ وہ جنس موجود ہے اور عقد کرنے والے کو اختیار ہو جائے گا۔ کیونکہ وصف ندارد ہے۔ ف یعنی جس کی طرف اشارہ کیا وہ وہی جنس ہے جو زبان سے نام لیا۔

پس دونوں میں مخالفت صرف وصف میں ہوگی تو عقد بہر حال منعقد ہوگا کیونکہ وہی جنس موجود ہے مگر مشتری یا جس کے واسطے یہ چیز قرار دی گئی ہے وہ عقد پورے نہ کرنے کا مختار ہوگا اس واسطے کہ وصف مرغوب نادارد ہے۔ کمن اشتری عبدا علی انہ خباز فاذا ھو کاتب۔ جیسے کسی نے ایک غلام اس شرط پر خرید اکہ وہ روٹی پکانے والا ہے مگر وہ لکھنے والا نکلا۔ ف۔ تو بیع منعقد ہے کیونکہ غلام کی جنس موجود ہے صرف وہ وصف نہیں ہے جو مشتری نے چاہا تھا تو اس کو اختیار ہے چاہے بیع توڑ دے۔

خلاصہ اصل مذکور یہ ہوا کہ جب بیع میں بائع نے مبیع کا نام لیا اور اشارہ بھی کیا، مثلاً کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ہزار روپیہ کو بیچا مگر وہ غلام نہیں بلکہ باندی ہے یا کہا کہ میں نے یہ روٹی پکانے والا غلام تیرے ہاتھ ہزار روپیہ کو بیچا مگر وہ روٹی پکانے والا نہیں بلکہ لکھنے والا ہے یا کوئی ہنر نہیں جانتا ہے تو اوّل صورت میں مبیع کی جنس اشارہ و بیان میں مختلف ہے تو عقد کا تعلق بیان سے ہوگا و اشارہ ساقط ہے۔ اور دوسری صورت میں اشارہ و بیان کی جنس متحد مگر وصف مختلف ہے تو اس جنس سے عقد متعلق ہوگا۔ کیونکہ نوع انسان کے تحت میں عورت و مرد دو جنس شامل ہیں۔ یہی فقہا کی اصطلاح ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وفی مسالتنا الذکر والانثی من بنی آدم جنسان۔ اور ہمارے مسئلہ مذکور میں اصل مذکور سے مطابقت کرو تو آدمیوں میں سے مرد و عورت دو جنس مختلف ہیں۔

للتفاوت فی الاغراض۔ کیونکہ ان کی غرضوں میں تفاوت ہے۔ ف۔ کیونکہ غلام سے تجارت و زراعت وغیرہ کے کام نکلتے ہیں اور لونڈی سے اپنی جورو بنانے وغیرہ کے کام نکلتے ہیں، پس جن کے مقاصد مختلف ہوں وہ مختلف اجناس ہیں پس جب اس نے کہا کہ میں نے یہ باندی بیچی حالانکہ وہ غلام ہے تو اختلاف جنس کی وجہ سے حکم کا تعلق بیان سے ہوا یعنی باندی کے ساتھ بیع منعقد ہوگی مگر باندی نادارد ہونے سے بیع کا انعقاد نہ ہوا بلکہ باطل ہے۔ وفی الحیوانات جنس واحد للتقارب فیھا۔ اور حیوانات میں نر و مادہ ایک ہی جنس ہے کیونکہ مقاصد میں باہم قریب ہیں۔ ف۔ تو ایک جنس ہونے کی وجہ سے جب نر یا مادہ کوئی موجود ہے تو عقد منعقد ہوا مگر وصف نادارد ہے یعنی مثلاً بھیڑا چاہا تھا وہ بھیڑی ہے تو مشتری کو بیع توڑ لے کا اختیار ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ جنس متحد وہ ہیں کہ جن سے مقاصد و غرض ایک ہی مقصود ہوں۔ وھو المعتبر فی ھذا دون الاصل۔ اور اختلاف جنس یا اتحاد جنس میں یہی معتبر ہے کہ اغراض مختلف یا متحد ہوں نہ اصل۔ ف۔ یعنی ان کی اصل کا متحد یا مختلف ہونا معتبر نہیں ہے۔ کالخل والدبس جنسان۔ جیسے سرکہ وانگور کا پانی دو جنس ہیں۔ ف۔ حالانکہ انگور سے جو پانی بطور تاڑی کے لیا جاتا ہے اُسی سے سرکہ بنتا ہے۔ یعنی دھوپ میں پڑے رہنے سے سرکہ ہو جاتا ہے باوجودیکہ اصل متحد ہے مگر چونکہ آب انگور سے غرض دیگر اور سرکہ سے مقصود دیگر ہے تو دونوں دو جنس ہیں۔ والوذاری اور وذاری کپڑا۔ ف۔ جو سمرقند کے ایک گاؤں وذار میں بنتا ہے۔ والزید نیجی۔ اور زندنیہ کپڑا۔

ف جو ہمارا کے زندگانوں میں نبتا ہے۔ علی ما قالوا جنسان مع اتحاد اصلہما۔ بنا بر قول مشائخ کے یہ دو جنس ہیں باوجودیکہ ان دونوں کی اصل متحد ہے۔ ف دونوں روئی کے سُوت سے بُنے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے کہا کہ میں نے یہ آب انگور یا دزاری تھان دس روپیہ کو تیرے ہاتھ فروخت کیا مگر دیکھا تو وہ سرکہ یا زندنیہ تھان ہے تو بیع باطل ہے۔ وعلی ہذا اگر ہماری ملک میں رس کا گھڑا بیچا اور وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہے اور اگر تتریب کا تھان بیچا اور وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہے اور اگر تتریب کا تھان بیچا اور وہ مین سکھ نکلا تو بھی بیع باطل ہے۔ اور اگر ساکھو کی دھنیاں بیچیں اور وہ نیم کی دھنیاں نکلیں تو بیع جائز لیکن مشتری مختار ہے چاہے پورے ثمن میں خریدے یا واپس کر دے۔ م۔

قال ومن اشترى جارية بالف درهم حالة او نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمس مائة قبل ان ينقد الثمن لا يجوز البيع الثاني وقال الشافعي رح يجوز لان الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء۔ اگر کسی نے ایک باندی ہزار درہم کو خریدی خواہ دام نقد ٹھہرے یا اُدھار میعادی میں پھر مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا اور دام دینے سے پہلے اس باندی کو اپنے بائع کے ہاتھ پانچ سو درہم کو فروخت کیا یعنے ثمن اول کی جنس کے عوض کو بیچا تو دوسری بیع نہیں جائز ہے (یہی قول مالک و احمد ہے۔ ع۔) اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز ہے کیونکہ قبضہ کے ساتھ باندی میں مشتری کی ملکیت پوری ہوگئی تو بائع کے ہاتھ بیچنا یا غیر کے ہاتھ بیچنا برابر ہے۔

ف اور یہ قیاس ہے اور اس طرف ہمارے مشائخ میں سے کرخی و زعفرانی و صفار وغیرہ نے میل کیا یہ کاکی نے بعض حواشی سے ذکر کیا۔ ع۔ وصار كما لو باع بمثل الثمن الاول او بالزيادة او بالعرض ولنا قول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت مائة ما اشترت بثمان مائة بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان لم يتب۔ اور یہ بیع ایسی ہو گئی جیسے بائع کے ہاتھ اُس نے کمی پر نہیں بیچا بلکہ ثمن اول کے برابر یا زیادہ کے عوض بیچا یا کسی اسباب کے عوض بیچا۔ ف حالانکہ یہ بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ اور ہماری دلیل حضرت ام المومنین عائشہ رض کا قول ہے جو ایک عورت سے فرمایا جس نے آٹھ سو درہم کو خرید کر ادائے ثمن سے پہلے چھ سو درہم کو زید ابن ارقم کے ہاتھ بیچی تو فرمایا کہ تو نے بہت بُری خرید و فروخت کی اور تُو جا کر زید ابن ارقم کو میرا پیغام پہنچا کہ اگر تم نے نہ کی تو جو کچھ تم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج و جہاد کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ نے مٹا دیا۔ رواہ ابوحنیفہ و عبدالرزاق و احمد و الدارقطنی والبیہقی۔ ف امام احمد نے مسند میں فرمایا کہ ہم سے حدیث فرمائی محمد ابن جعفر نے کہا کہ ہم سے حدیث فرمائی شعبہ نے ابواسحاق سے کہ ابواسحاق نے اپنی زوجہ عالیہ سے روایت کی کہ میں اور زید ابن ارقم کے ہاتھ ایک غلام آٹھ سو درہم کو اُدھار فروخت کیا پھر اُس کو چھ سو درہم کو نقد خرید لیا تو حضرت ام المومنین نے فرمایا کہ تو زید ابن ارقم کو پیغام پہنچا دے کہ تو نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنا عمل جہاد مٹا دیا مگر

آنکہ تو تو بہ کرلے یہ تو بُری خرید فروخت کی۔ تنقیح میں کہا کہ یہ اسناد جید ہے اگرچہ شافعیؒ نے کہا کہ یہ ثابت نہیں ہے اور دارقطنی نے کہا کہ عالیہ ایک عورت مجہولہ ہے تو یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے ابن الجوزی نے کہا کہ یہ عورت اپنی بزرگی میں معروف ہے چنانچہ ابن سعد نے طبقات میں لکھا کہ عالیہ بنت ایفع زوجۂ ابو اسحاق ہمدانی ہے جس نے حضرت امام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سنی ہے اور یہ جو زرقانی نے فرمایا کہ عمل جہاد کیونکر اس طرح باطل ہوسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تنقیح میں فرمایا کہ حضرت اُمّ المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس باب میں علم نہ ہوتا تو آپ اجتہاد سے ایسا نہ فرماتیں۔ پس یہ حکما حدیث مرفوع ہے اور یہ جو زعم کیا گیا کہ شائد یہ اُدھار نوعدۂ عطار تھا اس سبب سے حرام کیا تو یہ زعم بھی باطل ہے اس واسطے کہ ام المومنینؓ کے نزدیک بیع بہ وعدۂ عطار جائز ہے اور یہی مذہب حضرت امیر المومنین علی و ابن ابی لیلی و ایک جماعت تابعین کا ہے پس شک نہیں ہے کہ خود یہ بیع حرام تھی اور اسی کو بیع عینیہ کہتے ہیں اور حدیث میں صریح وارد ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جب وہ زمانہ آوے گا کہ لوگ دینار و درہم کا اپنے بھائی مسلمان سے بُخل کریں اور بیع عینیہ کا معاملہ کریں اور بیلوں کی دُم کے پیچھے چلیں اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد چھوڑیں تو اللہ تعالیٰ اُن پر ذلت اُتارے گا۔ پس وہ ذلت اُن پر سے نہیں اُٹھائے گا یہاں تک وہ اپنے دین کی طرف رجوع لاویں۔ رواہ احمد۔ ذہبی نے کہا کہ اس کی روایت کرنے والے ثقات علماء حدیث صحیح ہے۔ ورواہ ابوداؤد وابویعلی والبزار۔ ف ع م ح۔ پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں قیاس متروک ہے اور بیع مذکور حرام ہے اس لیے کہ حرمت منصوص ہے۔

ولان الثمن لم يدخل في ضمانه فاذا وصل المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمس مائة وذلك بلا عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المجانسة۔ اور اس لیے کہ ثمن ابھی تک بائع کی ضمانت میں نہیں داخل ہوا یعنی ابھی تک قبضہ میں نہیں آیا تو مضمون نہ ہوا۔ پھر جب بائع کو مبیع پہنچ گئی یعنے دوبارہ بیع ہوئی اور باہمی مقاصہ یعنی برابر کا بدلہ کیا گیا تو بائع کے واسطے پانچسو درہم زائد بذمہ مشتری باقی رہے حالانکہ یہ زیادتی بلاعوض ہے بخلاف اس کے اگر مشتری نے مبیع کو بعوض اسباب کے فروخت کیا تو زیادتی نہیں ظاہر ہے کیونکہ زیادتی اُس وقت ظاہر ہوتی ہے کہ دونوں ثمن ایک ثمن ہوں۔ ف حتی کہ اگر بائع نے ہزار درہم کو بھی پھر ثمن وصول ہونے سے پہلے سو دینار کو جن کی قیمت ہزار درہم سے کم ہے مول لی تو بھی ہمارے نزدیک استحسانا نہیں جائز ہے۔

اور خلاصہ دلیل استحسان کا یہ ہے کہ جب تک بائع کو درہم نہیں پہنچے تو وہ اُس کی ضمانت میں نہیں آئے تو اُن کے ذریعہ سے منفعت نہیں جائز ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج بضمان ہے۔ یعنے بمقابلہ ضمانت کے منفعت ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں بائع نے بدون ضمانت ثمن کے دوبارہ ثمن اوّل سے کم پر خریدی اور باقی ثمن اوّل بذمہ مشتری رہا اور یہ بمنزلہ بیاج کے

باطل ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر زید نے کلو سے سو روپیہ قرض مانگا اور کلو نے کہا کہ میں نے یہ چیز ڈیڑھ سو روپیہ کے عوض تیرے ہاتھ فروخت کی اس شرط پر کہ تو اس کے دام مجھے بیساکھ میں ادا کرے پھر زید سے یہی چیز سو روپیہ کے عوض نقد خرید لی حتی کہ کلو کو سو روپیہ دینا پڑے اور زید کے ذمہ اس کے ایک سو پچاس روپیہ قرضہ رہے تو یہ بیع حرام بیاج ہے اور جائز نہیں ہے اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔م۔ قال ومن اشترى جارية بخمس مائة ثم باعها واخرى معها من البائع قبل ان ينقد الثمن بخمس مائة فالبيع جائز في التي لم يشترها من البائع ويبطل في الاخرى لانه لا بد ان يجعل بعض الثمن بمقابلة التي لم يشترها منه فيكون مشتريا للاخرى باقل مما باع وهو فاسد عندنا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبتها ولا يشيع الفساد لانه ضعيف فيها لكونه مجتهدا فيه اولانه باعتبار شبهة الربوا او لانه طار يظهر بانقسام الثمن او المقاصة فلا يسري الى غيرها۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی پانچسو درہم کو خریدی پھر دام ادا کرنے سے پہلے وہ باندی مع دوسری باندی کے دونوں ملا کر بائع کے ہاتھ پانچسو درہم کو بیچیں تو دونوں میں سے جو باندی بائع سے نہیں خریدی تھی اُس کی بیع جائز ہے اور جو بائع سے خریدی تھی اُس کی بیع باطل ہے کیونکہ یہ ضرور ہے کہ ثمن میں سے ایک حصہ بمقابلہ اُس باندی کے ہو جو بائع سے نہیں خریدی تو بائع اُس باندی کو جو پہلے فروخت کی تھی اُس سے کم داموں کے عوض خرید لینے والا ہو جائے گا جتنے کو فروخت کی تھی حالانکہ یہ ہمارے نزدیک فاسد ہے اور یہ بات دوسری باندی میں نہیں پائی جاتی ہے اور یہ فساد دونوں کی بیع میں پھیلے گا اس لیے کہ جو باندی بیچ کر خریدی اُسی میں یہ فساد ضعیف ہے کیونکہ اُس میں اجتہاد جاری ہے یعنے شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے یا اس لیے کہ فساد بیاج کا شبہ اعتبار کر کے ہے یا اس لیے کہ یہ فساد ابتدائی نہیں بلکہ طاری ہے کیونکہ وہ ثمن کا بٹوارہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے یا ثمن کا برابر بدلہ کرنے سے کھلتا ہے تو دوسری باندی کی طرف نہیں پھیلے گا۔

ف۔ خلاصہ یہ کہ جب دونوں باندیاں ملا کر فروخت کیں اور اُن میں سے ایک کی بیع فاسد ہے تو لازم آیا کہ دوسری کی بیع بھی فاسد ہو جائے حالانکہ اس کو جائز رکھا گیا تو جواب دیا کہ دوسری کی بیع میں فساد نہیں پھیلے گا اس واسطے کہ ایک تو یہ فساد خود کمزور ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس میں مجتہدوں کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک باطل اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور جس چیز میں اختلاف ہو اُس کا ناجائز ہونا کمزور ہو جاتا ہے اور خواہ اس وجہ سے کہ اس کا باطل ہونا بیاج کے شبہ پر ہے اور حقیقی بیاج نہیں اور شبہہ خود کمزور ہے۔ پس یہ فساد ضعیف ہو یا فساد ابتدائی عقد میں نہیں ہے بلکہ بعد عقد کے طاری ہوا ہے۔ اس واسطے کہ جب ثمن پانچسو درہم دونوں باندیوں پر تقسیم کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بائع نے جو باندی فروخت کی تھی وہ دام لینے سے پہلے اُس سے کم کو خریدی یا جب باہم بدلہ واقع ہوا اس طرح کہ بائع کے پانچسو درہم بذمہ مشتری اُدھار ہیں بعوض ایک باندی کے پھر وہی باندی بائع کے پاس آئی اور مشتری کے پانچسو درہم بائع پر لازم

آئے تو دونوں کا برابر بدلہ ہوگیا مگر بائع کو دوسری باندی صفت ہاتھ آئی تو اب فساد طاری ہوا تو بیع جائز ہو کر فساد طاری ہوا تو یہ دوسری باندی کے حق میں مؤثر نہ ہوگا۔ قال ومن اشتری زیتا علی ان یزنہ بظرفہ فیطرح عنہ مکان کل ظرف خمسین رطلا فہو فاسد وان اشتری علی ان یطرح عنہ بوزن الظرف جاز لان الشرط الاول لا یقتضیہ العقد والثانی یقتضیہ ٭ اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خرید اکہ میری اس مٹکی کو بھر کر بار بار ناپے اور ہر بار کے واسطے پچاس رطل کاٹتا جاوے تو یہ بیع فاسد ہے اور اگر اس شرط پر خرید اکہ جو کچھ مٹکی کا وزن ہے اُس قدر کاٹتا جاوے تو جائز ہے کیونکہ شرط اول مقتضائے عقد نہیں ہے۔ ف اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مثلاً بائع کو اپنا ظرف دیا اور کہاکہ اس ظرف سے تول اور جو کچھ ظرف میں سماتا ہے وہ مع ظرف کے پانچ سیر ہے پس بائع نے کہاکہ اس میں سے چار سیر وزن ظرف کاٹ دے۔ پس ہر بار کی تول میں ایک سیر تیل اور چار سیر وزن ظرف رہا حالانکہ ظرف کا وزن معلوم نہیں ہے تو یہ نہیں جائز ہے ہاں اگر یوں کہے کہ جو کچھ ظرف کا وزن ہو اُس حساب سے کاٹ دینا تو جائز ہے کیونکہ اگر تولنے سے معلوم ہوا کہ ظرف تین سیر ہے تو ہر بار کی تول میں پانچ سیر میں سے تین سیر وزن ظرف ہوا اور باقی دو سیر تیل ہوا دوسری صورت یہ ہے کہ اُس نے ایک ظرف دیا اور یہ نہیں معلوم کہ اس میں کس قدر تیل سماتا ہے مگر مشتری نے کہاکہ ہر بار کے واسطے مثلاً دو سیر تیل شمار کر تو یہ نہیں جائز ہے لیکن اگر بائع سے یہ ٹھہرا کہ ایک روپیہ میں دس بار یہ ظرف بھر کر دوں گا تو یہ جائز ہے۔ اور کتاب میں صورت اول مراد ہے۔

قال ومن اشتری سمنا فی زق فرد الظرف وہو عشرۃ ارطال فقال البائع الزق غیر ہذا وہو خمسۃ ارطال فالقول قول المشتری لانہ ان اعتبر اختلافا فی تعیین الزق المقبوض فالقول قول القابض ضمینا کان او امینا وان اعتبر اختلافا فی السمن فہو فی الحقیقۃ اختلاف فی الثمن فیکون القول قول المشتری لانہ ینکر الزیادۃ ٭ امام محمد نے جامع صغیر میں لکھاکہ اگر ایک شخص نے روغن جو ایک کپّے میں ہے خرید ایعنی قبضہ کر لیا پھر کپّا واپس کیا اور وہ دس رطل ہے پس بائع نے کہاکہ کپّا اس کے سوائے دوسرا تھا اور وہ صرف پانچ رطل تھا تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ یہ اختلاف اگر قبضہ کیے ہوئے کپّے کی تعیین میں ہے تو قابض کا قول قبول ہے خواہ ضمین ہو خواہ امین ہو۔ یعنی ضامن جیسے غاصب ہوا ور امین جیسے ودیعت رکھنے والا اور جیسے یہاں مشتری کیونکہ اُس نے روغن خریدا بدون کپّے کے اور شاید بائع کا منشاء یہ ہو کہ جب کپّا صرف پانچ رطل تھا تو باقی سب گھی کا وزن ہوا اور مشتری نے جو کپّا دیا اُس سے پانچ رطل گھی کم ہوتا ہے۔ م۔ یا امین ہو اور اگر یہ اختلاف روغن کی مقدار میں ہے تو یہ درحقیقت ثمن میں اختلاف ہے تو بھی مشتری کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر داموں کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ ف پس قسم سے مشتری کا قول قبول ہو مگر آنکہ بائع اپنے گواہ قائم کرے۔ قال واذا امر المسلم نصرانیا ببیع خمر او بشرائہا ففعل ذلک جاز عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یجوز علی المسلم وعلی ہذا الخلاف الخنزیر وعلی ہذا توکیل المحرم غیرہ ببیع صیدہ لہما

ان الموکل لا یلیہ فلا یولیہ غیرہ ولان ما یثبت للوکیل ینتقل الی الموکل نصار کانہ باشرہ بنفسیہ فلا یجوز ولابی حنیفۃ رح ان العاقد ھو الوکیل باھلیتہ وعلایۃ و انتقال الملک الی الآمر امر حکمی فلا یمنع بسبب الاسلام کما اذا ورثھما ثم ان کان خمرا یخللھا وان کان خنزیرا یسیبہ - امام محمدؒ نے ذکر فرمایا کہ اگر مسلمان نے کسی نصرانی کو شراب بیچنے یا شراب خریدنے کا وکیل کیا اور وکیل نے یہ کام کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مسلمان پر نہیں جائز ہے۔ اور سور کی خرید فروخت کی وکالت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موکل خود یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو بجائے اپنے دوسرے کو وکیل بھی نہیں کر سکتا ہے اور اس لیے کہ جو حکم وکیل کے واسطے ثابت ہوتا ہے وہ موکل کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ایسا ہوا کہ گویا موکل نے خود یہ کام کیا تو جائز نہ ہوگا اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنی لیاقت وولایت سے خود عقد کرنے والا ہے اور موکل کی طرف ملکیت کا منتقل ہونا ایک امر حکمی ہے تو اسلام لانے سے یہ ممتنع نہ ہوگا جیسے مسلمان نے شراب یا سور کو میراث پایا، پس اگر شراب ہو تو اس کو سرکہ کرلے اور اگر سور ہو تو اس کو رہا کرے۔

قال ومن باع عبدا علی ان یعتقہ المشتری او یدبرہ او یکاتبہ او امۃ علی ان یستولدھا فالبیع فاسد لان ھذا بیع وشرط وقد نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط ثم جملۃ المذھب فیہ ان یقال کل شرط یقتضیہ العقد کشرط الملک للمشتری لا یفسد العقد لثبوتہ بدون الشرط وکل شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ منفعۃ لاحد المتعاقدین او للمعقود علیہ وھو من اھل الاستحقاق یفسدہ کشرط ان لا یبیع المشتری العبد المبیع لان فیہ زیادۃ عاریۃ عن العوض فیؤدی الی الربوا ولانہ یقع بسببہ المنازعۃ فیعری العقد عن مقصودہ الا ان یکون متعارفا لان العرف قاض علی القیاس ولو کان لا یقتضیہ العقد ولا منفعۃ فیہ لاحد لا یفسدہ وھو الظاھر من المذھب کشرط ان لا یبیع المشتری الدابۃ المبیعۃ لانہ انعدمت المطالبۃ فلا یؤدی الی الربوا ولا الی المنازعۃ اذا ثبت ھذا نقول ھذہ الشروط لا یقتضیھا العقد لان قضیتہ الاطلاق فی التصرف والتخییر لا الالزام حتما والشرط یقتضی ذلک وفیہ منفعۃ للمعقود علیہ والشافعی رح وان کان یخالفنا فی العتق یقیسہ علی بیع العبد نسمۃ فالحجۃ علیہ ما ذکرناہ وتفسیر البیع نسمۃ ان یباع ممن یعلم انہ یعتقہ لا ان یشترط فیہ فلو اعتقہ المشتری بعد ما اشتراہ بشرط العتق صح البیع حتی یجب علیہ الثمن عند ابی حنیفۃ رح وقالا یبقی فاسدا حتی یجب علیہ القیمۃ لان البیع قد وقع فاسدا فلا ینقلب جائزا کما اذا تلف بوجہ آخر ولابی حنیفۃ رح ان شرط العتق من حیث ذاتہ لا یلائم العقد ما ذکرناہ ولکن من حیث حکمہ یلائمہ لانہ منہ للملک والشیء بانتھائہ یتقرر ولھذا لا یمنع العتق الرجوع بنقصان العیب فاذا تلف من وجہ آخر لم یتحقق الملائمۃ فیتقرر الفساد واذا وجد

العتق تحققت الملائمۃ فترجح جانب الجواز فکان الحال قبل ذلك موقوفا۔ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو آزاد کرے یا مدبر یا مکاتب کرے یا اپنی باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اُس سے فرزند کی خواہش کرے یعنی اپنے تحت میں لاوے تو سب صورتوں میں بیع فاسد ہے اس واسطے کہ یہ بیع و شرط ہے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط سے منع فرمایا ہے۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورواہ ابو حنیفۃ۔ پھر مسائل مذہب کے واسطے اصل کلی یوں کہنا چاہئے کہ عقد بیع میں ہر ایسی شرط جو مقتضاء عقد ہے بیع کو فاسد نہیں کرتی جیسے اس شرط پر فروخت کرنا کہ مبیع میں مشتری کی ملک حاصل ہو کیونکہ یہ بات بدون شرط کے ثابت ہے اور ہر ایسی شرط جو مقتضاء عقد نہیں ہے حالانکہ اس میں بائع یا مشتری کسی کے واسطے نفع ہے یا جس چیز پر عقد ٹھہرا اُس کا نفع ہے حالانکہ وہ مستحق ہونے کے لائق ہے یعنے کوئی جاندار چیز ہے تو ایسی شرط عقد کو فاسد کرے گی۔ مثلاً یہ شرط کی کہ مشتری اس غلام مبیع کو فروخت نہ کرے تو فاسد ہے اس واسطے کہ یہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے تو یہ بیاج تک نوبت پہنچاتی ہے یا اس شرط کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہوتا ہے تو عقد کا جو مقصود ہے یعنے بغیر جھگڑے کے نفع حاصل ہونا اُس سے یہ عقد خالی ہوگا تو ایسی شرط مفسد ہے مگر آنکہ اُس کا رواج ہو کیونکہ قیاس پر رواج غالب ہے اور اگر ایسی شرط ہو کہ جو مقتضاء عقد نہیں ہے اور اُس میں عاقد یا معقود علیہ کا کچھ نفع بھی نہیں ہے تو وہ عقد کو فاسد نہیں کرے گی یعنے شرط خود لغو ہوگی اور یہی ظاہر المذہب ہے مثلاً یہ شرط کی کہ مشتری اس خریدے ہوئے جانور کو فروخت نہ کرے تو یہ شرط لغو ہے کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی خواہش نہیں ہے تو بیاج تک نوبت نہ گی اور نہ جھگڑے تک نوبت پہنچے گی اور جب اس اصل کلی کا بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جو شرط ہیں اُن کو عقد بیع مقتضی نہیں ہے کیونکہ عقد یہ چاہتا ہے کہ تصرف میں ہر طرح کی گنجائش و اختیار ہو اور یہ نہیں چاہتا کہ آزاد کرنا وغیرہ کوئی امر واجب ہو حالانکہ شرط اسی کو مقتضی ہے اور اس میں معقود علیہ یعنی غلام یا باندی کے واسطے منفعت ہے تو فاسد ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ اگرچہ آزاد کرنے کی شرط میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں۔ یعنے اُن سے ایک روایت ہے کہ آزادی کی شرط پر بیع جائز ہے اور اس کو قیاس کرتے ہیں غلام کو بطور نسمہ فروخت کرنے پر یعنے اگر وصیت کی کہ میرا غلام واسطے آزاد کرنے کے فروخت کیا جائے حالانکہ یہ متعارف ہے تو اسی قیاس پر آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کرنا بھی جائز ہے لیکن شافعیؒ کا وہ حدیث وقیاس حجت ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا اور غلام کو بطور نسمہ فروخت کرنے کی یہ تفسیر ہے کہ وہ غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاوے جس کے حال سے یہ معلوم ہو کہ وہ اس غلام کو آزاد کرے گا اور یہ معنے نہیں ہیں کہ فروخت میں آزاد کرنے کی شرط کرے۔ پھر اگر مشتری نے آزاد کرنے کی شرط پر غلام خرید کر آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع صحیح ہو گئی حتیٰ کہ مشتری پر ثمن واجب ہو گا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ فاسد رہی حتیٰ کہ مشتری پر قیمت واجب ہو گی کیونکہ بیع ابتدا میں فاسد واقع ہوئی تھی تو بدل کر جائز نہ ہو جائے گی جیسے اگر وہ

غلام کسی دوسری وجہ سے تلف ہوگیا تو قیمت واجب ہوتی ہے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کی شرط کرنا اپنی ذات سے اس عقد کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ولیکن اپنے حکم کی راہ سے اس عقد کے مناسب ہے کیونکہ وہ ملکیت کو پورا کرنے والی ہے اور ہر شے اپنے پورا ہونے پر مستحکم متقرر ہو جاتی ہے یعنے گویا اس شرط سے بیع پوری ہو جانا لازم آتا ہے اس واسطے آزاد کرنا اس امر سے مانع نہیں ہوتا کہ اگر غلام میں کوئی عیب ہو تو مشتری اس کا نقصان واپس لے بخلاف اس کے اگر کسی دوسری وجہ سے تلف ہوگیا تو عقد کی مناسبت ثابت نہ ہوئی بلکہ فساد زیادہ مضبوط ہوگیا اور جب عتق پایا گیا تو مناسبت متحقق ہوئی تو بیع جائز ہونے کا پلہ بھاری ہوا تو اس سے پہلے عقد مذکور متوقف رہے گا ف یعنی اگر اس شرط پر خریدا کہ مشتری اس کو آزاد کرے تو ابھی بیع متوقف ہے پس اگر وہ غلام کسی دوسری وجہ سے تلف ہوگیا تو بیع کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا اور اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو بیع تمام ہوگئی پس جائز ہوگئی حالانکہ ابتدا میں فاسد تھی۔ قال وکذلك لو باع عبدا علی ان یستخدمه البائع شهرا او دارا علی ان یسکنها او علی ان یقرضه المشتری درهما او علی ان یهدی له هدیة لانه شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحد المتعاقدین ولانه علیه السلام نهی عن بیع وسلف ولانه لو کان الخدمة والسکنی یقابلهما شیء من الثمن یکون اجارة فی بیع ولو کان لا یقابلهما یکون اعارة فی بیع وقد نهی النبی علیه السلام عن صفقتین فی صفقة۔ اور اسی طرح اگر غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع ایک مہینہ تک اس سے خدمت لے گا یا کوئی گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع اس میں سکونت کرے گا یا اس شرط پر کہ مشتری بائع کو ایک درہم قرض دے یا اس شرط پر کہ بائع کو کچھ ہدیہ دے تو بھی بیع فاسد ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کو عقد مقتضی نہیں ہے اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کے واسطے نفع ہے اور اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور قرض سے منع فرمایا ہے اور اس وجہ سے کہ اگر غلام سے خدمت لینے اور گھر میں رہنے کے مقابل ثمن میں سے کوئی حصہ ہو تو بیع کے اندر اجارہ لازم آوے گا۔ اور اگر خدمت وسکونت کے مقابل ثمن سے کوئی حصہ نہ ہو تو یہ بیع کے اندر عاریت لینا ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کے اندر دو بیع سے منع فرمایا۔

ف۔ چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا۔ رواہ الشافعی واحمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور اس کے معنی وہی ہیں جو شیخ مصنف نے بیان کیے کیونکہ امام احمد نے حدیث ابن مسعود سے یہی الفاظ روایت کیے ہیں۔ م ت ف۔ قال ومن باع عینا علی ان لا یسلمه الی راس الشهر فالبیع فاسد لان الاجل فی المبیع العین باطل فیکون شرطا فاسدا وهذا لان الاجل

شرع ترفیہا فیلیق بالدیون دون الاعیان ۔ اور جس نے کوئی مال عین اس شرط پر فروخت کیا کہ چاند رات تک سپرد نہیں کرے گا تو بیع فاسد ہے کیونکہ مبیع جب مال عین ہو تو اس میں میعاد کی شرط باطل ہے تو یہ شرط فاسد ہوگی اور میعاد باطل ہونا اس وجہ سے کہ میعاد کا مشروع ہونا بوجہ آسانی کے ہے اور یہ آسانی ایسے مال میں لائق ہے جو دین ہوتے ہیں یعنے درہم دینار ہیں اور جو مال عین ہیں ۔ اُن میں لائق نہیں ہے ۔ ف ۔ کیونکہ مال عین تو بالفعل موجود ہے اور نقد البتہ آہستہ آہستہ تلاش کیا جاتا ہے پس اُس کے واسطے میعاد ہے نہ عین کے واسطے ۔

قال ومن اشترى جارية الاحملها فالبيع فاسد والاصل ان مالا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناده من العقد والحمل من هذا القبيل وهذا لانه بمنزلة اطراف الحيوان لاتصاله به خلقة وبيع الاصل يتنا ولها فالاستثناء يكون على خلاف الموجب فلم يصح فيصير شرطا فاسدا والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة غيران المفسد فى الكتابة ما يتمكن فى صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد لا تبطل باستثناء الحمل بل يبطل الاستثناء لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة وكذا الوصية لا تبطل به لكن يصح الاستثناء حتى يكون الحمل ميراثا والجارية وصية لان الوصية اخت الميراث والميراث يجرى فيما فى البطن بخلاف ما اذا استثنى خدمتها لان الميراث لا يجرى فيها ۔ اور جس شخص نے ایک باندی خریدی سوائے اُس کے حمل کے یعنی حمل کا بیع سے استثناء کیا تو بیع فاسد ہے اور اصل کلی اس باب میں یہ ہے کہ جو تنہا عقد نہیں صحیح ہے اُس کا عقد سے استثناء کرنا بھی نہیں صحیح ہے اور حمل بھی اسی قسم سے ہے۔ تنہا حمل کی بیع نہیں جائز ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل بھی حیوان کے ہاتھ پاؤں کی طرح پیدائش میں مبیع سے متصل ہے اور اصل چیز کی بیع میں ہاتھ پاؤں وغیرہ داخل ہو جاتے ہیں تو ہاتھ پاؤں یا حمل کا استثناء کرنا موجب عقد کے خلاف ہے یعنی عقد اس بات کو مقتضی ہے کہ یہ چیزیں اصل کے ساتھ داخل ہوں اور یہ اپنے استثناء سے اُس کو خارج کرتا ہے تو استثناء صحیح نہ ہوا پس استثناء ایک شرط فاسد ہو گیا حالانکہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے ۔ اور کتابت و اجارہ و رہن کا حکم بمنزلہ بیع کے ہے یعنے مثلاً باندی سے کہا کہ میں نے تجھے مکاتب کیا سوائے تیرے حمل کے یا میں نے یہ باندی اجارہ دی سوائے اس کے حمل کے یا میں نے یہ باندی رہن کی سوائے اس کے حمل کے تو فاسد ہے کیونکہ یہ عقود بھی فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتے ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ کتابت کو ایسی شرط باطل کرتی ہے جو ذات عقد میں داخل ہو اور ہبہ و صدقہ و نکاح و خلع اور عمداً خون سے صلح ایسے عقود ہیں جو حمل کے استثناء سے باطل نہیں ہوتے ہیں. مثلاً ولی مقتول سے کہا کہ میں نے تجھ سے اس باندی پر صلح کی سوائے اس کے حمل کے تو یہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ استثناء باطل ہے کیونکہ یہ ایسے عقود ہیں جو فاسد شرطوں سے

فاسد نہیں ہوتے اور اسی طرح وصیت بھی استثناء حمل سے باطل نہ ہوگی لیکن استثناء صحیح ہوجائے گا چنانچہ باندی پر وصیت ہوگی اور حمل اُس کے وارثوں کی میراث ہوجائے گا کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہے اور میراث ایسی چیز میں جو پیٹ میں ہے یعنی حمل میں جاری ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر باندی کو کسی کے واسطے وصیت کی اور اس کی خدمت مستثنیٰ کی تو استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ خدمت میں میراث نہیں جاری ہوتی ہے۔ قال ومن اشتری ثوبا علی ان یقطعه البائع ویخیطه قمیصا او قباء فالبیع فاسد لانه شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحد المتعاقدین ولانه یصیر صفقة فی صفقة علی مامر۔ جس شخص نے کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو قطع کرکے قمیص یا قبا سیئے تو بیع فاسد ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ جس کو عقد بیع مقتضی نہیں ہے اور اس میں دونوں عاقدین میں سے ایک کے لیے یعنے مشتری کے لیے منفعت ہے اور اس لیے کہ ایسی بیع میں صفقہ کے اندر صفقہ یعنے بیع کے اندر اجارہ یا عاریت ہوجائے گی جیسا کہ اُوپر گذرا۔ قال ومن اشتری نعلا علی ان یحذوه البائع او یشرکه فالبیع فاسد قال ما ذکره جواب القیاس ووجهه ما بیناه وفی الاستحسان یجوز للتعامل فیه فصار کصبغ الثوب وللتعامل جوزنا الاستصناع۔ اگر چمڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اُسکی جوتیاں تراش دے یا جوتے کی شراک بنادے تو بیع فاسد ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ قیاسی حکم ہے اور اُسکی وجہ یہی ہے کہ خلاف مقتضاء عقد مع منفعت مشتری یا مع صفقہ دیگر ہے اور استحساناً یہ بیع جائز ہے۔ کیونکہ اُس پر لوگوں کا عملدرآمد موجود ہے جیسے کپڑے کو رنگ دینے کے واسطے اجارہ جائز ہے اور اسی تعامل کی وجہ سے ہم نے کاریگر سے کوئی چیز بنوانے کی بیع جائز رکھی ہے۔

قال والبیع الی النیروز والمهرجان وصوم النصاری وفطر الیهود اذا لم یعرف المتبایعان ذلك فاسد لجهالة الاجل وهی مفضیة الی المنازعة فی البیع لا بتنائها علی المماسکة الا اذا کانا یعرفانه لکونه معلوما عندهما اوکان التاجیل الی فطر النصاری بعد ماشرعوا فی صومهم لان مدة صومهم بالایام معلومة فلاجهالة فیه۔

اور بیع بوعدہ نوروز یا مہرگان کے یا نصاریٰ کے روزوں یا یہود کے افطار کے فاسد ہے جبکہ بائع ومشتری اس کو پہچانتے نہ ہوں کیونکہ میعاد مجہول ہے اور مجہول ہونا جھگڑے تک نوبت پہنچانے والا ہے کیونکہ یہ ثمن ادا کرنے میں دیر کرنے پر مبنی ہے لیکن اگر بائع ومشتری اس کو پہچانتے ہوں تو فاسد نہیں ہے کیونکہ بائع ومشتری کو میعاد معلوم ہے یا بیع اُس وقت ہو کر جب نصاریٰ نے اپنے روزے شروع کیئے اور ان کے افطار پر میعاد ٹھہری تو بھی جائز ہے کیونکہ اُن کے روزے بایام معلومہ ہیں تو مدت مجہول نہ ہوگی۔

ف پس خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایسی مدتیں ہیں جو مسلمانوں کو معلوم نہیں ہیں خصوص زمانہ امام ابوحنیفہ وغیرہ میں لہذا اگر بائع ومشتری کو مدت معلوم ہو تو بیع جائز ہوگی۔ قال ولا یجوز البیع الی قدوم الحاج وکذلك الی الحصاد والدیاس والقطاف والجز لانها تتقدم وتتاخر ولوکفل

الی هذه الاوقات جاز لان الجهالة الیسیرة متحملة فی الکفالة وهذہ الجهالة یسیرة متدرکة لاختلاف الصحابة رضی اللّٰہ عنهم فیها ولانه معلوم الاصل الا تری انه تحتمل الجهالة فی اصل الدین بان تکفل بما ذاب علی فلان ففی الوصف اولی بخلاف البیع فانه لایحتملها فی اصل الثمن فکذا فی وصفه بخلاف ما اذا باع مطلقا ثم اجل الثمن الی هذہ الاوقات حیث جاز لان هذا تاجیل فی الدین وهذہ الجهالة فیه متحمله بمنزلة الکفالة ولا کذالک اشتراطه فی اصل العقد لانه یبطل بالشرط الفاسد ۔ حاجیوں کے آنے کے وعدہ پر بیع جائز نہیں ہے۔ ف یعنی اگر کہا کہ میں لے یہ چیز دس درہم کو اس شرط پر خریدی کہ دام اُس وقت ادا کروں گا جب حاجی لوگ آویں یا عطیہ تقسیم ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔ ع۔ اور اسی طرح اگر کھیتی کٹنے کا وقت یا خرمن روندی جانے کا وقت یا انگور توڑے جانے کا وقت یا جانوروں کے اون و بال کاٹے جانے کا وقت بیان کیا تو بھی بیع فاسد ہے کیونکہ یہ چیزیں کبھی جلدی ہوتی ہیں۔ اور کبھی دیر میں ہوتی ہیں ۔ ف یہ تو بیع کے دام ادا کرنے کی مدت مقرر کرنے میں ہے۔ م۔ اور اگر قرضہ کی کفالت ان وقتوں تک کی تو جائز ہے کیونکہ کفالت میں تھوڑی جہالت برداشت ہوتی ہے اور یہ جہالت ایسی خفیف ہے کہ اس کا تدارک ممکن ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم ایسی مجہول مدت کی کفالت میں مختلف ہیں یعنی بعضوں کے نزدیک جائز ہے اور اس واسطے کہ جو اصل ہے وہ معلوم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کفالت میں اصلی قرضہ کا مجہول ہونا برداشت کر لیا جاتا ہے مثلاً کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں شخص پر واجب ہو میں اُس کا کفیل ہوں تو وصف مجہول ہونا بدرجہ اولی برداشت ہوگا یعنی قرضہ ادا کرنے کی مدت اگر مجہول ہو اور قرضہ مجہول نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ کفالت جائز ہے بخلاف بیع کے اس میں اصل ثمن کا مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول ہونا بھی برداشت نہ ہوگا ۔ بخلاف اس کے اگر بیع مطلق ٹھہرائی یعنی ادائے ثمن کی کوئی معیاد نہیں ہے بلکہ فی الحال مطالبہ ثمن کا استحقاق ہے پھر بائع نے مذکورہ بالا وقتوں میں سے کسی وقت تک ادائے ثمن میں مہلت دیدی تو جائز ہے کیونکہ یہ ثمن کا قرضہ ادا کرنے میں میعادی مہلت ہے اگرچہ ان اوقات میں خفیف جہالت ہے لیکن ادائے قرضہ میں ایسی خفیف جہالت بمنزلہ کفالت کے برداشت ہوتی ہے اور اگر اصل بیع میں اسکی شرط ہو تو برداشت نہ ہوگی کیونکہ عقد بیع ایسا عقد ہے کہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتا ہے۔ ف حاصل یہ ہوا کہ اگر بیع اس شرط پر ہو کہ ادائے ثمن کی میعاد کے یہ اوقات ہیں تو بیع فاسد ہے اور اگر بیع کے بعد بائع نے مشتری کو ادائے ثمن کے واسطے ان اوقات تک تاخیر دی تو بیع جائز اور یہ مہلت بھی جائز ہے ۔ ولو باع الی هذه الاجال ثم تراضیا باسقاط الاجل قبل ان یاخذ الناس فی الحصاد والدیاس وقبل قدوم الحاج جاز البیع ایضاً۔ اور اگر دونوں نے انہیں اوقات یعنی نوروز و مہرگان وغیرہ کے وعدہ پر بیع کی پھر اس مدت کے ساقط کرلے پر بائع و مشتری راضی ہوگئے قبل اسکے کہ لوگ کھیتی کاٹنے یا خرمن روندنے کو شروع کریں یا قبل اسکے کہ حاجی آجاویں تو بیع جائز ہے۔ ف جیسے بیع بدون شرط کے ہو پھر بائع مشتری کو ادائے ثمن میں ان اوقات تک تاخیر دے تو جائز ہوتا ہے۔

وقال زفرؒ لایجوز لانہ وقع فاسدا فلا ینقلب جائزا وصار کاسقاط الاجل فی النکاح الی اجل ولنا ان الفساد للمنازعۃ وقد ارتفع قبل تقررہ وھذہ الجھالۃ فی شرط زائد لا فی صلب العقد فیمکن اسقاطہ بخلاف ما اذا باع الدرھم بالدرھمین ثم اسقطا الدرھم الزائد لان الفاسد فی صلب العقد وبخلاف النکاح الی اجل لانہ متعۃ وھو عقد غیر عقد النکاح وقولہ فی الکتاب ثم تراضیا خرج وفاقا لان من لہ الاجل یستبد باسقاطہ لانہ خالص حقہما۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ یہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ بیع ابتدا میں فاسد واقع ہوئی تھی تو بدل کر جائز نہ ہوگی اور ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی میعاد تک کے واسطے نکاح کیا پھر میعاد ساقط کر دی حالانکہ نکاح جائز نہیں ہو جاتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد ہونا جھگڑے کے خوف سے تھا حالانکہ جو چیز مفسد تھی وہ جم جانے سے پہلے دور ہو گئی اور یہ جہالت ایک زائد شرط میں تھی اور نفس عقد میں نہیں تھی یعنی مبیع و ثمن میں کوئی جہالت نہیں ہے بلکہ میعاد ادا میں ہے تو اس کا ساقط کرنا ممکن ہے بخلاف اس کے اگر ایک درہم بعوض دو درہم کے بیچا پھر دونوں نے زائد درہم کو ساقط کر دیا تو بھی بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ نفس عقد کے اندر فساد ہے اور بخلاف ایک میعاد تک نکاح کرنے کے کیونکہ یہ بمعنے متعہ ہے حالانکہ متعہ سوائے عقد نکاح کے ایک قسم کا دوسرا عقد ہوتا ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ پھر دونوں اس مدت کے ساقط کرنے پر راضی ہوئے تو یہ کلام اتفاقی ہے کیونکہ فقط وہ شخص جس کے واسطے میعاد ہے تنہا اس معیاد کو ساقط کر سکتا ہے کیونکہ میعاد اس کا خالص حق ہے۔

ف یعنی دوسرے کے راضی ہونے کی کچھ ضرورت نہیں بلکہ اگر مشتری نے میعاد ساقط کر دی اور ثمن اپنے ذمہ فی الحال واجب الادا کر لیا تو بیع جائز ہے اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ یہ عقد ابتدا میں فاسد قرار پایا تھا تو اب بدل کر جائز نہ ہو جائے گا جیسے اگر کسی نے دو مہینے کے واسطے نکاح کیا پھر میعاد ساقط کر دی تو نکاح جائز نہیں ہو جاتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ابتدا میں نکاح نہ تھا بلکہ متعہ تھا تو میعاد ساقط کرنے سے وہ نکاح نہ ہوگا اس واسطے کہ دو مہینے کے لیے ایجاب یا قبول کرنا یہی متعہ کے معنی ہیں اور بیع میں ثمن و مبیع معلوم ہے صرف ثمن ادا کرنے کے واسطے میعاد ہے تو یہ ایک زائد شرط ہے جس کے خارج کرنے سے عقد جائز ہو گیا اور اگر مبیع یا ثمن میں فساد ہوتا تو جائز نہ ہوتا جیسے ایک درہم بعوض دو درہم کے بیچا حالانکہ زیادتی بیاج ہے پھر زائد درہم ساقط کر دیا تو یہ عقد جائز نہیں ہوتا ہے۔ قال ومن جمع بین حر وعبد او شاۃ ذکیۃ ومیتۃ بطل البیع فیہما وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ ان سمی لکل واحد منہما ثمنا جاز فی العبد والشاۃ الذکیۃ۔ اور جس شخص نے غلام و آزاد کو جمع کر کے بیچا یا ذبح کی ہوئی بکری اور مردار بکری کو جمع کر کے بیچا تو دونوں کی بیع باطل ہے خواہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر ہر ایک کے واسطے علیحدہ ثمن بیان کیا تو غلام کی بیع اور ذبح کی ہوئی بکری کی بیع جائز ہے۔

ف۔ مثلاً کہا کہ میں نے دونوں دس روپیہ کو ہر ایک پانچ روپیہ کو فروخت کی اور اگر ہر ایک کے ثمن کی تفصیل نہ ہو مثلاً کہا کہ میں نے دونوں دس روپیہ کو فروخت کیں تو بیع باطل ہے یہ اُس صورت میں کہ مال کے ساتھ ایسی چیز ملائی جو مال نہیں ہے۔ وان جمع بین عبد ومدبر او بین عبدہ وعبد غیرہ صح البیع فی العبد بحصتہ من الثمن عند علمائنا الثلثۃ۔ اور اگر اُس نے غلام اور مدبر کو جمع کیا یا اپنے غلام وغیرہ کے غلام کو جمع کیا تو اپنے غلام کی بیع بعوض اُس کے حصہ ثمن کے جائز ہے یہ ہمارے تینوں علماء کا قول ہے ف۔ یعنی ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد کا قول ہے۔ وقال زفرؒ فسد فیھما۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں کی بیع فاسد ہے۔ ف۔ یعنی غلام و مدبر کو جمع کرنے میں دونوں کی بیع فاسد ہے جیسے اپنے غلام وغیر کے غلام کو جمع کرنے میں دونوں کی بیع فاسد ہے کیونکہ مدبر کو اور غیر کے غلام کو بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا تو وہ محل بیع نہیں ہے جیسے آزاد اور مردار محل بیع نہیں ہے۔ ومتروک التسمیۃ عامدا کالمیتۃ والمکاتب وام الولد کالمدبر۔ اور جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام عمداً چھوڑا گیا ہو وہ مثل مردار کے ہے۔ اور جو مملوک کہ مکاتب ہو یا ام ولد ہو وہ مانند مدبر کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر غلام کے ساتھ مکاتب یا ام ولد کو جمع کیا تو ہمارے علماء کے نزدیک غلام کی بیع بعوض اس کے حصہ ثمن کے جائز ہے اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہے۔ لہ الاعتبار بالفصل الاول اذ محلیۃ البیع منتفیۃ بالاضافۃ الی الکل۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس کو پہلی صورت پر قیاس کیا یعنی غلام و آزاد کے جمع کرنے کے مسئلہ پر اس واسطے کہ بیع کا محل ہونا کل کی نسبت کر کے ندارد ہے۔

ف۔ یعنی آزاد و مردار و مدبر و غیر کا غلام کوئی محل بیع نہیں ہے تو دونوں کا حکم یکساں ہوا۔ ولھما ان الفساد بقدر المفسد فلا یتعدی الی القن کمن جمع بین الاجنبیۃ واختہ فی النکاح بخلاف ما اذا لم یسم ثمن کل واحد لانہ مجھول ولابی حنیفۃ رح وھو الفرق بین الفصلین ان الحر لا یدخل تحت العقد صلا لانہ لیس بمال والبیع صفقۃ واحدۃ فکان القبول فی الحر شرطا للبیع فی العبد وھذا شرط فاسد بخلاف النکاح لانہ لا یبطل بالشروط الفاسدۃ واما البیع فی ھٰؤلاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقیام المالیۃ ولھذا ینعقد فی عبد الغیر باجازتہ وفی المکاتب برضاہ فی الاصح وفی المدبر بقضاء القاضی وکذا فی ام الولد عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح الا ان المالک باستحقاقہ المبیع وھٰؤلاء باستحقاقھم انفسھم ردوا البیع فکان ھذا اشارۃ الی البقاء کما اذا اشتری عبدین وھلک احدھما قبل القبض وھذا لا یکون شرط القبول فی غیر المبیع ولا بیعا بالحصۃ ابتداء ولھذا لا یشترط بیان ثمن کل واحد فیہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں فساد اسی قدر ہوتا ہے جہاں تک فساد کرنے والا امر ہو یعنی بقدر آزاد و مردار و مدبر وغیرہ کے غلام کے تو یہ فساد اپنے مملوک غلام کی جانب متعدی نہ ہوگا جیسے کسی نے اجنبیہ عورت اور اپنی رضاعی بہن کو نکاح میں جمع کیا تو رضاعی بہن کا نکاح باطل ہے اور

اجنبیہ کا صحیح ہے بخلاف اس کے اگر آزاد و غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو تو اس وجہ سے جائز نہیں کہ ثمن مجہول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اور یہی دونوں مسئلوں میں فرق ہے کہ آزاد ایسی چیز ہے جو عقد کے تحت میں بالکل داخل نہیں ہوتا کیونکہ وہ مال ہی نہیں ہے اور بیع بصفقۂ واحدہ ہے تو غلام کی بیع قبول کرنے کے واسطے آزاد کی بیع قبول کرنا شرط ہوا حالانکہ یہ شرط فاسد ہے بخلاف نکاح کے کہ وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے اور رہی بیع مدبر یا غیر کے غلام و مکاتب کی تو ان لوگوں کی بیع موقوف ہے اور چونکہ ان کی مالیت قائم ہے تو یہ عقد کے تحت میں داخل ہو گئی اسی واسطے غیر کے غلام کی بیع اُس کی اجازت سے جائز ہے اور مکاتب کی بیع اُس کی رضامندی سے اصح قول میں جائز ہے اور مدبر کی بیع بحکم قاضی جائز ہے اور یہی حکم ام ولد کا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے پھر فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غیر جس کا غلام بیچا ہے اُس نے بوجہ استحقاق مبیع کے اور مدبر و مکاتب و ام ولد میں باستحقاق ذاتی اس بیع کو رد کیا تو بیع فاسد ٹھہری تو رد کرنے میں یہ اشارہ ہے کہ بیع قائم تھی جیسے کسی نے دو غلام خریدے اور قبضہ سے پہلے ایک مر گیا تو باقی کی بیع بعوض اُس کے حصۂ ثمن کے باقی رہتی ہے مگر مشتری چاہے رد کرے اور جب یہ لوگ تحت بیع داخل ہو گئے تو مبیع کے واسطے بیع قبول کرنے میں غیر مبیع کی بیع قبول کرنا شرط نہ ہوا اور نہ ابتدا میں بیع بحصہ ہوئی اسی واسطے اس میں ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ ف یعنی غلام و مدبر میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہے۔

فصل في احكامه

یہ فصل بیع فاسد کے احکام کے بیان میں ہے

واذا قبض المشتری فی البیع الفاسد بامر البائع وفی العقد عوضان کل واحد منهما مال ملك المبیع ولزمته قیمته وقال الشافعی رح لا یملكه وان قبضه لانه محظور فلا ینال به نعمة الملك ولان النهی نسخ للمشروعیة للتضاد ولهذا لا یفیده قبل القبض وصار كما اذا باع بالمیتة او باع الخمر بالدراهم ولنا ان ركن البیع صدر من اهله مضافا الی محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء فی الاهلیة والمحلیة وركنه مبادلة المال بالمال وفیه الكلام والنهی یقرر المشروعیة عندنا لاقتضائه التصور فنفس البیع مشروع وبه تنال نعمة الملك وانما المحظور ما یجاوره كما فی البیع وقت النداء وانما لا یثبت الملك قبل القبض كیلا یؤدی الی تقریر الفساد المجاور اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولی ولان السبب قد ضعف لمكان اقترانه بالقبیح فیشترط اعتضاده بالقبض فی افادة الحكم

بمنزلة الهبة والميتة ليست بمال فانعدم الركن ولوكان الخمر مثمنا فقد خرجناه وشيء آخر وهو ان في الخمر الواجب هو القيمة وهي تصلح ثمنا لا مثمنا ثم شرط ان يكون القبض باذن البائع وهو الظاهر الا انه يكتفي به دلالة كما اذا قبضه في مجلس العقد استحسانا وهو الصحيح لان البيع تسليط منه على القبض فاذا قبضه بحضرته قبل الافتراق ولم ينهه كان بحكم التسليط السابق وكذا القبض في الهبة في مجلس العقد يصح استحسانا وشرط ان يكون في العقد عوضان كل واحد منهما مال ليتحقق ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فيخرج عليه البيع بالميتة والدم والحر والريح والبيع مع نفي الثمن وقوله لزمته قيمته في ذوات القيم فاما في ذوات الامثال يلزمه المثل لانه مضمون بنفسه بالقبض فشابه الغصب وهذا لان المثل صورة ومعنى اعدل من المثل معنى ۔ اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کے حکم سے مبیع پر قبضہ کر لیا حالانکہ عقد مذکور میں دونوں عوض مال ہیں تو مشتری اُس کا مالک ہو گیا اور مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوئی ۔ ف یعنی ثمن نہیں واجب ہو گا ۔ م ۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مشتری مالک نہیں ہو گا اگرچہ قبضہ کرے کیونکہ بیع فاسد ایک ممنوع طریقہ ہے تو اس کے ذریعہ سے ملکیت کی نعمت نہیں حاصل ہو گی ۔ اور اس لیے کہ ممانعت اس کی مشروع ہونے کا لسخ ہے کیونکہ دونوں باہم ضد ہیں ۔ ف یعنی اگر زمانہ جاہلیت میں جاری تھی تو ممانعت سے لسخ ہو گئی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ مشروع بھی ہو اور ممنوع بھی ہو کیونکہ یہ دونوں باہم ضد ہیں ۔ م ۔ اسی واسطے قبضہ سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ۔ ف اگر مشروع ہوتی تو قبضہ سے پہلے بھی ملکیت حاصل ہوتی ۔ م ۔ تو بیع فاسد ایسی ہے جیسے بائع نے مبیع کو بعوض مُردار کے بیچا یا مسلمان نے شراب کو بعوض درہم کے بیچا ۔ ف حالانکہ اس بیع باطل میں قبضہ سے بھی ملک بالاتفاق نہیں ہوتی ہے ۔ م ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں یعنی جبکہ مبادلہ مال بمال ہے مگر کوئی شرط فاسد ہے تو ایسی بیع میں رکن بیع یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنے اہل سے درحالیکہ اپنے محل مال کی طرف مضاف ہے تو واجب ہوا کہ یوں کہا جاوے کہ بیع منعقد ہوئی اور اہل ہونے اور محل ہونے میں کچھ خفاء نہیں ہے ۔ ف یعنی بائع و مشتری دونوں میں خرید و فروخت کی لیاقت موجود ہے اور محل بیع یہی مال ہے ۔ م ۔ اور حال یہ کہ مال سے مال کا مبادلہ کرنا ہی بیع کا رکن ہے اور ہمارا کلام ایسی ہی بیع فاسد میں ہے جس میں دونوں عوض مال ہوں ۔ اور ہمارے اصول میں ثابت ہوا کہ نہی تو مشروع ہونے کو مستحکم کرتی ہے کیونکہ ممانعت مقتضی ہے کہ یہ فعل متصور ہو تو نفس بیع مشروع ہے ۔ ف اور شرط مفسد البتہ ممنوع ہے ۔ م ۔ تو نفس بیع سے نعمت ملکیت حاصل ہوتی ہے اور ممنوع صرف وہ امر ہے جو اس بیع سے مجاور اور لگا ہوا ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا ۔ ف کہ نفس بیع جائز لیکن وقت اذان کے مجاورت سے حرام ہوئی ۔ م ۔ اور قبضہ سے پہلے ملکیت اس وجہ سے نہیں حاصل ہوتی ہے تاکہ فساد کے مستحکم ہونے تک

نوبت نہ پہونچا دے اس واسطے کہ فساد کا دور کرنا اس طرح واجب ہے کہ بائع اپنے مشتری سے پھیرنے کا مطالبہ کرے۔ پھر مطالبہ سے انکار کرنا بدرجہ اولی اس فساد کو مضبوط کرے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قبضہ سے پہلے ملکیت نہیں ہوتی کہ ملکیت کا جو سبب ہے یعنی بیع وہ بوجہ قبیح ساتھ لگے ہونے کے ضعیف ہو گیا تو ملکیت کو مفید نہیں رہا۔ پس ملکیت کا مفید ہونے کے لیے اس کو قبضہ سے قوت دینی چاہیئے جیسے ہبہ میں ہے۔ **ف** کہ خالی ہبہ ضعیف ہے بعد قبضہ کے البتہ ملکیت کو مفید ہوتا ہے اور مبیع مُردار و شراب پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ اور مُردار کچھ مال نہیں ہے تو رکن ندارد ہو گیا اور شراب اگر مبیع ٹھہرائی جاوے تو ہم اس کی تشریح شروع باب میں بیان کر چکے ہیں اور دوسری بات یہ بیان کرتے ہیں کہ شراب کی صورت میں صرف قیمت واجب ہے اور قیمت صرف ثمن ہو سکتی ہے اور مبیع نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر کتاب میں شرط لگائی کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اجازت بدلالت پر اکتفا کیا جاتا ہے جیسے مجلس عقد میں بائع کے روبرو مشتری نے قبضہ کر لیا تو استحساناً جائز ہے اور یہی صحیح ہے، کیونکہ بیع کرنا بائع کی طرف سے قبضہ کرنے پر مسلط کرنا ہوتا ہے پھر جب بائع کی حضوری میں قبل جُدا ہونے کے مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا اور بائع نے اس کو منع نہیں کیا تو یہ سابق مسلط کرنے پر ہوگا۔ اسی طرح ہبہ کی مجلس میں مال موہوب پر قبضہ کرنا (بدون صریح اجازت کے) استحساناً جائز ہے اور کتاب میں یہ بھی شرط کی کہ بیع کے دونوں عوض میں سے ہر ایک مال ہو تاکہ بیع کا رکن یعنے مال کا مال سے مبادلہ کرنا متحقق ہو تو اس شرط پر یہ نکلا کہ بیع بعوض مُردار یا خون یا آزاد یا ہوا کے باطل ہے اور ثمن کے نفی کرنے کے ساتھ بیع باطل ہے۔ **ف** کیونکہ اس میں عوض مال نہیں ہے۔ م۔ اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی یعنے اگر مبیع تلف ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی تو یہ قیمتی چیزوں میں ہے۔ اور اگر مبیع کا مثل موجود ہو تو مشتری کے ذمہ مثل لازم ہوگا کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مبیع مثلی بذاتِ خود مضمون ہوتی ہے تو غصب کے مشابہ ہو گئی اور مثلیوں میں مثل واجب ہونا اس وجہ سے ہے کہ مثل تو اُسکا صورۃً و معنیً دونوں کی راہ سے ہے تو یہ خالی معنوی مثل سے ازراہ انصاف بہتر ہے۔

ف یعنی اگر مشتری نے گیہوں خریدے حالانکہ بیع فاسد ہے تو عین مبیع واپس کرنا واجب ہے پس اگر مبیع تلف ہو گئی تو اس کا بدل قیمت ہے لیکن یہ اُس کا مثل معنوی ہے لہذا جب تک کہ اُس کا مثل صوری و معنوی مل سکے تو مثل معنوی نہیں جائز ہے پس اگر اس کے مثل گیہوں نہ ملے تو مثل صوری یعنی قیمت پر اکتفا کیا جائے گا۔ م۔ قال ولکل واحد من المتعاقدین فسخہ رفعاً للفساد وھذا قبل القبض ظاھر لانہ لم یفد حکمہ فیکون الفسخ امتناعاً منہ وکذا بعد القبض اذا کان الفساد فی صلب العقد لقوتہ وان کان الفساد بشرط زائد فلمن لہ الشرط ذلک دون من علیہ لقوۃ العقد الا انہ لم یتحقق المراضاۃ فی حق من لہ الشرط۔ قدوری ؒ نے فرمایا کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو بیع فاسد

فسخ کرنے کا اختیار ہے یعنے فساد دور کرنے کے واسطے ہر ایک کو اختیار حاصل ہے اور یہ اختیار قبضہ سے پہلے ظاہر ہے اس واسطے کہ بیع فاسد نے حکم بیع کا فائدہ نہیں دیا یعنی ملکیت نہیں حاصل ہوئی تو فسخ کرنا اس حکم سے امتناع ہے۔ ف یعنی ہر ایک نہیں چاہتا کہ مجھے ملکیت حاصل ہو لاجرم اُس کو یہ اختیار حاصل ہے۔ م۔ اور یونہی بعد قبضہ کے بھی ہر ایک فسخ کر سکتا ہے جبکہ فساد اس عقد کے صلب میں ہو یعنے مبیع یا ثمن کی وجہ سے فاسد ہے کیونکہ فساد بہت قوی ہے اور اگر فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے ہو تو جس شخص کے واسطے یہ شرط ہے وہی دوسرے کے علم پر فسخ کر سکتا ہے اور جس شخص کے اوپر یہ شرط ہے وہ نہیں فسخ کر سکتا کیونکہ عقد قوی ہے۔ سوائے اتنی بات کے کہ جس شخص کے واسطے یہ شرط ہے اُس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی ف اس واسطے اس کو فسخ کا اختیار ہے۔ اور اگر کسی نے فسخ نہ کیا بلکہ مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کر لیا تو اُس کا مالک ہو گیا۔ قال فان باعه المشتری نفذ بیعه لانه ملکه فملك التصرف فیه۔ پھر اگر مشتری نے مبیع مقبوضہ کو فروخت کیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی کیونکہ مشتری اسکا مالک ہوا تو اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہوا۔ وسقط حق الاسترداد لتعلق حق العبد بالثانی ونقض الاول لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجة ولان الاول مشروع باصله دون وصفه والثانی مشروع باصله ووصفه فلا یعارضه مجرد الوصف ولانه حصل بتسلیط من جهة البائع بخلاف تصرف المشتری فی الدار المشفوعة لان کل واحد منهما حق العبد ویستویان فی المشروعیة وما حصل بتسلیط من الشفیع ٭ اور بائع اوّل کا واپسی کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ دوسری بیع سے بندہ کا حق متعلق ہو گیا یعنی دوسرے مشتری کا حق متعلق ہو گیا اور بیع اوّل کا توڑنا بوجہ حق شرع تھا۔ ف تو یہاں حق شرع بیع توڑنے کو مقتضی ہے اور حق بندہ اس کے پورے ہونے کو مقتضی ہے۔ م۔ حالانکہ حق بندہ مقدم ہوتا ہے کیونکہ بندہ محتاج ہوتا ہے۔ ف اور اللہ تعالیٰ اغنی حمید ہے۔ م۔ اور اس دلیل سے کہ بیع اوّل اپنی ذات سے مشروع ہے وصف سے مشروع نہیں ہے اور بیع دوم اپنی ذات واپنے وصف دونوں سے مشروع ہے تو اُس کے معارض خالی وصف[له] نہ ہو گا۔

ف یعنی بیع صحیح دوم کے معارض بیع اوّل فاسد نہ ہو گی۔ م۔ اور اس دلیل سے کہ بیع دوم کا وجود خود بائع اوّل کے مسلط کرنے سے ہوا ہے یعنی وہ نہیں ٹوٹ سکتی بخلاف تصرف مشتری کے جو دار مشفوعہ میں کیا ہو کر وہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ دونوں میں ہر ایک بندہ کا حق ہے اور مشروع ہونے میں دونوں برابر ہیں اور شفیع کے مسلط کرنے سے یہ تصرف پیدا نہیں ہوا ہے۔ ف یعنی اگر کسی نے ایک گھر خریدا جس کا کوئی شفیع ہے جس نے شفعہ طلب کیا مگر مشتری نے بعد خرید کے اُس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا تو شفیع کو حق دلایا جائے گا اور مشتری کا تصرف ٹوٹ جائے گا کیونکہ اگر یہاں دوسرے مشتری کا حق متعلق ہوا تو شفیع کا حق بھی متعلق ہے اور

له : قولہ وصف ظاہر یہ تھا کہ خالی اصل معارض نہ ہو گی کیونکہ بیع اوّل صرف اصل میں مشروع تو مراد یہ کہ بیع دوم جو اصل و وصف دونوں میں مشروع ہوا اسکے معارض بیع اوّل نہ ہو گی جو صرف اصل میں مشروع ہے۔ فافہم ۱۲ م

ان میں سے کوئی حق اللہ عزوجل نہیں ہے بلکہ دونوں دو بندوں کے حق میں ہیں تو کوئی مقدم نہ ہوگا بلکہ حق شفیع خود مقدم تھا وہی مقدم رہا اور جیسے شفیع کا شفعہ میں لینا مشروع ہے اور اس سے مشتری کی بیع کچھ زائد نہیں ہے بلکہ مشروع ہونے میں دونوں برابر ہیں تو اس لحاظ سے بھی مشتری کی بیع کو ترجیح نہ ہوگی بلکہ توڑدی جائے گی اور یہ وجہ بھی نہیں ہے کہ شفیع کے مسلط کرنے سے مشتری نے فروخت کیا ہو تو بھی مشتری کا تصرف توڑا جائے گا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر شفیع نے مشتری سے کہا کہ تو فروخت کردے تو مشتری کی بیع نافذ ہوجائے گی اور حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔

قال ومن اشتری عبدا بخمر او خنزیر فقبضه فاعتقه او باعه او وهبه وسلمه فهو جائز وعلیه القیمة لما ذکرنا انه ملکه بالقبض فینفذ تصرفاته وبالاعتاق قد هلك فتلزمه القیمة وبالبیع والهبة انقطع الاسترداد علی مامر والکتابة والرهن نظیر البیع لانهما لازمان الا انه یعود حق الاسترداد بعجز المکاتب وفك الرهن لزوال المانع - اگر ایک شخص نے ایک غلام بعوض شراب یا بعوض سور کے خریدا پھر غلام پر قبضہ کرکے اُس کو آزاد یا فروخت کیا یا ہبہ کرکے سپرد کردیا تو یہ تصرف جائز ہے اور مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ف یعنی بیع مذکور تو باطل تھی کیونکہ شراب یا سور کسی مسلمان کے حق میں مال نہیں ہیں - مگر تصرف جائز ہوگیا - م - بدلیل مذکورۂ بالا کہ قبضہ سے مشتری اُس کا مالک ہوگیا تو اس کے تصرفات نافذ ہوں گے۔ ف اور واپسی کا حق بھی نہ رہا - م - اور آزاد کرنے کی وجہ سے غلام کا مملوک ہونا تلف ہوگیا تو مشتری پر قیمت واجب ہوئی اور بیع کرنے یا ہبہ مقبوضہ کرنے سے واپسی کا حق منقطع ہوگیا کیونکہ اُس سے بندہ کا حق متعلق ہوگیا چنانچہ اوپر گذرا۔ ف اگر مشتری نے غلام کو مکاتب یا مرہون کردیا تو شیخ مصنف نے فرمایا - م - اور مکاتب و مرہون کرنا نظیر بیع ہے کیونکہ کتابت و رہن دونوں لازمی ہوتے ہیں لیکن اتنی بات ہے کہ مکاتب کے عاجز ہوکر رقیق ہو جانے پر اور مرہون کو فک رہن کرنے پر واپسی کا حق عود کرے گا کیونکہ مانع جاتا رہا ف یعنی جو بندہ مرتہن یا غلام مکاتب کا حق متعلق ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے تو شرعی حق مے عود کیا کہ اس بیع فاسد کو رد کردو - م - وهذا بخلاف الاجارة لانها تفسخ بالاعذار ودفع الفساد عذر ولانها تنعقد شیئا فشیئا فیکون الرد امتناعا - اور یہ حکم برخلاف اجارہ ہے یعنی ان تصرفات مذکورہ سے حق واپسی منقطع ہونا جو مذکور ہوا بخلاف اجارہ ہے کہ اُس میں یہ حق منقطع نہیں ہوتا ایک تو اس لیے کہ عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاتا ہے اور بیع کا فساد دور کرنا بھی ایک عذر ہے لہذا اس سے اجارہ فسخ ہو جائے گا اور دوم اس لیے کہ اجارہ تھوڑا تھوڑا کرکے منعقد ہوتا ہے تو واپس کرنا امتناع ہوا - ف یعنی اجارہ کا عقد کسی چیز کے منافع حاصل کرنے پر ہوتا ہے اور یہ منافع مجموعہ بالفعل موجود نہیں ہیں بلکہ وقتاً وقتاً پیدا ہوتے جاتے ہیں تو انہیں کے موافق اجارہ بھی وقتاً فوقتاً منعقد ہوتا جاتا ہے تو جس وقت اس چیز کو واپس کرنا چاہیئے تو آئندہ پیدا ہونے والے منافع سے امتناع ہے یعنی ان کو اجارہ دینے

سے باز رہا اور یہ اُس کو ابتداء سے اختیار ہے تو ہر وقت واپس کرنا ممکن ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر بیع فاسد پر غلام یا کوئی چیز خرید کر قبضہ کرکے اجارہ پر دیدے تو اجارہ توڑ کر واپس کرنا واجب ہے۔ م۔ ع۔ قال ولیس للبائع فی البیع الفاسد ان یاخذ المبیع حتی یرد الثمن لان المبیع مقابل بہ فیصیر محبوسا بہ کالرھن وان مات البائع فالمشتری احق بہ حتی یستوفی الثمن لانہ یقدم علیہ فی حیاتہ فکذا علی ورثتہ وغرمائہ بعد وفاتہ کالمرتھن۔ اور بیع فاسد میں بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ مبیع کو لے یہاں تک ثمن واپس کرے یعنی قیمت واپس کرنے کے بعد مبیع لے سکتا ہے کیونکہ مبیع اسی کے مقابل ہے تو اسی کے عوض محبوس رہے گی جیسے رہن بعوض قرضہ کے محبوس رہتا ہے۔ اور اگر بائع مر گیا تو مشتری اس مبیع کا زیادہ حق دار ہے یہاں تک کہ اپنا پورا ثمن حاصل کرلے کیونکہ بائع پر بائع کی زندگی میں وہ اس کا زیادہ حق دار تھا تو اس طرح بائع کی موت کے بعد بائع کے وارثوں و قرض خواہوں پر اس مال مبیعہ کے بابت مقدم ہوگا جیسے مرتہن ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر راہن مر گیا اور مرہون اُس کا ترکہ رہا تو راھن کے وارثوں و قرض خواہوں سے مرتہن اس مال مرہون میں سب پر مقدم ہے حتی کہ اس مرہون کے ثمن سے پہلے مرتہن اپنا پورا قرضہ وصول کرلے گا پھر جو کچھ بچے وہ راہن کے قرض خواہوں و وارثوں کا ہے ایسی ہی بیع فاسد کی مبیع میں مشتری مقدم ہے کہ اُس کے ثمن سے پہلے مشتری کے دام پورے دیئے جاویں پھر اگر کچھ بچے تو قرض خواہوں یا وارثوں کا حق ہے اور یہ اس وقت ہے کہ مشتری نے جو ثمن دیا تھا وہ بعینہ قائم نہیں ہے۔ م۔ ثم ان کانت دراھم الثمن قائمۃ یاخذھا بعینھا لانھا تتعین فی البیع الفاسد وھو الاصح لانہ بمنزلۃ الغصب وان کانت مستھلکۃ اخذ مثلھا لما بینا۔ پھر اگر ثمن کے درہم بعینہ قائم ہوں تو انہیں کو لیوے کیونکہ بیع فاسد میں یہ درہم متعین ہو جاتے ہیں۔ اور یہی قول اصح ہے کیونکہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے یعنی یہ دام بمنزلہ مغصوب کے ہیں۔ اور اگر ثمن کے درہم تلف کیے گئے ہوں تو اُن کی مثل لیوے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ وہ بمنزلہ غصب کے ہے۔

ف۔ یعنی درہم و دینار اگرچہ عقود صحیحہ میں معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں بلکہ ذمہ واجب ہوتے ہیں لیکن اگر کسی کا روپیہ غصب کر لیا تو یہی روپیہ واپس کرنا متعین ہے اور اگر اس کے واپس کرنے سے مجبوری ہو مثلاً تلف ہو گیا ہو یا خود کسی خرچ میں تلف کر دیا ہو تو اُس کی مثل واپس کرے اسی طرح بیع فاسد میں جیسے مشتری کا قبضہ مبیع پر بطور غصب ہے اسی طرح بائع کا قبضہ ثمن پر بمنزلہ غصب ہے کیونکہ اس کا بھی واپس کرنا واجب ہے پس یہ ثمن بھی متعین ہو گیا حتی کہ بعینہ واپس کرے اور اگر معذوری ہو تو اُس کی مثل واپس کرے۔ م۔ قال ومن باع دارا بیعا فاسدا فبناھا المشتری فعلیہ قیمتھا عند ابی حنیفۃ رح رواہ یعقوب عنہ فی الجامع الصغیر ثم شک بعد ذلک فی الروایۃ۔ اور جس نے کوئی احاطہ بطور بیع فاسد کے فروخت کیا پھر مشتری نے اُس کی عمارت بنائی تو مشتری پر احاطہ کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے جس کو یعقوب نے یعنی ابو یوسفؒ

نے جامع صغیر میں روایت کیا پھر اس کے بعد اپنی روایت کرنے میں شک کیا۔ ف یعنی میں نے اس کو امام رح سے سنا ہے یا نہیں ولیکن امام رح کا مذہب یہی ہے کہ بائع اس کو واپس نہیں لے سکتا۔ بلکہ مشتری پر اس کی قیمت واجب ہے۔ وقالا ینقض البناء وترد الدار والغرس علی ھذا الاختلاف۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عمارت توڑ کر وہ زمین بائع کو واپس دی جائے گی اور پودے لگانے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی اگر بیع فاسد پر زمین خرید کر مشتری نے اس میں پودے لگائے تو امام رح کے نزدیک بائع کو زمین نہیں مل سکتی بلکہ زمین کی قیمت پاوے گا کیونکہ اس نے مشتری کو مسلط کر دیا جس نے ایسا کام کیا جو ہمیشہ رہتا ہے تو اپنا حق واپسی ساقط کیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پودے اکھاڑ کر زمین واپس کی جاوے اس واسطے کہ اگر مشتری نے ایسی زمین خریدی جس میں دوسرے کا حق شفعہ ہے اور مشتری نے اس میں عمارت یا پودے لگائے تو حق شفیع ساقط نہیں ہوتا تو حق بائع بدرجہ اولی ساقط نہ ہوگا، چنانچہ شیخ مصنف نے توضیح فرمائی۔ م۔ لھما ان حق الشفیع اضعف من حق البائع حتی یحتاج فیہ الی القضاء ویبطل بالتاخیر بخلاف حق البائع ثم اضعف الحقین لا یبطل بالبناء فاقواھما اولی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق بہ نسبت بائع کے کمزور ہے حتی کہ شفیع کو اپنا حق لینے میں حکم قاضی کی ضرورت ہوتی ہے اور حق مانگنے میں تاخیر کرنے سے باطل ہو جاتا ہے بخلاف حق بائع کے کہ وہ تاخیر سے نہیں مٹتا اور اس میں حکم قاضی کی ضرورت ہے پھر جب مشتری کی عمارت بنا لینے سے شفیع کا کمزور حق نہیں مٹتا ہے تو بائع کا قوی حق اولی نہیں مٹے گا۔ ف بلکہ بائع واپس لے گا۔ ولہ ان البناء والغرس مما یقصد بہ الدوام وقد حصل بتسلیط من جھۃ البائع فینقطع حق الاسترداد کالبیع بخلاف حق الشفیع لانہ لم یوجد منہ التسلیط ولھذا لا یبطل بھبۃ المشتری وبیعہ فکذا ببنائہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عمارت اور پودے ایسی چیز ہیں جو دوامی قصد سے رکھے جاتے ہیں۔ اور عمارت ہو یا پودے ہوں ہر ایک بیع کی طرف مسلط کرنے پر موجود ہوئے تو بائع کا حق واپسی منقطع ہو گیا جیسے مشتری کے فروخت کر دینے میں ہو جاتا ہے یعنی بائع نے خود اپنا حق ساقط کرایا بخلاف حق شفع کے کیونکہ شفیع کی طرف سے کچھ مسلط کرنا نہیں پایا گیا لہذا مشتری کے مبیع بیچنے یا ہبہ کرنے سے شفیع کا حق ساقط نہیں ہوتا یونہی مشتری کی عمارت بنانے سے بھی ساقط نہ ہوگا۔ وشک یعقوب فی حفظہ الروایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقد نص محمد علی الاختلاف فی کتاب الشفعۃ فان حق الشفعۃ مبنی علی انقطاع حق البائع بالبناء وثبوتہ علی الاختلاف۔ اور یعقوب رحمہ اللہ نے صرف امام ابو حنیفہؒ سے اپنی روایت کرنے میں شک کیا ہے حالانکہ امام محمد نے کتاب الشفعہ میں اختلاف امام وصاحبین کے تصریح کر دی چنانچہ حق شفعہ اس پر مبنی ہے کہ مشتری کے عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع نہیں ہوا یا نہیں اور ثبوت حق شفعہ میں اختلاف ہے۔ ف پس امام کے نزدیک مشتری کے عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع ہوگیا اور صاحبین کے نزدیک منقطع نہیں ہوگا کیونکہ اگر بائع نے مشتری کو عمارت بنانے پر مسلط کر کے اپنا حق منقطع کیا تو ولیکن صحیح یہ کہ منقطع ہو جائے

شفیع نے اُس کو مسلّط نہیں کیا پس شفیع کا حق باقی ہے اور صاحبین کے نزدیک حق شفیع مطلقاً باقی ہے تو اُس سے اقوی حق بائع بھی باقی ہے۔ اور واضح ہو کہ شارحین نے اس عبارت کی توجیہ میں تردد کیا اور اظہر یہ ہے کہ بجائے حق الشفعہ کے حق الاسترداد تھا جو سہو کاتب سے بدل گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ومن اشتری جاریۃ بیعا فاسدا وتقابضا فباعها وربح فیها تصدق بالربح ویطیب للبائع ما ربح فی الثمن والفرق ان الجاریۃ مما یتعین فیتعلق العقد بها فیتمکن الخبث فی الربح والدراهم والدنانیر لا تتعینان فی العقود فلم یتعلق العقد الثانی بعینها فلم یتمکن الخبث فلا یجب التصدق ۔ اور جس شخص نے بیع فاسد پر ایک باندی خریدی اور دونوں نے باہم قبضہ کر لیا یعنی بائع نے ثمن پر اور مشتری نے باندی پر قبضہ کیا پھر باندی کو فروخت کر کے اُس میں نفع اُٹھایا تو نفع کو صدقہ کر دے اور بائع اول نے ثمن میں جو کچھ نفع اُٹھایا ہو وہ اس کو حلال ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے جو متعین ہے تو عقد اُس کی ذات سے متعلق ہوگا پس نفع میں نجاست حرمت بیٹھ جاوے گی۔ اور درہم و دینار ایسی چیز ہیں کہ عقود میں متعین نہیں ہوتے ہیں تو بیع دوم میں ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگی تو حرمت اُس میں نہیں بیٹھے گی پس صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ ف اگر کہا جاوے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے حتّٰی کہ ثمن کے درہموں کو بعینہٖ واپس کرنا واجب ہے تو یہ درہم بھی متعین ہوئے جواب یہ ہے کہ یہ اُسی وقت تک ہے کہ واپسی کا حق باقی ہو اور یہاں بوجہ بیع کے واپسی کا حق منقطع ہو چکا۔ م۔ اور واضح ہو کہ جیسے حقیقی حرمت ممنوع ہے اسی طرح حرمت کا شبہ بھی ممنوع ہے۔

وهٰذا فی الخبث الذی سببه فساد الملك اما الخبث لعدم الملك عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ یشتمل النوعین لتعلق العقد فیما یتعین حقیقة وفیما لا یتعین شبهة من حیث انه یتعلق به سلامة المبیع او تقدیر الثمن وعند فساد الملك ینقلب الحقیقة شبهة والشبهة تنزل الی شبهة الشبهة والشبهة هی المعتبرة دون النازل عنها ۔ اور یہ فرق متعین و غیر متعین کا ایسی نجاست حرمت میں ہے جس کا سبب فساد ملک ہو، رہی وہ نجاست جو بسبب عدم ملک کے ہو تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک دونوں قسموں کو شامل ہے خواہ متعین ہو یا غیر متعین ہو کیونکہ عقد دوم کا تعلق متعین میں از راہ حقیقت ہوگا اور غیر متعین میں بطور شبہ کے اس راہ سے ہوگا کہ غیر متعین ہی کے ساتھ مبیع کی سلامتی اور ثمن کا اندازہ مقدار متعلق ہے اور فساد ملک کے وقت حقیقت بدل کر شبہ ہو جاتی ہے اور شبہ گھٹ کر شبہ کا شبہ ہو جاتا ہے حالانکہ معتبر صرف شبہ ہے اور جو شبہ سے نیچا ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ ف یعنی جب بیع فاسد سے مل کر فاسد ہو تو اُس میں جو عوض متعین ہے جیسے باندی تو اُس میں حرمت کا شبہ ہے کیونکہ فی الجملہ ملکیت موجود ہے اور جو عوض غیر متعین ہو مثل ثمن کے تو اس کے شبہ نجاست میں بھی شبہ ہے۔ اور اگر ملکیت ندارد ہو جیسے کسی کی باندی غصب کر لے یا کسی کے درہم غصب کر لیے تو دونوں سے نفع اُٹھانے میں حرمت قائم ہے خواہ مال متعین ہو یا غیر متعین ہو کیونکہ جو متعین ہے اُس میں حقیقی حرمت موجود ہے مثلاً باندی

غصب کر کے فروخت کی اور مالک کو باندی کا تاوان دیا لیکن تاوان بہ نسبت ثمن کے کم ہے تو نفع اٹھایا مگر یہ نفع حقیقی حرام ہے کیونکہ ملک بالکل نہیں تھی اور اگر درہموں سے جو متعین نہیں ہوتے ہیں کچھ نفع اٹھایا تو بھی شبہ حرام ہے کیونکہ انہیں غصب کے درموں سے مبیع کا حاصل ہونا یا ثمن کا اندازہ متعلق ہے مثلاً انہیں غصب کے درموں کی طرف اشارہ کیا اگرچہ یہ درم ادا نہ کیے ہوں تو بھی ملک نہ ہونے سے ان کے ساتھ اندازہ کرنے میں شبہ حرمت ہے اور شبہ حرمت بھی حرام ہے بخلاف اس کے اگر کچھ ملک ہوتو اُن سے اندازہ کرنے میں شبہ نجاست کا شبہ ہے اور یہ معتبر نہیں۔

قال وكذا اذا ادعى على آخر مالا فقضاه اياه ثم تصادقا انه لم يكن عليه شئ وقد ربح المدعى في الدراهم يطيب له الربح لان الخبث لفساد الملك ههنا لان الدين وجب بالتسمية ثم استحق بالتصادق وبدل المستحق مملوك فلا يعمل فيما لا يتعين۔

اسی طرح اگر ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعاعلیہ نے مدعی کو ادا کر دیا پھر دونوں نے باہم سچائی کے ساتھ کہا کہ مدعاعلیہ پر کچھ مال نہ تھا حالانکہ مدعی نے ان درموں میں نفع اُٹھایا تو اُس کو نفع حلال ہے اس واسطے کہ یہاں نجاست بوجہ فساد ملک کے ہے کیونکہ قرضہ بوجہ دعویٰ مدعی کے واجب ہوا پھر باہمی تصدیق سے یہ قرضہ مستحق ہو گیا یعنے مدعاعلیہ کا استحقاق ثابت ہو گیا اور اس قرضہ مستحقہ کا بدل یعنے درہم مذکورہ مال مملوک ہیں تو نجاست کا اثر ان درموں میں نہ ہوگا جو متعین نہیں ہوتے ہیں۔

فصل فیما یکرہ

یہ فصل ایسے بیوع کے بیان میں ہے جو مکروہ ہیں

قال ونهى رسول الله عليه وآله وسلم عن النجش وهو ان يزيد في الثمن ولا يريد الشراء ليرغب غيره قال عليه السلام لا تناجشوا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے منع فرمایا۔ رواہ البخاری۔ اور نجش یہ ہے کہ دام بڑھاوے حالانکہ خود خریدنا نہیں چاہتا ہے تاکہ لوگوں کو اس دھوکے سے ابھارے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ آپس نجش مت کرو۔ ف رواہ البخاری و مسلم ف۔ اور یہ بالاتفاق علماء کے نزدیک مکروہ ہے اور ظاہر اکمروہ سے مراد حرام ہے۔ قال وعن السوم على سوم غيره قال عليه السلام لا يستام الرجل على سوم اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کے چکانے پر بھاؤ کرنے سے منع کیا۔ چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ آدمی اپنے بھائی کے چکانے پر بھاؤ نہ کرے اور اپنے بھائی کی منگنی پر منگنی نہ کرے ف رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہ ممانعت اُس وقت ہے کہ بائع و مشتری راضی ہو گئے ہوں اور ابھی ایجاب قبول نہ کیا ہو جیسے عورت و مرد راضی ہو گئے ہوں مگر ابھی نکاح نہ باندھا تو دوسرے کو چکانا یا منگنی کرنا

مکروہ ہے اور اگر ابھی راضی نہ ہوئے ہوں تو مکروہ نہیں ہے اور یہاں صورت اول مراد ہے کہ دوسرے نے جو چیز چکائی اُس میں خود بھاؤ کرکے کا دخل نہ دے اس لیے کہ حدیث میں یہ امر ممنوع ہے۔ وهذا اذا تراضی المتعاقدان علی مبلغ ثمن فی المساومة اما اذا لم یرکن احدهما الی الآخر فهو بیع من یزید ولا باس به علی ما نذکره وما ذکرناه محمل النهی فی النکاح ایضا۔ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں دوسرے کے دل کو وحشت دلانا اور ضرر پہونچانا ہوتا ہے اور یہ کراہت اس وقت ہے کہ دونوں عقد کرنے والے چکانے والے میں کسی قدر ثمن پر راضی ہو جائیں اور اگر دونوں میں سے کوئی دوسرے کی جانب جھکا نہ ہو تو یہ ایسی بیع ہے کہ کون اس پر بڑھ جاتا ہے اور اس کا مضائقہ نہیں ہے جیساکہ ہم آئندہ ذکر کریں گے اور نکاح میں بھی حدیث کا محمل یہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف یعنی عورت و مرد کی رضامندی کے بعد منگنی مکروہ ہے اور اس سے پہلے مکروہ نہیں ہے۔ قال وعن تلقی الجلب وهذا اذا کان یضر باهل البلد فان کان لا یضر فلا باس به - الا اذا لبس السعر علی الواردین فحینئذ یکره لما فیه من الغرر والضرر - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقی جلب سے منع فرمایا۔ رواہ البخاری۔

ف اور تلقی جلب کی یہ صورت ہے کہ اہل شہر میں سے کسی کو خبر پہنچی کہ باہر سے مال کی کھیپ آئی ہے وہ کچھ دور جاکر پہلے سے اُس نے ملا اور مثلاً تمام اناج اُن سے خرید کر شہر میں لایا اور جس بھاؤ سے چاہا فروخت کیا اور یہ مکروہ ہے۔ ع۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ ایسا کرنے سے اہل شہر کو ضرر پہونچے مثلاً قحط کی وجہ سے اناج کی آمد کم ہوا اور اگر اہل شہر کو ضرر نہ پہونچے تو کچھ مضائقہ نہیں لیکن اگر بڑھ کر آنے والوں پر بھاؤ چھپا دیا تو ایسی صورت میں مکروہ ہو جائے گا کیونکہ اس میں دھوکا اور ضرر ہے۔ قال وعن بیع الحاضر للبادی فقد قال لا یبیع الحاضر للبادی وهذا اذا کان اهل البلدة فی قحط وعوز وهو یبیع من اهل البدو طمعاً فی الثمن العالی لما فیه من الاضرار بهم اما اذا لم یکن کذلک لا باس به لانعدام الضرر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیہاتی کے لیے شہری کے بیچنے سے منع فرمایا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شہری واسطے دیہاتی کے فروخت نہ کرے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اہل شہر قحط و محتاجی میں ہوں اور شہری آدمی دیہاتی سے اس طمع سے فروخت کرتا ہے کہ اُس کو گراں قیمت حاصل ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ اہل شہر کے واسطے اس میں ضرر ہے اور اہل شہر کو تنگی نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ضرر نہیں ہے۔ ف مصنف نے حدیث بیع الحاضر للبادی کے یہ معنی لیے کہ شہری آدمی دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے حالانکہ محدثین و شراح کے نزدیک یہ معنی ہیں کہ دیہاتی جو کچھ لایا ہے اُسکی طرف سے شہری وکیل ہوکر نرخ گران پر فروخت کرے تو اس میں اہل شہر کو ضرر ہے بلکہ دیہاتی اپنی رائے پر ارزاں فروخت کرے، اور یہی صحیح ہے۔ ع م۔ قال والبیع عند اذان الجمعة قال تعالیٰ وذروا البیع۔ ثم فیه اخلال بواجب السعی علی بعض الوجوه

وقد ذکرنا الاذان المعتبر فیہ فی کتاب الصلوۃ - قدوریؒ نے فرمایا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ذروا البیع یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع ترک کرو پھر ایسی بیع میں جمعہ کے واسطے چلنا جو واجب ہے اُس میں بعض صورتوں میں خلل پیدا ہوتا ہے اور جو اذان معتبر ہے ہم اُس کو کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں **ف** یعنی اذان اول بعد زوال کے معتبر ہے اور اُس کو سن کر جمعہ کے واسطے چلنا واجب ہے پس اگر چلتے ہوئے بیع کرتے جائیں تو مضائقہ نہیں اور اگر بیٹھیں تو جمعہ کی طرف جانے میں خلل ہو گا پس اس وجہ سے مکروہ ہے لیکن اگر کشتی میں بیٹھے ہوں جو جامع مسجد کی جانب رواں ہے تو بھی بیع کی گفتگو میں مضائقہ نہیں، لہٰذا مصنف نے کہا کہ سعی میں بعض صورتوں میں خلل ہے۔ م۔ وکل ذلك یکرہ لما ذکرنا ۔ اور یہ سب بیوع مکروہ ہیں بوجہ اُس دلیل کے جو ہم ذکر چکے۔ **ف** یعنی شروع فصل سے یہاں تک جو بیوع بیان ہوئیں اُن کے مکروہ ہونے کے وجوہ بھی مذکور ہوئے ہیں یعنے بیع سے خارج ایسے وجوہ ہیں جو اپنی مجاورت سے اس بیع کو مکروہ کرتے ہیں اگرچہ بیع کی ذات اور شرائط میں خرابی نہیں ہے اور مبیع وثمن موافق شرع ہیں مگر دوسرے کے دل کو تکلیف ہوتی یا ضرر ہے اگرچہ بائع ومشتری کو کچھ ضرر یا تکلیف نہیں ہے لہٰذا فرمایا۔

ولا یفسد بہ البیع لان الفساد فی معنی خارج زائد لا فی صلب العقد ولا فی شرائط الصحۃ ۔ اور کراہت کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہو گی کیونکہ کراہت ایک ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو خارج سے زائد ہیں۔ یعنے صلب عقد میں نہیں ہیں اور نہ شرائط صحت میں ہیں۔ **ف** خلاصہ یہ کہ صلب عقد کے دونوں عوض بروجہ شرعی ہیں اور صحت کے شرائط بھی موجود ہیں تو بیع صحیح ہو جائے گی فاسد نہ ہوگی مگر ایک خارجی معنے یہاں ایسے ہیں جس سے بیع میں کراہت پیدا ہوتی ہے پس اگر کسی نے ایسی بیع کی تو بیع صحیح ہو جائے گی لیکن ممانعت کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہو گا۔ اور واضح ہو کہ من یزید کے یہ معنی ہیں کہ کون زیادہ دیتا ہے - قال ولا باس ببیع من یزید وتفسیرہ ما ذکرنا وقد صح ان النبی علیہ السلام باع قدحا وحلسا ببیع من یزید ولانہ بیع الفقراء والحاجۃ ماسۃ الیہ ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ ایسی بیع میں مضائقہ نہیں کہ کون زیادہ دیتا ہے اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم پہلے ذکر چکے اور یہ روایت صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قدح اور ایک موٹی کملی جو ایک قرضدار کی تھیں بیع من یزید کے طور پر فروخت کیں۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ - اور اس دلیل سے کہ ایسی بیع فقیروں کی بیع ہے اور اس کی جانب ضرورت داعی ہے۔ **ف** تو جائز ہے۔ نوع منہ قال - ایک قسم بیع مکروہ میں سے یہ بیان فرمائی کہ من ملك مملوکین صغیرین احدھما ذو رحم محرم من الآخر لم یفرق بینھما - جو شخص ایسی دو مملوک صغیر کا مالک ہوا کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا ذو رحم محرم ہے یعنی ایسا قرابتی ناتا ہے کہ جس سے جدا کر کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے یعنی اگرچہ بیع جائز ہو لیکن گناہ سے مکروہ ہے - وکذلك ان کان احدھما کبیرا - اور اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک بالغ ہو تو بھی جدا کرنا جائز نہیں ہے - والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من فرق بین والدۃ وولدھا

فرق اللہ بینہ وبین احبتہ یوم القیامۃ۔ اور اصل اس مسئلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس نے ماں و اُس کے بچہ کے درمیان جُدائی کی تو اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے درمیان اس کے احبہ کے درمیان جُدائی کرے گا ف یا بطور بد دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی احبہ سے اس کو جُدا کرے۔ رواہ الترمذی والحاکم واحمد وغیرہم۔

ووھب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلیؓ غلامین اخوین صغیرین ثم قال لہ مافعل الغلامان فقال بعت احدھما فقال علیہ السلام ادرک ادرک ویروی اردد اردد ولان الصغیر یستانس بالصغیر والکبیر یتعاھدہ فکان فی بیع احدھما قطع الاستیناس والمنع من التعاھد وفیہ ترک الرحمۃ علی الصغار وقد اوعد علیہ ثم المنع معلول بالقرابۃ المحرمۃ للنکاح حتی لا یدخل فیہ محرم غیر قریب ولا قریب غیر محرم ولا یدخل فیہ الزوجان حتی جاز التفریق بینھما لان النص ورد بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد ہ ولا بد من اجتماعھا فی ملکہ لما ذکرنا حتی لو کان احد الصغیرین لہ والاٰخر لغیرہ لا باس ببیع واحد منھما ولو کان التفریق بحق مستحق لا باس بہ کدفع احدھما بالجنایۃ وبیعہ بالدین وردہ بالعیب لان المنظور الیہ دفع الضرر عن غیرہ لا الاضرار بہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دو غلام صغیر جو باہم بھائی تھے عطا فرمائے پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے دریافت فرمایا کہ دونوں چھوکرے کیا ہوئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عرض کیا کہ میں نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اُس تک پہنچ اُس تک پہنچ۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ اُس کو پھیر اُس کو پھیر لے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ والدارقطنی والحاکم واحمد والبزار۔ اور حدیث کو ابن خزیمہ وابن حبان وطبرانی وصاحب تنقیح نے صحیح کہا۔ ت ف ع۔ اور اس دلیل سے کہ صغیر کو دوسرے صغیر یا بالغ سے اُنس ہو گا اور بالغ اُس کی پرداخت کرے گا تو دونوں میں سے ایک کو فروخت کر ڈالنے میں استیناس دور کرنا اور پرداخت کو روکنا لازم آتا ہے اور اس میں بچوں پر ترحم چھوڑنا لازم ہے حالانکہ ایسا کرنے والے کو حدیث میں وعید[1] کی گئی ہے پھر جدائی سے ممانعت میں یہ سبب بیان کیا گیا کہ دونوں میں ایسی قرابت ہو جو نکاح کو دائمی حرام کرنے والی ہو تو اس حکم میں ایسا محرم داخل نہ ہو گا جس کو قرابت نہیں ہے۔ (جیسے باپ کی زوجہ و برعکس یعنی ماں کا شوہر دوم) اور ایسا قرابتی داخل نہ ہو گا جو محرم نہیں ہے (جیسے چچا و پھوپھی کی اولاد) اور اس حکم میں شوہر و زوجہ داخل ہوں گے حتی کہ شوہر و زوجہ کے درمیان تفریق کرنا جائز ہے یعنی ہر ایک کو علیحدہ مشتری کے ہاتھ بیچنا جائز ہے کیونکہ حدیث مذکور برخلاف قیاس وارد ہوئی ہے تو جہاں تک وارد ہوئی ہے وہیں رکھی جائے گی یعنی قرابت تک یہ حکم رہے گا۔ پھر واضح ہو کہ دونوں مملوک کا اُس کی ملک میں مجتمع ہونا ضرور ہے کیونکہ نص مذکور اس میں وارد ہے۔ حتی کہ اگر دونوں صغیر میں سے ایک اُس کی ملک ہو اور دوسرا کسی غیر کی ملک ہو تو دونوں میں سے ایک کو بیچنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر کسی حق واجبی کی وجہ سے دونوں کو جُدا کرنا لازم آوے تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک کو بوجہ جرم کے دینا یعنے دونوں

[1] قولہ وعید کسی کے حق میں ایسا وعدہ دینا جس سے اُس کو عذاب یا سزا کا خوف ہو۔ ۱۲ م

میں سے ایک نے ایسا جرم کیا کہ شرعاً اس کو (مثلاً کسی کا غلام قتل کیا) دے دینا لازم آیا تو تفریق جائز ہے اور جیسے قرضہ کی وجہ سے بیچنا۔ (مثلاً بالغ نے تجارت کی اجازت میں اپنے اوپر قرضہ کر لیا حتی کہ قرضخواہوں کے مطالبہ پر قاضی نے اس کے فروخت کا حکم کیا۔) تو صغیر سے تفریق میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جیسے دونوں کو علیحدہ خریدنے میں ایک میں عیب نکلا جس کی وجہ سے واپس کیا تو مضائقہ نہیں ہے کیونکہ تفریق کرنے والے کو منظور یہ کہ دوسرے سے ضرر دور کرے۔ نہ آنکہ صغیر کو ضرر پہنچائے۔

ف خلاصہ یہ کہ غیر کا ضرر دفع کرنا شرعاً واجب ہوا تو اس کو دفع کرے اگرچہ اس کی ضمن میں صغیر کو ضرر ہوا مگر اس نے صغیر کو ضرر دینے کا قصد نہیں کیا۔ ع۔ بالجملہ باوجود ایجاب وقبول ومبیع وثمن وشرائط صحت موجود ہونے کے یہاں صغیرین میں تفریق ایک امر خارج کی وجہ سے نہیں جائز ہے اور وہ صغیر کا اضرار ہے۔ م۔ قال فان فرق کرہ لہ ذلک وجاز العقد۔ قدوری نے کہا کہ پھر اگر کسی نے ایسے دو صغیر میں جن میں قرابت محرمہ موجود ہے بدون حق واجبی کے تفریق کر دی تو یہ فعل اس شخص کے حق میں مکروہ ہے اور عقد جائز ہو جائے گا۔ ف خواہ تفریق کرنا بطور بیع ہو یا بطور ہبہ یا صدقہ یا بٹوارہ۔ ع۔ اور اگر ایک صغیر و ایک بالغ ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ لا یجوز فی قرابۃ الولاد۔ اور ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ جن میں ولادت کی قرابت محرمہ ہو ان میں تفریق سے عقد جائز نہیں ہے۔ ف مثلاً ماں و بچہ میں یا باپ و بیٹے میں یہی اصح قول شافعی ہے۔ ویجوز فی غیرھا۔ اور قرابت ولادت کے سوائے میں جائز ہے۔ ف مثلاً دونوں بھائی ہوں۔ وعنہ انہ لا یجوز فی جمیع ذلک۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ ان سب صورتوں میں تفریق کا عقد نہیں جائز ہے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کے جو ہم نے روایت کی۔ ف کہ اس میں پھیر لینے کے واسطے مکرر تاکید فرمائی۔ فان الامر بالادراک والرد لا یکون الا فی البیع الفاسد۔ کیونکہ اس تک پہنچنے اور واپس لینے کا حکم کسی میں نہیں ہوتا سوائے بیع فاسد کے ف تو یہ بیع فاسد ہو گی۔ ولھما ان رکن البیع صدر من اھلہ فی محلہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن اپنی اہل سے محل بیع میں صادر ہوا۔ ف کیونکہ بالغ کو بیع کی لیاقت ہے اور ایجاب وقبول صحیح ہے اور محل بیع بھی موجود ہے تو بیع جائز ہوئی۔ وانما الکراھۃ لمعنی مجاور۔ اور کراہت صرف ایک مجاور معنی کی وجہ سے ہے۔ ف اور وہ صغیر پر شفقت ترک ہونا۔ فشابہ کراھۃ الاستیام۔ تو چکانے کی کراہت سے مشابہ ہو گیا۔ ف یعنی جیسے دوسرے مسلمان نے جو چیز چکائی اور بائع کا میلان ہو گیا تو دوسرے کو بھاؤ کرنا مکروہ ہوتا ہے تاکہ مسلمان کا دل نہ دکھے۔ اسی طرح یہاں صغیر کے دل دکھانے و شفقت ترک کرنے سے مکروہ ہے ورنہ بیع بذات خود جائز ہے کوئی وجہ فساد کی موجود نہیں ہے۔ وان کانا کبیرین۔ اور اگر یہ دونوں بالغ ہوں۔ ف یعنی جن میں قرابت محرمہ ہے اگر دونوں بالغ ہوں۔ لانہ لیس فی معنی ما ورد بہ النص۔ کیونکہ یہ اس معنی میں نہیں جس میں نص حدیث وارد ہوئی ہے۔ ف کیونکہ حدیث کا وارد ہونا صغیرین میں ہے اور معلوم ہو چکا کہ یہ نص خلاف

قیاس اپنے محل وارد تک رہے گی تو بالغین کی صورت بمعنے مورد نص نہیں ہے تو موافق قیاس کے بالغوں کی بیع جائز رہی۔ وقد صح انہ علیہ السلام فرق بین ماریۃ وسیرین وکانتا اختین۔ اور یہ روایت صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ وسیرین کے درمیان تفریق کر دی حالانکہ یہ دونوں باندیاں بہن تھیں۔ ف۔ چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاطب ابن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کو اپنے فرمان کے ساتھ مقوقس بادشاہ مصر کے پاس بھیجا اس نے فرمان کو تعظیم سے قبول کیا اور حاطب رضی اللہ عنہ کی اچھی مہمانداری کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حاطب کے ساتھ لباس اور ایک سپید بغلہ مع ساز کے اور دو باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک ابراہیم ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ہوئیں اور دوسری کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہم ابن قیس رضی اللہ عنہ کو ہبہ فرمایا جس سے زکریا بن جہم پیدا ہوا۔ رواہ البیہقی مرسلا۔ اور بزار رحمہ اللہ کی روایت میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے آیا کہ دوسری باندی آپ نے حسان بن ثابت کو ہبہ فرمائی جس سے عبدالرحمن بن حسان پیدا ہوا اور ان دونوں میں توفیق یہ ہے کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے حاطب ابن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی جس میں وارد ہے کہ تین باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ہیں اور دوسری آپ نے جہم بن قیس رضی اللہ عنہ اور تیسری حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کو ہبہ فرمائی۔ رواہ البیہقی۔ اور منجملہ دلائل کے حدیث سلمہ بن الاکواع ہے کہ فزارہ کے جہاد میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے سلمہ کو ایک عورت دی جو اپنی مال کے ساتھ قید ہوئی تھی۔ کما رواہ مسلم۔

باب الاقالہ

یہ باب اقالہ کے بیان میں ہے۔

اقالہ کے معنی عقد بیع کو فسخ کرنا اور وہ بلفظ امر بھی جائز ہے جیسے کہا کہ میرے ساتھ اقالہ کر اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اقالہ کیا تو صحیح ہو گیا یہ ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں صحیح ہے بلکہ دونوں لفظ ماضی ہونا چاہئیے اور فتوی میں یہی مختار ہے۔ الوجیز۔ اور یہی ابو حنیفہ و محمد سے ظاہر الروایۃ ہے القاضی خان۔ حتی کہ اگر ایک نے کہا کہ مجھے بیع پھیر دے یا اقالہ کر دے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے بیع پھیر دی تو ابھی اقالہ نہ ہوا یہاں تک کر وہ کہے کہ میں نے قبول کی اور اسی پر فتوی رہے گا۔ الوجیز۔

الاقالۃ جائزۃ فی البیع بمثل الثمن الاول۔ بیع میں اقالہ بمثل ثمن اول جائز ہے۔ ف۔ اور مثل اس واسطے کہ درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں تو بعینہ درہم اول ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ مثل کافی ہے۔ اور جواز اقالہ میں چاروں فقہاء آئمہ متفق ہیں۔ لقولہ علیہ السلام من اقال نادما بیعتہ اقال اللہ عثراتہ یوم القیمۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی نادم

کو اُس کی بیع کا اقالہ کر دے تو اللہ تعالیٰ اُس کی لغزش کو قیامت میں دور کرے گا۔ ف یا بطور دُعا کے فرمایا کہ دور کرے۔ اس حدیث کو ابوداؤد وابن ماجہ وابن حبان وبیہقی نے روایت کیا جن میں مصنف کے الفاظ کمی بیشی کے ساتھ جمع ہیں اور حدیث صحیح ہے اور اس سے ثابت ہوا کہ اقالہ جائز بلکہ درخواست پر مستحب ہے۔ ولان العقد حقهما فيملكان رفعه لحاجتهما۔ اور اس دلیل سے کہ عقد بیع انہیں دونوں کا حق ہے تو دونوں اس کے دور کرنے پر اختیار رکھتے ہیں تاکہ انکی ضرورت رفع ہو۔ فان شرط اكثر منه او اقل فالشرط باطل ويرد مثل الثمن الاول۔ پھر اگر ثمن اول سے زیادہ کی یا کم کی شرط کی تو شرط باطل ہے اور ثمن اوّل کی مثل بائع واپس کرے۔ والاصل ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما۔ اور اصل یہاں یہ ہے کہ اقالہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں فسخ ہے اور دونوں کے سوائے تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے۔ ف یعنی گویا انہوں نے پہلی بیع فسخ نہیں کی بلکہ یہ دوسری بیع قرار دی لہذا اگر اپنا گھر فروخت کیا اور شفیع نے مشتری کو شفعہ دے دیا پھر دونوں نے اقالہ کیا یعنی بیع فسخ کی لیکن شفیع کے واسطے اب بائع پر شفعہ واجب ہوا تو یہ اسی وجہ سے ہوا کہ شفیع کے حق میں یہ بیع جدید ہے۔ الا ان لا يمكن جعله فسخا فتبطل۔ لیکن اگر اس بیع کو فسخ ٹھہرانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا۔

ف مثلاً مبیعہ باندی تھی جو بعد قبضہ کے بچہ جنی تو بچہ کی منفصل زیادتی شرعاً فسخ کو روکتی ہے تو یہ اقالہ باطل ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہر حال میں اقالہ ہوتا خواہ مبیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو اور خواہ قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ وهذا عند ابي حنيفة رح۔ اور یہ سب ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وعند ابي يوسف رح هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک اقالہ خود بیع ہے لیکن اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ ٹھہرایا جائے گا۔ ف جیسے مال منقول کا قبضہ سے پہلے اقالہ کیا تو بیع نہیں ہوسکتا پس فسخ ٹھہرایا جائے گا۔ الا ان لا يمكن فيبطل۔ لیکن اگر فسخ ٹھہرانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ ف جیسے اسباب کو بعوض دراہم کے فروخت کر کے بعد تلف ہو جانے کے اقالہ کیا یا مال منقول میں قبضہ سے پہلے ثمن اوّل کی جنس سے خلاف ثمن پر اقالہ کیا کیونکہ مال منقول کا قبضہ سے پہلے بیچنا نہیں جائز ہے تو یہ بیع نہیں ہوسکتا اور فسخ بثمن اول ہوتا ہے حالانکہ یہاں دوسرا ثمن بیان کیا پس فسخ بھی نہیں ہوسکتا تو اقالہ باطل ہے۔ وعند محمد رح هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ ہے لیکن اگر اُس کو فسخ ٹھہرانا ممکن نہ ہو تو وہ بیع ٹھہرایا جائے گا جیسے بعد قبضہ کے ثمن اوّل پر اقالہ کیا حالانکہ زیادتی منفصلہ ہو چکی ہے۔ مثلاً مبیع باندی کے بچہ ہو چکا ہے تو اس زیادتی کے باوجود ثمن اول پر فسخ بیع نہیں ہوسکتی یا جیسے قبضہ کے بعد ثمن اوّل کی جنس کے خلاف پر اقالہ کیا تو اقالہ باطل ہے بلکہ بیع ہے۔ الا ان لا يمكن فيبطل۔ لیکن اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا۔ ف جیسے عروض کو بعوض دراہم کے بیچ کر بعد ان کے تلف ہونے کے بعد اقالہ کیا تو اقالہ باطل ہے کیونکہ بیع نہیں ہوسکتا اور عقد اول اپنے حال پر باقی رہے گا۔ اگر

ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ اختلاف ان علماء میں ایسی صورت میں ہے کہ فسخ بلفظ اقالہ ہوا اور اگر بلفظ فسخ یا مبادلہ یا والپسی ہو تو یہ جدید بیع نہیں ٹھہرائی جائے گی اگرچہ بیع قرار دینا ممکن ہو۔ ع۔ ولمحمد ان اللفظ للفسخ والرفع ومنہ یقال اقلنی عثرتی فیوفر علیہ قضیتہ واذا تعذر یحمل علی محتملہ وھو البیع الاتری انہ بیع فی حق الثالث۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے لفظ اقالہ کے معنی لغت میں فسخ اور دور کرنا اسی سے بولتے ہیں کہ میری لغزش کا اقالہ کردے یعنی معاف و دور کردے تو یہی معنی جو مقتضاء لغت ہیں اقالہ کو بھر پور دیئے جائیں گے اور جب یہ معنی متعذر ہوں تو اقالہ اپنے محتمل معنے یعنی بیع پر محمول کیا جائے گا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ثالث کے حق میں اقالہ بمعنے بیع جدید ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس لفظ کے لغوی معنی جہاں تک ممکن ہوں لیے جاویں لیکن اگر اقالہ سے بیع کے معنے لینا ناممکن ہو مثلاً مال منقول میں بیع سے پہلے اقالہ کیا تو فسخ نہیں بلکہ بیع جدید ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے بیع نہیں کرسکتا تو بیع سابق باقی رہے گی۔ م۔ ولابی یوسف رح انہ مبادلۃ المال بالمال بالتراضی وھذا ھو حد البیع ولھذا یبطل بھلاک السلعۃ ویرد بالعیب وتثبت بہ الشفعۃ وھذہ احکام البیع۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ مال کو مال کے عوض برضامندی بدلنے کا نام ہے اور یہی بیع کی تعریف ہے اس وجہ سے مبیع کے تلف ہوجانے پر اقالہ باطل ہوتا ہے اور مبیع بوجہ عیب کے واپس کی جاتی ہے یعنی بعد فسخ کے اگر مبیع میں عیب ہو تو واپس کرسکتا ہے اور اقالہ میں حق شفعہ ثابت ہوتا ہے حالانکہ یہ سب احکام بیع ہیں تو ابتدا سے اقالہ کرنا بمعنے بیع ہے۔ ف۔ لہذا اقالہ دراصل بیع ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ان اللفظ ینبئ عن الفسخ والرفع کما قلنا والاصل اعمال الالفاظ فی مقتضیاتہا الحقیقیۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ فسخ و رفع کی خبر دیتا ہے یعنی لفظ اقالہ سے فسخ کرنا دور کرنا مفہوم ہوتا ہے جیسے امام محمد کی دلیل میں مذکور ہوا اور اصل یہ ہے کہ الفاظ کو ان کے معنی حقیقی میں عمل دلایا جائے۔ ف۔ تو لازم آیا کہ اقالہ کو اپنے لغوی حقیقی معنے پر رکھا جاوے پس اقالہ بمعنے فسخ ہوا۔ ولا یحتمل ابتداء العقد لیحمل علیہ عند تعذرہ۔ اور لفظ اقالہ ابتدائے عقد کو محتمل نہیں ہے تاکہ فسخ متعذر ہونے کے وقت ابتداء عقد پر محمول کیا جاوے۔ ف۔ یعنی جس صورت میں عقد کا فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو بمعنے ابتدائے بیع نہیں ہوسکتا کیونکہ اقالہ عقد بیع کا محتمل نہیں ہے جبکہ اقالہ بمعنے فسخ عقد ہے۔ لانہ ضدہ واللفظ لا یحتمل ضدہ فتعین البطلان۔ اس واسطے کہ عقد بیع تو فسخ بیع کا ضد ہے اور لفظ اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتا تو باطل ہونا متعین ہوگیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق اقالہ ایسا لفظ نہیں ہے جو اضداد میں سے ہو بلکہ فسخ عقد اس کے معنے ہیں تو عقد اس کے معنے نہیں ہوں گے، پس اگر اقالہ ایسی صورت میں کیا گیا کہ عقد فسخ نہیں ہوسکتا تو اقالہ باطل ہے اور مجازاً عقد بیع کے معنی لے کر جائز نہ ہوگا اگر کہا جاوے کہ اقالہ تو بالاتفاق سوائے عاقدین کے تیسرے کے حق میں بیع ہوتا ہے تو اقالہ بیع ہونے کو محتمل ہوا جواب دیا کہ۔ وکونہ بیعا فی حق الثالث امر ضرورۃ

لانہ یثبت بہ مثل حکم البیع وھو الملك ۔ اور اقالہ کا تیسرے کے حق میں بیع ہونا ایک امر ضروری ہے یعنی اسکے معنی سے یہ امر بالضرور پیدا ہوتا ہے کیونکہ اقالہ سے حکم بیع کی مثل یعنی بائع کی ملکیت مبیع پر ثابت ہوتی ہے ۔ لا مقتضی الصیغۃ اذ لا ولایۃ لھما علی غیرھما نہ آنکہ صیغۂ اقالہ کا اثر یہ بیع ہے اس واسطے کہ بائع و مشتری کی ولایت غیر پر نہیں ہے ۔ ف ۔ یعنی بائع و مشتری نے اقالہ کیا تو ان کے فعل سے تیسرے شخص پر اقالہ کا بیع ہونا لازم نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کو کوئی اختیار نہیں ہے کہ غیر شخص کے حق میں کوئی امر ثابت کریں تو لفظ اقالہ بمعنے بیع نہیں ہوا بلکہ اقالہ سے جو بات واقع ہوتی وہ خود مقتضی ہے کہ تیسرا اس کو بیع قرار دے۔

خلاصہ یہ کہ صیغہ اقالہ سے جو بات لازم آئے وہ متعاقدین کے حق میں ہے کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو تیسرے کے حق میں ان کے لفظ سے بیع ثابت نہیں ہوتی بلکہ بمقتضائے حکم ہے ۔ اذا ثبت ھذا القول اذا شرط الاکثر فالاقالۃ علی الثمن الاول لتعذر الفسخ علی الزیادۃ ۔ اور جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب اقالہ میں ثمن اول سے زیادہ شرط کیا تو اقالہ صرف ثمن اول تک واقع ہوگا یعنے زیادتی باطل ہے کیونکہ اقالہ جو بمعنی فسخ ہے اُس کا زیادتی پر واقع ہونا متعذر ہے ۔ اذ رفع مالم یکن ثابتا محال ۔ اس واسطے جو چیز ثابت نہیں تھی اُس کو دُور کرنا محال ہے ۔ ف ۔ یعنی یہ زیادتی پیشتر سے ثمن میں نہیں تھی تو اقالہ بمعنے دور کرنا ثمن اول پر واقع ہوا جو موجود تھا اور زیادتی جب موجود ہی نہ تھی تو اُس کو اُٹھانا محال ہے ۔ فیبطل الشرط لان الاقالۃ لا تبطل بالشروط الفاسدۃ ۔ پس یہ شرط باطل ہو جائے گی کیونکہ اقالہ ایسی چیز ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ۔ ف ۔ بلکہ شرط خود باطل ہو جاتی ہے جیسے نکاح کا حال ہے پس اقالہ میں ثمن اول پر زیادتی کی شرط کرنا شرط باطل ہے ۔ بخلاف البیع لان الزیادۃ یمکن اثباتھا فی العقد فیتحقق الربوا ۔ بخلاف بیع کے کہ بیع کرنے میں ثمن زیادہ کرنا ممکن ہے پس بیاج متحقق ہو جائے گا ۔ ف ۔ یعنی عقد بیع میں اگر شرط کے اس ثمن پر کسی قدر زیادہ لے گا تو یہ ممکن ہے اگرچہ اس شرط کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہے تو یہ بمنزلہ بیاج کے ہے اور ممنوع ہے لیکن ممکن ہے ۔ اما لا یمکن اثباتھا فی الرفع ۔ لیکن زیادتی کا اثبات عقد کے دور کرنے میں یعنے اقالہ میں نہیں ممکن ہے ۔ ف ۔ کیونکہ جو چیز ممکن نہ ہو اُس کو دور کرنا محال ہے ، حالانکہ اقالہ صرف اسی کا نام ہے کہ جو بیع سابق میں موجود تھی اُس کو فسخ دور کردے لہذا اگر ثمن میں سے کچھ دور نہ کرے تو بھی فسخ پورا نہ ہوگا ، لہذا فرمایا ۔ وکذا اذا شرط الاقل لما بیناہ ۔ اور اس طرح اگر اقالہ میں ثمن اول سے کم شرط کیا تو بھی شرط باطل ہے ۔ ف ۔ کیونکہ ثمن اس سے کس قدر زیادہ موجود ہے وہ رفع نہیں ہوا تو فسخ پورا نہ ہوا ۔ الا ان یحدث فی المبیع عیب فحینئذ جازت الاقالۃ بالاقل لان الحط یجعل بازاء مافات بالعیب ۔ لیکن اگر مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں ثمن اول سے کم پر اقالہ جائز ہے کیونکہ مشتری کا کچھ ثمن ساقط کرنا بمقابلہ اُس چیز کے رکھا جائے گا جو مبیع میں سے بوجہ عیب کے زائل ہوئی ہے ۔ ف ۔ لیکن یہ اُسی وقت

ہوگا کہ جس قدر ثمن کم کیا اُسی قدر حصہ عیب ہو یا خفیف کمی بیشی ایسی ہو کہ لوگ اپنے معاملات میں اُٹھا لیتے ہیں۔ تاج الشریعہ۔ وعندھما فی شرط الزیادۃ یکون بیعا لان الاصل ھو البیع عند ابی یوسف رح وعند محمد رح جعلہ بیعا ممکن فاذا زاد کان قاصدا بھذا البیع۔ اور صاحبین کے نزدیک ثمن اول پر زیادتی شرط کرنے کی صورت میں یہ اقالہ بیع ہوگا اس واسطے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اقالہ بیع ہے (چنانچہ مذکور ہوا) اور امام محمد کے نزدیک اس کو بیع ٹھہرانا ممکن ہے یعنی اقالہ اگرچہ فسخ ہے جو زیادتی شرط کرنے کی صورت میں نہیں ہو سکتا لیکن بیع ہو سکتا ہے پس جب اُس نے ثمن اوّل پر زیادہ شرط کیا تو اس سے بیع مقصود ہے۔ ف ورنہ کلام لغو ہوگا۔ حالانکہ عاقل بالغ کا کلام جہاں تک ممکن ہے صحیح مقصود پر رکھنا چاہیئے تو جب یہاں بوجہ زیادتی ثمن کے فسخ اقالہ نہیں ممکن ہے حالانکہ جدید بیع ممکن ہے تو ہم نے اس کو جدید بیع بلفظ اقالہ قرار دی اور یہیں سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اس کو رد کرتے ہیں کیونکہ اقالہ ضد بیع ہے پس کیونکر ہو سکتا ہے کہ زبان سے کہے کہ میں نے بیع توڑ دی اور یہ مراد لی جاوے کہ میں نے بیع قرار دی۔

وکذا فی شرط الاقل عند ابی یوسف رح لانہ ھو الاصل عندہ۔ اور ایسا ہی ثمن اوّل سے کم شرط کرنے میں ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہے کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک اقالہ کا بیع ہونا اصل ہے۔ وعند محمد رح فسخ بالثمن الاول لانہ سکوت عن بعض الثمن الاول ولو سکت عن الکل واقال یکون فسخا فھذا اولی بخلاف ما اذا زاد۔ اور امام محمد کے نزدیک وہ ثمن اوّل پر فسخ ہے یعنی کمی کی شرط ساقط ہے کیونکہ اس میں بعض ثمن اوّل سے سکوت ہے یعنی ثمن اول میں سے تھوڑا بیان نہیں کیا اور اگر کل ثمن سے سکوت کرتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا یعنی اقالہ ہوتا تو بعض سے سکوت کرنا بدرجہ اولی فسخ ہوگا بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ثمن میں کچھ زیادہ شرط کیا ہو۔ ف کیونکہ اُس صورت میں اقالہ ممکن نہیں ہے بلکہ بیع ممکن ہے جیسا کہ اوپر بیان ہُوا۔ واذا دخلہ عیب فھو فسخ بالاقل لما بیناہ۔ اور اگر مبیع میں کوئی عیب مشتری کے پاس پیدا ہوگیا ہو تو کم ثمن پر اقالہ فسخ ہے بدلیل مذکورۂ بالا ف یعنی کمی ثمن کی بمقابلہ حصہ عیب کے ہوگی پس یہ بالاجماع جائز ہے۔ ولو اقال بغیر جنس الثمن الاول عند ابی حنیفۃ رح یجعل التسمیۃ لغوا۔ اور اگر ثمن اوّل کے سوائے دوسری جنس پر اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ اقالہ ثمن اول پر واقع ہوگا اور غیر جنس کا نام لینا لغو ہے۔ وعندھما بیع لما بینا۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہوگا بدلیل مذکورۂ بالا۔ ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل میں اقالہ بیع ہے تو یہ غیر جنس پر بیع ہوئی اور امام محمد کے نزدیک اگرچہ اقالہ دراصل فسخ ہے لیکن یہاں غیر جنس ثمن ہونے کی وجہ سے اس کو بیع قرار دینا ممکن ہے۔

ولو ولدت المبیعۃ ولدا ثم تقایلا فالاقالۃ باطلۃ عندہ لان الولد مانع من الفسخ وعندھما یکون بیعا۔ اور اگر مبیعہ باندی کے بچہ ہوا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اقالہ باطل ہے کیونکہ عقد فسخ ہونے سے یہ بچہ روکتا ہے اور صاحبین

کے نزدیک یہ بیع ہو جائے گی ف یعنی جبکہ مبیع میں بچہ زیادہ ہوگیا اور قبضہ ہو چکا ہے تو اقالہ ممکن نہیں ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ فسخ ممکن نہیں مگر مجازاً بلفظ اقالہ یہاں بیع ممکن ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ دراصل بیع ہے تو بیع ہوگئی یہ اُس صورت میں کہ زیادتی منفصلہ ہو جیسے مبیع سے بچہ ہوا یا اُس سے کسی نے شبہ میں وطی کی جس کا عقر حاصل ہوا یا کسی نے مملوک کو زخمی کیا جس کا جرمانہ حاصل ہوا یہ سب زیادتی منفصلہ ہے۔م۔ اور اگر زیادتی متصلہ ہو جیسے باندی موٹی ہوگئی یا اُس کا جمال زیادہ ہوگیا یا غلام کی آنکھ میں روشنی آگئی یا بکری کی اون بڑھ گئی یا درخت میں پھل آ گئے پس اگر دونوں نے باہمی رضامندی سے اقالہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے جیسے قبضہ سے پہلے اقالہ مطلقاً صحیح ہے اگرچہ زیادتی منفصلہ ہو۔ الذخیرہ۔ چنانچہ فرمایا۔

والاقالۃ قبل القبض فی المنقول وغیرہ فسخ عند ابی حنیفۃ رح ومحمد رح۔ اور قبضہ سے پہلے اقالہ کرنا امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اقالہ یعنے فسخ ہے خواہ مبیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو۔ وکذا عند ابی یوسف رح فی المنقول لتعذر البیع وفی العقار یکون بیعا عندہ لامکان البیع فان بیع العقار قبل القبض جائز عندہ۔ اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مال منقول میں اقالہ بمعنے فسخ ہے کیونکہ بیع کرنا ممکن نہیں ہے یعنے منقول کی بیع قبل قبضہ کے بالاجماع نہیں جائز ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بمعنے بیع نہیں ہو سکتا پس فسخ ہے اور عقار کی صورت میں ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ اپنی اصل پر بمعنے بیع ہوگا کیونکہ بیع ٹھہرانا ممکن ہے کیونکہ ابو یوسفؒ[له] کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ ف اور چونکہ ان کے نزدیک اقالہ دراصل بیع ہے تو جہاں تک بیع قرار دینا ممکن ہے بیع قرار دیا جاوے۔

قال وھلاک الثمن لا یمنع صحۃ الاقالۃ وھلاک المبیع یمنع عنھا۔ اور ثمن کا تلف ہو جانا اقالہ صحیح ہونے سے نہیں روکتا ہے اور مبیع کا تلف ہو جانا اقالہ سے روکتا ہے۔ لان رفع البیع یستدعی قیامہ وھو قائم بالمبیع دون الثمن۔ اس واسطے کہ بیع کو دور کرنا یہ چاہتا ہے کہ بیع موجود بھی ہو اور بیع کا موجود ہونا مبیع کے ساتھ ہے ثمن کے ساتھ نہیں ہے۔ ف پس جب تک مبیع موجود ہے خواہ کل ہو یا بعض ہو تب تک بیع قائم ہے اُس کو فسخ کرنا ممکن ہے۔ فان ھلک بعض المبیع جازت الاقالۃ فی الباقی۔ اور اگر مبیع میں سے کچھ تلف ہوگیا تو باقی میں اقالہ جائز ہے۔ ف مثلاً دس من گیہوں دو روپیہ من کے حساب سے بیس روپیہ کو خریدے پھر چار من صرف ہو گئے اور باقی میں دونوں نے اقالہ چاہا تو جائز ہے۔ لقیام البیع فیہ۔ کیونکہ باقی میں بیع قائم ہے۔ ف تو اس کا اقالہ بھی جائز ہے۔ وان تقایضا تجوز الاقالۃ بعد ھلاک احدھما ولا تبطل بھلاک احدھما لان کل واحد منھا مبیع فکان البیع باقیا واللہ اعلم بالصواب۔ اور دونوں نے بیع مقائضہ کی ہو یعنے دونوں کی طرف سے مال عین ہو تو دونوں میں سے ایک تلف ہو

[له]: قولہ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی جائز ہے صرف امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ ۱۲ م

جانے کے بعد بھی اقالہ جائز ہے یعنی ایک کے تلف ہونے سے اقالہ باطل نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک مبیع ہے تو جب تک ایک بھی قائم ہے تو بیع باقی ہوگی واللہ اعلم بالصواب۔
ف۔ اور اقالہ تلف شدہ کی قیمت پر ہوگا۔ فروع۔ اقالہ تعاطی کے ساتھ بھی جائز ہے اگرچہ ایک جانب سے ہو یہی صحیح ہے۔ النہر۔ مشتری نے طعام پر قبضہ کر لیا اور تھوڑا ثمن ادا کیا پھر چند روز بعد کہا کہ یہ ثمن گراں ہے پس بائع نے جو کچھ وصول کیا تھا واپس دیا تو یہ اقالہ صحیح ہے۔ الوجیز للکردری۔ اگر دوسرے کے ہاتھ ایک تھان فروخت کیا پھر مشتری نے کہا کہ میں نے تجھے اس کی بیع کا اقالہ کر دیا تو اس کپڑے کی اپنے واسطے قمیص قطع کر پھر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے بائع نے قمیص قطع کرائی حالانکہ مشتری کو کچھ جواب نہیں دیا تو اقالہ صحیح ہے۔ القاضی خان۔ اقالہ صحیح ہونے کے شروط میں سے اول یہ دونوں اقالہ کرنے والے راضی ہوں۔ دوم مجلس متحد ہو۔ سوم بیع صرف کے اقالہ میں باہمی قبضہ ہو جائے چہارم مبیع محل فسخ ہو بوجہ دیگر اسباب فسخ کے مانند خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور اگر اس قابل نہ ہو مثلاً اس میں کوئی زیادتی ہو گئی خواہ ان سببوں سے فسخ کی مانع ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور پنجم اقالہ کے وقت مبیع قائم ہو۔ اور اگر اقالہ کے وقت مبیع عین قائم ہو پھر بائع کو واپس دینے سے پہلے تلف ہو گئی تو اقالہ باطل ہو گیا۔ اور اگر بیع میں مال عین بعوض عین کے ہو اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا پھر ایک تلف ہو گیا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے اور جس کے پاس مال عین تلف ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر وہ مثلی ہے تو اس کا مثل دے ورنہ اس کی قیمت دے۔ البدائع۔ اگر تازہ صابون خرید کر قبضہ کر لیا اور اس کے پاس خشک ہو کر وزن میں کم ہو گیا پھر دونوں نے بیع فسخ کی تو کمی وزن کی وجہ سے مشتری کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ القاضی خان۔ ایک شخص نے خچر خرید کر قبضہ کیا پھر چند روز بعد لا کر بائع کو واپس کیا اور بائع نے صریح قبول نہ کیا مگر خچر سے چند روز کام لیا پھر دام واپس کرنے اور اقالہ قبول کرنے سے انکار کیا تو بائع کو یہ اختیار باقی ہے۔ الظہیریہ۔ اگر کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور مشتری نے قبول کی پھر مشتری نے بیع سے انکار کر دیا پس اگر بائع یہ عزم کر لے کہ مشتری کے ساتھ کبھی جھگڑا نہ کرے گا تو اس چیز سے نفع اٹھانا جائز ہوگا۔ القاضی خان۔ اگر ایسی چیز خریدی جس کے منتقل کرنے میں بار برداری و خرچہ پڑتا ہے حالانکہ مشتری اس کو کسی جگہ لے گیا ہے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو واپسی کا خرچہ بذمہ بائع ہے۔ گائے خرید کر باہمی قبضہ کرنے کے بعد دونوں نے بیع کا اقالہ کیا حالانکہ گائے ابھی مشتری کے پاس ہے وہ دودھ کر اس کا دودھ بیچتا ہے تو بائع کو اختیار ہے کہ اپنے دودھ کی مثل اس سے طلب کرے یعنی مشتری اس کا ضامن ہو گیا اور اگر اس حال میں گائے مشتری کے پاس مر گئی تو اقالہ ٹوٹ گیا۔ القنیہ۔ کوئی چیز خرید کر باہمی قبضہ کیا پھر ثمن کے درہم کھوٹے پڑ گئے یا چلن جاتا رہا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو بائع یہی درہم واپس کرے گا۔
الخلاصہ اگر ایسی زمین خریدی جس میں درخت ہیں اور باہمی قبضہ کے بعد مشتری نے درخت کاٹ

لیے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ بعوض پورے ثمن کے صحیح ہے اور بائع کو درختوں کی قیمت میں کچھ نہیں ملے گا اور یہ درخت مشتری کو مسلم ہوں گے یہ حکم اُس وقت ہے کہ اقالہ کو درختوں کے کٹ جانے کا حال معلوم ہو اور اگر اقالہ کے وقت معلوم نہ ہو تو بائع مختار ہے چاہے زمین کو پورے ثمن میں لے ورنہ چھوڑ دے۔ القنیہ۔ اقالہ کو اقالہ کرنا بھی جائز ہے سوائے سلم کے۔ النہر۔ اگر اقالہ کے بعد مشتری کے ہاتھ فروخت کیا جائز ہے یعنے قبل قبضہ کے اور اگر قبضہ سے پہلے سوائے مشتری کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔

باب المرابحۃ والتولیۃ !

یہ باب بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کے بیان میں ہے !

فالمرابحۃ نقل ماملکہ بالعقد الاول بالثمن الاول مع زیادۃ ربح۔ بیع مرابحہ یہ ہے کہ جس چیز کا مالک ہوا بعقد اول اُس کو ثمن اول پر مع زیادتی نفع کے منتقل کرے۔ ف یعنی مثلاً سو روپیہ کو ایک گھوڑا خریدا اور یہ شخص ہوشیار ہے تو اس کے اعتماد پر دوسرے شخص نے چاہا کہ میں کس قدر نفع دیکر اس سے خرید لوں پس اُس نے کہا کہ مجھ سے ایک اشرفی نفع لیکر مجھے دے دے یا فی صدی دس روپیہ کے حساب سے نفع لے لے غرضکہ کوئی نفع معلوم بیان کیا اور اُس نے فروخت کی تو جائز ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ ثمن اول کی مثل پر نفع معلوم لے کر بیچنا مرابحہ ہے۔ پھر اگر ثمن اول مثلی ہو تو چاہے نفع اُسی جنس سے قرار دے یا غیر جنس قرار دے اور اگر یوں کہا جاوے کہ جتنے کو وہ چیز پڑی ہے اُس پر نفع معلوم لے کر بیچنا مرابحہ ہے تو بہتر ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ اگر کوئی تھان بطور ہبہ یا وصیت کے پایا پھر اُس کی قیمت کا اندازہ کرا کر نفع معلوم کے ساتھ بطور مرابحہ فروخت کیا تو جائز ہے۔ اگر اس تھان ڈھلوائے واستری کرانے یا چکن بنوانے میں جو کچھ صرف ہوا ہے وہ ملایا ہو تو بھی مشتری سے یوں کہے کہ یہ تھان مجھے اتنے میں پڑا اور اُس پر نفع لُوں گا۔ م۔ ع۔ والتولیۃ نقل ماملکہ بالعقد الاول بالثمن الاول بغیر زیادۃ ربح۔ اور بیع تولیہ یہ ہے کہ جس چیز کا بعقد اول مالک ہوا اس کو ثمن اول پر بدون نفع بڑھانے کے دوسرے کی ملک میں منتقل کرے۔ ف اور بلحاظ مسئلہ کے یہ معنے ہوں گے کہ جس قیمت یا دام کو مع اصلی خرچہ کے وہ چیز پڑی اُس قدر کو بدوں نفع کے دے دے۔ والبیعان جائزان لاستجماع شرائط الجواز والحاجۃ ماسۃ الی ھذا النوع من البیع لان الغبی الذی لا یھتدی فی التجارۃ یحتاج الی ان یعتمد فعل الذکی المھتدی ویطیب نفسہ بمثل ما اشتری وبزیادۃ ربح فوجب القول بجوازھما۔ اور یہ دونوں بیع یعنے بیع مرابحہ و تولیہ جائز ہیں کیونکہ جواز بیع کی شرائط سب حاصل ہیں اور اس قسم کی بیع کی ضرورت ہے کیونکہ غبی آدمی جس کو خرید فروخت کا ڈھنگ نہیں ہے اُس کو ضرورت ہے کہ کسی ہوشیار ڈھنگیلے پر اعتماد کرے اور اُس کا جی مطمئن ہوتا ہے کہ جتنے کو اُس نے

خریدا اُس کی مثل پر یا نفع بڑھا کر لے لے تو ان دونوں قسم کی بیع کو جائز کہنا واجب ہوا۔ ولھذا کان مبناھما علی الامانة والاحتراز عن الخیانة وعن شبھتھا وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد الھجرة ابتاع ابو بکر رض بعیرین فقال لہ النبی صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ولنی احدھما فقال ھو لك بغیر شیٔ فقال علیہ السلام اما بغیر ثمن فلا۔ اور اس واسطے بیع مرابحہ وتولیہ اس امر پر مبنی ہے کہ وہ شخص امین ہو اور خیانت سے شبہہ خیانت سے احتراز کرے۔ (حتی کہ اُدھار خریدی ہوئی کی میعاد بیان کر دے۔) اور یہ روایت صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کا قصد فرمایا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دو اونٹ خریدے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے ایک مجھے تولیہ دے دے تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ آپ کے واسطے بغیر دام ہے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لیکن بغیر دام پس یہ امر نہیں ہے۔

ف یہ روایت غریب ہے اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپؐ پر فدا ہوں آپؐ میری ان دو سواریوں میں سے ایک لے لیجئے آپؐ نے فرمایا کہ ہاں میں نے بثمن قبول کی۔ درواہ احمد۔ اور یہی ناقہ قصوی ہے۔ ت ع۔ علماؒ نے لکھا کہ بہت کثرت سے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خدمت مالی منظور فرمائی حتیٰ کہ مرض الموت کے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ مجھ پر جس کسی کا مالی حق تھا ہم نے اُس کی مکافات کر دی سوائے ابو بکرؓ کے کہ اُس کا احسان مجھ پر باقی ہے اُس کو اللہ تعالیٰ قیامت میں وفا فرماوے گا پھر یہاں بغیر دام کے منظور نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ہجرت ایک فریضہ طاعت تھی لہذا اُس میں شرکت نہیں منظور کی۔ م۔ قال ولا تصح المرابحة والتولیة حتی یکون العوض مما لہ مثل لانہ اذا لم یکن لہ مثل لوملکہ ملکہ بالقیمة وھی مجھولة۔ اور بیع مرابحہ یا تولیہ صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ ثمن ایسی چیز ہو جس کا مثل ہوتا ہے کیونکہ اگر اُس کا مثل نہ ہو تو اگر مالک ہوا تو اُس کا بالقیمت مالک ہوگا حالانکہ قیمت مجہول ہے۔ ف اور قیمت کی پہچان صرف تخمینہ وگمان سے ہوگی اور اس میں خیانت کا شبہ ہے حالانکہ خیانت کا شبہ بھی جائز نہیں ہے لہذا اگر دو غلام اُدھار داموں کو خریدے پھر ان میں سے ایک کو بعوض اُس کے حصہ ثمن کے فروخت کیا حالانکہ اپنے اُدھار کی مدت بیان نہیں کی تو ہمارے نزدیک مرابحہ نہیں جائز ہے۔ ع۔ اس طرح جب ثمن مثلی نہیں ہے تو تخمینی قیمت سے بطور مرابحہ یا تولیہ فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ ولو کان المشتری باعہ مرابحة ممن یملك ذلك البدل وقد باعہ بربح درھم او بشیٔ من المکیل موصوف جاز لانہ یقدر علی الوفاء بما التزم۔ اور اگر مشتری نے اس چیز کو بطور مرابحہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس عوض کا مالک ہے حالانکہ اُس کے ایک درہم پر یا کوئی کیلی چیز وصف بیان کر کے اُس کے ذمہ رکھ کر فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ اُس نے جو التزام کیا اُس کے وفا کرنے پر قادر ہے۔ ف صورت یہ ہے کہ زید نے ایک غلام بعوض تھان کے بکر کے ہاتھ فروخت کیا اور باہمی قبضہ کے بعد زید سے یہ تھان خالد نے کسی سبب سے اپنی ملک میں حاصل کیا پھر

خالد نے بکر سے دہ غلام بعوض اس تھان اور ایک درہم نفع کے یعنے کوئی چیز نفع معلوم کے عوض خریدا
تو جائز ہے۔ وان باعہ بربح دہ یازدہ لا یجوز لانہ باعہ براس المال وببعض قیمتہ
لانہ لیس من ذوات الامثال۔ اور اُس نے دس کے گیارہ نفع پر فروخت کیا تو جائز نہیں
ہے کیونکہ اُس نے بعوض راس المال اور بعوض بعض قیمت کے فروخت کیا کیونکہ وہ مثلی نہیں ہے
ف کیونکہ اس مبیع کے دس جزء تو معلوم ہیں اور وہی راس المال ہے اور گیارھواں جزء جو نفع
ہے وہ غیر معلوم ہے پس جائز نہیں ہے۔ ویجوز ان یضیف الی راس المال اجرۃ القصار
والطراز والصبغ والفتل واجرۃ حمل الطعام۔ اور جائز ہے کہ راس المال میں کندی کپ
کرانے کی اُجرت اور رنگ کی اُجرت اور رسّی بٹائی کی اُجرت اور کاڑھنے کی اُجرت اور اناج ڈھونے
کی اجرت ملاوے۔ ف یعنی جن چیزوں سے خود مبیع میں یا اسکی قیمت میں زیادتی ہو وہ راس المال
میں بڑھانا جائز ہے۔ لان العرف جار بالحاق هذه الاشياء براس المال فی عادۃ التجار۔
کیونکہ تاجروں کی عادت میں ان چیزوں کو راس المال میں ملانا عرف جاری ہے۔ ف تو عرف کے
موافق حکم ہوتا ہے۔ ولان کل ما یزید فی المبیع او فی قیمتہ یلحق بہ هذا هو الاصل۔
اور اس دلیل سے کہ جو چیز مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی کرے وہ راس المال کے ساتھ لاحق
کی جائے گی یہی اصل ہے۔ ف اور کافی میں کہا کہ اصل یہ ہے کہ بیع مرابحہ میں تاجروں کا
عرف معتبر ہے تو جس خرچہ کا راس المال میں ملانا تاجروں کا عرف ہو وہ ملایا جائے ورنہ نہیں۔ م
وما عددناہ بهذه الصفة لان الصبغ واخواته يزيد فی العين والحمل يزيد
فی القيمة اذ القيمة تختلف باختلاف المكان۔ اور جن چیزوں کو ہم نے شمار کیا ہے یہ
اسی صفت کی ہیں اس واسطے کہ رنگ اور اُس کے مانند چیزوں سے مال عین میں زیادتی
ہوتی ہے اور بار برداری سے قیمت بڑھتی ہے کیونکہ جگہہ مختلف ہونے سے قیمت مختلف
ہو جاتی ہے۔ ف چنانچہ ایک جگہ قیمت سستی ہوتی ہے اور دوسری جگہہ وہی چیز گراں ہوتی
ہے۔ ويقول قام علی بكذا ولا يقول اشتريته بكذا كيلا يكون كاذبا وسوق الغنم
بمنزلة الحمل۔ اور بعد یہ خرچہ راس المال میں ملانے کے یوں کہے کہ مجھے اتنے میں پڑی
ہے اور یوں نہ کہے کہ میں نے اتنے کو خریدی ہے تاکہ جھوٹا نہ ہو۔ اور بکریوں کا ہانکنا بمنزلہ اناج
لادنے کے ہے۔ ف یعنی اگر بکریاں خرید کر کسی مزدور کے ذریعے سے اُن کو ہانک لایا تو یہ
مزدوری بھی راس المال میں ملانا جائز ہے۔ بخلاف اجرۃ الراعی وكرا بيت الحفظ لانه
لا يزيد فی العين والمعنی۔ بخلاف چرواہے کی مزدوری اور حفاظت خانہ کے کرایہ کے کیونکہ
اس سے مال عین یا اُس کی قیمت میں زیادتی نہیں ہوتی۔ بخلاف اجرۃ التعليم لان ثبوت
الزيادة لمعنی فيه وهو حذاقته۔ اور بخلاف اُجرت تعلیم کے کیونکہ زیادتی کا
ثبوت ایک ایسی صفت کی وجہ سے ہے جو خود غلام میں موجود ہے اور وہ غلام کی ذکاوت ہے ف یعنی اگر غلام خرید کر
اُس کو کوئی ہنر سکھلانے کے واسطے کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ راس المال میں نہیں ملائے گا اسی

طرح قرآن یا علم یا شعر پڑھانے کی اجرت اور غلاموں و اناج کی حفاظت کرنے والے کی اجرت اور غلاموں و جانوروں کے علاج کرنے والے کی اجرت اور جو راستہ میں محصول بطور ظلم لیا جاوے اور جانوروں کی جھولوں کے دام نہیں ملاوے گا۔ مگر جبکہ ان کے ملانے کا دستور جاری ہو۔ النہر۔ اور اناج ناپنے والوں کی اجرت بھی نہیں ملاوے گا۔ الحادی۔ اگر کسی نے خود کوئی چیز گراں خریدی تو ان داموں پر اس کو مرابحہ سے بیچنا جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ فان اطلع المشتری علی خیانۃ فی المرابحۃ فھو بالخیار عند ابی حنیفۃ رح ان شاء اخذ بجمیع الثمن وان شاء ترکہ وان اطلع علی خیانۃ فی التولیۃ اسقطھا من الثمن۔ پھر اگر مرابحہ میں مشتری کو کسی خیانت پر اطلاع ہوئی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے چاہے پورے ثمن میں لے یا بیع ترک کردے اور اگر بیع تولیہ میں مشتری کو خیانت پر اطلاع ہوئی تو قدر خیانت کے ثمن میں سے ساقط کردے۔ وقال ابویوسف رح یحط فیھما اور ابویوسف رح نے فرمایا کہ مرابحہ تولیہ دونوں میں بقدر خیانت کے ثمن میں سے کم کر ملے وقال محمد یخیر فیھما۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ دونوں میں مشتری کو اختیار ہے ف چاہے بائع کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے یا بیع ترک کرے۔ لمحمد ان الاعتبار للتسمیۃ لکونہ معلوما والتولیۃ والمرابحۃ ترویج وترغیب فیکون وصفا مرغوبا فیہ۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ جو ثمن بیان ہوا اسی کا اعتبار ہے کیونکہ وہ معلوم چیز ہے اور مرابحہ و تولیہ کا تذکرہ بغرض رائج و رغبت دلانے کے ہے وہ صرف وصف مرغوب ہوا ف یعنے ایسا وصف ہے جسکی وجہ سے بیع میں رغبت کی جاتی ہے کوصف السلامۃ۔ جیسے بیع کے صحیح سالم ہونے کا وصف ہے۔ ف اور وصف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا مگر وصف مرغوب ندارد ہونے سے مشتری کو اختیار حاصل ہوتا ہے فیتخیر بفواتہ۔ تو یہ وصف یعنے مرابحہ یا تولیہ نہ ہونے پر مشتری کو بیع پوری کرنے یا توڑنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ ولابی یوسف ان الاصل فیہ کونہ تولیۃ او مرابحۃ ولھذا ینعقد بقولہ ولیتک بالثمن الاول او بعتک مرابحۃ علی الثمن الاول اذا کان ذلک معلوما۔ اور ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع میں اصل یہ ہے کہ تولیہ و مرابحہ ہو یعنی بیان ثمن اصل نہیں ہے اس واسطے یوں کہنے سے منعقد ہو جاتی ہے کہ میں نے تجھے ثمن اول پر بطور بیع مرابحہ دیا جبکہ ثمن اول اور حساب نفع معلوم ہو۔ فلا بد من البناء علی الاول وذلک بالحط غیر انہ یحط فی التولیۃ قدر الخیانۃ من راس المال وفی المرابحۃ منہ ومن الربح۔ پس ضرور ہوا کہ یہ بیع اول پر مبنی ہو یعنی ثمن اول کی بناء پر ہو اور یہ بات اسی طور پر حاصل ہوگی کہ بڑھائی ہوئی مقدار کو گھٹا دیا جاوے صرف اتنا فرق ہے کہ مقدار خیانت کو بیع تولیہ میں راس المال سے گھٹایا جائے گا اور بیع مرابحہ میں راس المال و نفع دونوں سے گھٹایا جائے گا۔ ف مثلاً ایک کپڑا آٹھ درہم کو خریدا اور دوسرے کے ہاتھ بطور بیع تولیہ کے فروخت کیا اور ثمن دس درہم بتلائے پھر ظاہر ہوا کہ ثمن آٹھ درہم ہیں تو اس میں سے دو درہم گھٹا دے۔ اور اگر ایک کپڑا بطور بیع مرابحہ کے دس درہم کو بہ نفع پانچ درہم فروخت کیا۔ تو کل پندرہ درہم کو دیا پس تین درہم میں دو درہم اصل اور ایک درہم نفع پڑا پھر ظاہر ہوا کہ اصلی

ثمن صرف آٹھ درہم ہے تو دس راس المال میں سے دو درہم گھٹا دے اور دو درہم کے مقابل ایک درہم نفع کو پانچ درہم نفع سے گھٹا دے تو آٹھ درہم اصل کے اور چار درہم نفع کے جملہ بارہ درہم کو لے۔ ع۔ ولابی حنیفۃ رح انہ لولم یحط فی التولیۃ لاتبقی تولیۃ لانہ یزید علی الثمن الاول فیتغیر التصرف فتعین الحط۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع تولیہ میں مقدار خیانت گھٹائی نہ جاوے تو وہ بیع تولیہ نہ رہے۔ اس واسطے کہ تولیہ میں ثمن اول پر کچھ زیادتی نہیں ہوتی ہے تو یہ تصرف بدل جائے گا، پس یہی متعین ہوا کہ مقدار خیانت گھٹائی جائے۔ ف یعنے جب بیع تولیہ کی تو ثمن اول پر لازم ہوئی پس اگر اس میں کچھ زیادتی ہو تو تولیہ نہ رہے حالانکہ تولیہ لازم ہے تو گھٹانا بھی لازم ہوا ورنہ تصرف بدل جائے گا۔

وفی المرابحۃ لولم یحط تبقی مرابحۃ وان کان یتفاوت الربح فلا یتغیر التصرف فامکن القول بالتخییر۔ اور بیع مرابحہ میں اگر کچھ گھٹایا نہ جاوے تو بھی وہ مرابحہ رہے گی اگرچہ نفع میں فرق ہو جائے گا پس تصرف نہیں بدلا اور مشتری کو اختیار دینے کا قول ممکن ہوا۔ ف یعنی اگر دس درہم ثمن اول بتلایا اور پانچ درہم نفع پھر معلوم ہوا کہ ثمن اصلی آٹھ درہم ہے تو نفع سات درہم ہو گیا اور اب بھی بیع مرابحہ ہے لیکن اس میں مشتری کا ضرر ہے لہذا اسکو اختیار دیا گیا کہ چاہے لے یا اس کو ترک کر دے پھر یہ اختیار مذکور اس صورت میں ہے کہ مبیع قائم اور عقد قابل فسخ ہو۔ فلو ھلک قبل ان یردہ او حدث فیہ ما یمنع الفسخ یلزمہ جمیع الثمن فی الروایات الظاھرۃ۔ پھر اگر واپس کرنے سے پہلے مبیع تلف ہو گئی یا اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جو فسخ کو روکتا ہے تو روایات ظاہرہ میں مشتری کے ذمہ پورا ثمن لازم ہوگا۔ لانہ مجرد خیار لایقابلہ شیء من الثمن کخیار الرؤیۃ والشرط بخلاف خیار العیب لانہ مطالبۃ بتسلیم الفائت فیسقط ما یقابلہ عند عجزہ۔ کیونکہ مشتری کو صرف ایک اختیار ہے جس کے مقابلہ میں ثمن کا کچھ حصہ نہیں ہے جیسے خیار الرؤیۃ وخیار الشرط ہوتا ہے۔ بخلاف خیار العیب کے کہ اس میں عیب کی وجہ سے جو کچھ ندارد ہے اس کا مطالبہ ہے تو جب پھیرنے سے عاجز ہو تو حصہ عیب کے مقابلہ میں جو کچھ ثمن ہو تو ساقط ہو جائے گا۔ ف اور صاحبین کے نزدیک جب گھٹانا جائز ہے تو ہر حال میں گھٹایا جائے گا خواہ مبیع قائم ہو یا تلف ہو گئی یا مشتری نے تلف کی ہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ التمر ناشی ع۔

قال ومن اشتری ثوبا فباعہ بربح ثم اشتراہ فان باعہ مرابحۃ طرح عنہ کل ربح کان قبل ذلک فان کان استغرق الثمن لم یبعہ مرابحۃ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یبیعہ علی الثمن الاخیر۔ اور اگر ایک شخص نے ایک تھان خرید کر اس کو مرابحہ سے فروخت کیا اور بعد باہمی قبضہ کے پھر اس کو مشتری سے خرید لیں اگر اس کو مرابحہ سے بیچنا چاہے تو اس سے پہلے جو کچھ نفع حاصل کر چکا ہے اس سے طرح دے دے پس اگر نفع سابقہ نے تمام ثمن کو گھیر لیا تو پھر اس کو مرابحہ سے نہیں فروخت کر سکتا اور یہی امام ابوحنیفہ رح

کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ثمن اخیر پر مرابحہ سے فروخت کرے۔ ف۔ اور یہی مالکؒ و شافعیؒ کا قول ہے۔ع۔ صورته اذا اشتری ثوبا بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة فانه یبیعه مرابحة ویقول قام علیّ بخمسة ولو اشتراه بعشرة بباعه بعشرین مرابحة ثم اشتراه بعشرة لایبیعه مرابحة اصلا۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک تھان دس درہم کو خریدا اور اُس کو پندرہ درہم کو خالد کے ہاتھ بیچا اور باہمی قبضہ ہوگیا۔ پھر اُس کو خالد سے دس درہم سے خریدا تو مرابحہ سے اُس کو پانچ درہم پر فروخت کرے یوں کہے کہ مجھے پانچ درہم کو پڑا ہے اور اگر دس درہم کو خرید کر مرابحہ سے بیس درہم کو بیچا یعنے دس درہم نفع لیا پھر اُس کو مشتری سے دس درہم کو خریدا تو اب اُس کو مرابحہ پر بالکل فروخت نہ کرے۔ ف۔ یعنی بغیر بیان کے مرابحہ نہیں کرسکتا کیونکہ نفع نکالنے کے بعد ثمن نہیں بچتا ہے۔ بلکہ خریدار جتنے کو چاہے چکا کر خرید لے۔ وعندھما یبیعه مرابحة علی العشرة فی الفصلین۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اُس کو دس پر مرابحہ سے فروخت کرسکتا ہے۔ لھما ان العقد الثانی عقد متجدد منقطع الاحکام عن الاول فیجوز بناء المرابحة علیه کما اذا تخلل ثالث۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسری بیع ایک جدید عقد ہے جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل جدا ہیں تو بیع مرابحہ کی بنیاد بیع دوم پر جائز ہے جیسے درمیان میں تیسرا شخص متوسط پڑگیا ہو۔ ف۔ تو بالاتفاق مرابحہ جائز ہوتا ہے مثلاً زید نے بکر کے ہاتھ ایک کپڑا جو دس درہم کا خریدا تھا مرابحہ کے طور پر بیس درہم کو فروخت کیا اور بکر نے خالد کے ہاتھ پچیس درہم کو مرابحہ پر بیچا پھر خالد سے زید نے دس درہم کو خریدا تو بالاتفاق زید اس کو دس پر مرابحہ سے فروخت کرسکتا ہے۔ یونہی اگر اُس نے بکر سے دس درہم کو خریدا تو بھی مرابحہ سے بیچنا جائز ہونا چاہیئے۔

ولابی حنیفة رح ان شبهة حصول الربح بالعقد الثانی ثابتة لانه یتاکد به بعد ما کان علی شرف السقوط بالظهور علی عیب۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد دوم سے حصول نفع کا شبہہ ثابت ہے کیونکہ بیع اول سے جو نفع حاصل ہوا تھا وہ عقد دوم سے متاکد ہوگیا حالانکہ کوئی عیب ظاہر ہونے سے وہ ساقط ہوجانے کے کنارے لگا تھا۔ ف۔ یعنی عقد اول میں جو نفع حاصل ہوا تھا اگر عیب کی وجہ سے مشتری واپس کرتا تو نفع ساقط ہوجاتا اور جب مشتری نے خود بیع کی تو اب واپسی کا حق نہیں رہا پس بیع دوم سے نفع مضبوطی کے ساتھ مستحکم ہوگیا تو گویا بیع دوم سے وہ نفع پورا ہوا۔ وللشبهة حکم الحقیقة فی بیع المرابحة احتیاطا۔ اور بیع مرابحہ میں شبہہ کا حکم مثل حقیقت کے ہے براہ احتیاط۔ ف۔ تو گویا بیع دوم سے درحقیقت نفع حاصل ہوا۔ ف۔ اور جس بیع میں ثمن میں خود نفع شامل ہے اور اس کی مقدار اس قدر ہے جس قدر ثمن ہے تو اب مرابحہ نہیں ہوسکتا۔ ولھذا لم تجز المرابحة فیما اخذ بالصلح لشبهة الحطیطة۔ اور اسی وجہ سے کہ شبہہ بمنزلہ حقیقت

ہوتا ہے ایسے مال میں بیع مرابحہ نہیں جائز جو بصلح لی گئی کیونکہ دام گھٹانے کا شبہہ ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے دوسرے پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے ایک غلام پر مثلاً صلح کرلی تو وہ غلام کو ہزار درہم پر مرابحہ سے نہیں فروخت کر سکتا کیونکہ صلح کمی پر ہوا کرتی ہے تو شبہہ ہے کہ ہزار درہم قیمت سے کم چیز پر صلح کی اور درحقیقت گھٹا کر صلح کرتا تو مرابحہ جائز نہ ہوتی پس شبہہ پر بھی مرابحہ جائز نہ ہوئی۔ ع۔ یوں ہی مسئلہ مذکورہ میں ثمن دوم پر مرابحہ نہیں جائز ہے۔ فیصیر کانہ اشتری خمسة وثوبا بعشرة فیطرح خمسة۔ پس ایسا ہوا کہ گویا اس نے پانچ درہم اور تھان کو بعوض دس درہم کے خرید کیا تو پانچ درہم ساقط کیے جاویں گے۔ ف۔ کیونکہ اس نے دس کا خرید تھان بعوض پندرہ کے پانچ نفع سے فروخت کیا تھا اور یہ نفع ابھی متاکد نہیں ہے پھر جب دوبارہ دس درہم کو خرید الو نفع پانچ درہم متاکد ہوا پس گویا پانچ درہم اور یہ تھان بعوض دس درہم کے خریدا تو پانچ درہم نکال ڈالے اور باقی تھان بعوض پانچ درہم کے رہا لہٰذا پانچ درہم پر مرابحہ سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر بیس کو فروخت کر کے دس کو خریدا تو گویا دس درہم اور تھان کو دس درہم میں خریدا اور نفع دس دور کرنے کے بعد تھان مفت رہا تو مرابحہ پر فروخت کی صورت نہیں باقی رہے۔ م۔ بخلاف ما اذا تخلل ثالث۔ برخلاف ایسی صورت کے تیسرا شخص درمیانی ہو گیا ہو۔ ف۔ یعنے زید نے بکر کے ہاتھ دس کا خریدا ہوا پندرہ کو فروخت کیا تو پانچ نفع ابھی متاکد نہیں کہ شاید عیب سے واپس کرے پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ فروخت کیا تو زید کا نفع متاکد ہو گیا پھر خالد سے زید نے دس درہم کو خریدا تو دس کے مرابحہ پر فروخت کرے۔ لان التاکد حصل بغیرہ۔ کیونکہ نفع کا متاکد ہونا غیر کے ذریعہ سے حاصل ہو چکا ف یعنی زید کا اول نفع پانچ درہم تو خالد کے ہاتھ فروخت ہونے سے متاکد ہو چکا اور اب جو زید نے خالد سے خریدا تو یہ جدید خرید ہے اس سے نفع سابق متاکد نہیں ہوتا جس میں شبہہ ہو لہٰذا اپنی خرید پر مرابحہ سے فروخت کرے۔ م۔ قال واذا اشتری العبد الماذون لہ فی التجارة ثوبا بعشرة۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر غلام ماذون التجارة نے ایک تھان دس درہم کو خریدا۔ وعلیہ دین محیط برقبتہ۔ حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ ہے کہ اس کے رقبہ کو محیط ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر قرضخواہ دعوے کریں تو اس غلام کو فروخت کرا دیں۔ فباعہ من المولی بخمسة عشر۔ پھر اس غلام نے یہ تھان اپنے مولے کے ہاتھ پندرہ درم کو فروخت کیا۔ فانہ یبیعہ مرابحة علی عشرة۔ تو مولے اس تھان کو دس درم ثمن کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی مشتری سے کہے کہ مجھے دس درہم میں پڑا اور میں مثلاً پانچ درہم نفع لوں گا۔ وکذلک ان کان المولی اشتراہ۔ اور اسی طرح اگر مولے نے اس تھان کو خریدا ہو۔ ف۔ بعوض دس درہم کے۔ فباعہ من العبد۔ پھر اپنے اس غلام ماذون کے ہاتھ پندرہ درہم کو فروخت کیا ہو۔ ف۔ تو غلام ماذون اس تھان کو دس درہم سے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور واضح اس میں یہ کہ بیع مذکور میں تردد ہے کہ جائز ہے یا نہیں اگرچہ جائز ہونا راجح ہے۔ لان فی ہذا العقد

شبھۃ العدم لجوازہ مع المنافی - اس واسطے کہ اس عقد میں جو مولے داس غلام ماذون میں ہوا ہے نہ ہونے کا شبہہ ہے کیونکہ یہ عقد مع منافی کے جائز ہوا۔ ف کیونکہ غلام داس کا مال سب اپنے مولے کی ملک ہوتا ہے تو گویا مولے نے اپنی ملک کو خود خریدا - چنانچہ اگر غلام مذکور پر قرضہ نہ ہو یا صرف اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے کل مال کو محیط نہیں ہے پھر مولے نے اس سے کوئی چیز خریدی تو بالاجماع بیع نہیں صحیح ہے اور جب اس پر قرضہ اس قدر ہوا کہ اس کے مال کو محیط ہے یا اس کے مال ورقبہ دونوں کو محیط ہے تو اس کی کمائی میں سب قرضخواہوں کا حق ہے پس بیع مولے صحیح ہے لیکن شبہہ ہے کہ شاید صحیح نہ ہو کیونکہ جب تک قرضخواہ نہ لیویں تب تک غلام اپنے مولے کی ملک ہے - پس جب یہ شبہہ ہوا کہ شاید بیع ندارد ہو تو خالی بیع میں شبہہ کا اعتبار نہ کیا - اور بیع جائز رکھی گئی اور بیع مرابحہ میں اعتبار کیا۔ فاعتبر عدما فی حکم المرابحۃ - تو مرابحہ کے حکم میں اس بیع کو ندارد شمار کیا گیا۔ ف کیونکہ مرابحہ میں شبہہ بمنزلہ حقیقت ہوتا ہے تاکہ خیانت سے احتیاط رہے - وبقی الاعتبار للاول - اور بیع اول کا اعتبار رہ گیا۔ ف یعنی اول میں جو دس درہم کو خرید کر دوسرے بیع پندرہ پر ٹھہرائی تو صرف بیع اول در باب مرابحہ معتبر ہے- فیصیر کان العبد اشتراہ للمولی بعشرۃ فی الفصل الاول - تو ایسا ہوا کہ گویا غلام نے دس درہم کو مولے کے واسطے خریدا - یہ پہلی صورت میں ف جبکہ غلام نے مولے کے ہاتھ فروخت کیا۔ وکانہ یبیعہ للمولی فی الفصل الثانی - اور گویا ماذون اس کو مولے کے واسطے فروخت کرتا ہے۔ یہ دوسری صورت میں ف جبکہ مولے نے غلام کے ہاتھ پندرہ کو بیچا۔ فیعتبر الثمن الاول۔ تو پہلا ثمن معتبر ہے ف خواہ غلام نے خریدا یا مولے نے خریدا ہر حال اول صورت میں مولے اس کو دس ثمن پر دوسری صورت میں ماذون اس کو دس ثمن پر مرابحہ سے فروخت کرے۔ یہ تو غلام ماذون اور مولے کے درمیان مبایعت پر مرابحہ کا حکم تھا۔ قال واذا کان مع المضارب بعشرۃ دراھم بالنصف - جامع صغیر میں لکھا کہ اگر مضارب کے پاس دس درہم ہوں آدھے نفع کی شرط سے ف یعنی ایک مضارب کو دس درہم دیئے کہ جو نفع ہو وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہو۔

فاشتری ثوبا بعشرۃ وباعہ من رب المال بخمسۃ عشر - پس مضارب نے دس درہم سے ایک تھان خرید کر مالک مال کے ہاتھ پندرہ درہم کو فروخت کیا۔ حتی کہ پانچ نفع ہیں تو ظاہر ہے کہ ڈھائی درہم مضارب کے ہیں اور ڈھائی درہم رب المال کے ہیں اور مالک مال اپنے نفع پر مرابحہ نہیں لے سکتا۔ فانہ یبیعہ مرابحۃ باثنی عشر ونصف - تو رب المال اس تھان کو ساڑھے بارہ درہم کے مرابحہ پر فروخت کرے۔ ف یعنی کہے کہ مجھے ساڑھے بارہ درہم کو پڑا ہے اور میں اس پر اس قدر نفع لوں گا۔ ف اور یہ ظاہر ہے کہ تھان صرف رب المال کے مال سے خریدا ہوا تھا اس میں کچھ نفع شامل نہ تھا جس میں نصف مضارب کا حق ہوتا، تو گویا مالک نے خود اپنا مال خرید لیا اسی واسطے زفرؒ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک اس میں فائدہ ہے تو جائز ہونا چاہیئے اگرچہ عدم جواز کا شبہہ ہے۔ لان ھذا البیع وان قضی بجوازہ

عندنا عند عدم الربح خلافا لزفرؒ مع انہ اشتری مالہ بمالہ لمافیہ من استفادۃ ولایۃ التصرف وھو مقصود والانعقاد یتبع الفائدۃ ففیہ شبھۃ العدم۔ کیونکہ زفرؒ کے خلاف ہمارے نزدیک اگرچہ اس بیع کے جائز ہونے کا حکم ہوا باوجودیکہ رب المال نے اپنا مال خود اپنے مال کے عوض خریدا ہے پھر بھی جائز ہونے کا حکم اس واسطے کہ ایسی بیع میں ولایت تصرف کا حصول ہوتا ہے اور یہ مقصود ہے اور انعقاد سے فائدہ بھی لگا ہوا ہے تاہم اس بیع میں ندارد ہونے کا شبہہ ہے۔ ف حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اگرچہ بنظر ایک فائدہ اس بیع کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا تاہم شبہہ ہے کہ شاید جائز نہ ہو جیسے زفرؒ کہتے ہیں اور شبہہ احتیاطاً مرابحہ کے حق میں بمنزلہ درحقیقت جائز نہ ہونے کے قرار دیا گیا ہے۔ الاتری انہ وکیل عنہ فی البیع الاول من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مضارب اس اوّل بیع کرنے میں ایک طرح سے رب المال کا وکیل ہے۔

ف جیسے وکیل اپنے موکل کے واسطے فروخت کرتا ہے حتی کہ جو نفع ہو وہ موکل کا ہوتا ہے اور یہاں نصف نفع موکل کا ہے تو ایک وجہ سے مضارب بھی وکیل ہے۔ فاعتبر البیع الثانی عدما فی حق نصف الربح۔ تو نصف نفع کے حق میں دوسری بیع معدوم شمار ہوئی ف لہذا دس درہم اصل اور نصف حصہ مضارب از نفع معتبر رہا تو ساڑھے بارہ درہم پر فروخت کرسکتا ہے اب رہا بیان کہ اگر مبیع میں کوئی چیز حادث ہوئی تو کس کا بیان لازم ہے اور کس چیز کا بیان لازم نہیں ہے۔ قال ومن اشتری جاریۃ فاعورت او وطیھا وھی ثیب یبیعھا مرابحۃ ولا یبین۔ اور جس نے کوئی باندی خریدی پس وہ آسمانی آفت سے کالی ہوگئی یا وہ ثیبہ تھی پس اس سے وطی کرلی تو اس کو مرابحہ سے فروخت کرے اور بیان کرنا لازم نہیں ہے۔ لانہ لم یحتبس عندہ شیء یقابلہ الثمن لان الاوصاف تابعۃ لا یقابلھا الثمن۔ کیونکہ اس کے پاس ایسی کوئی چیز نہیں رُک رہی جس کے مقابلہ میں ثمن ہو اس واسطے کہ اوصاف تو تابع ذات ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے ف تو آنکھوں سے بینا ہونا ایک وصف ہے جس کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہے حتی کہ اگر نابینائی اس وجہ سے ہو کہ باندی کی آنکھ میں جالا آگیا تو عین باقی ہے۔ ولھذا لو فاتت قبل التسلیم لا یسقط شیء من الثمن۔ اور اسی واسطے اگر سپرد کرنے سے پہلے یہ صفت جاتی رہی تو ثمن میں سے کچھ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ ف بلکہ مشتری کو نہ لینے کا اختیار ہوتا ہے پس اگر اس نے بیع توڑ دی پھر کم دام پر بیع ٹھہرائی اور بائع نے منظور کی تو جائز ہے۔

غرضیکہ معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ دام کا حصہ نہیں ہوتا ہے تو مرابحہ سے بلا بیان بیچنا سابق ثمن پر جائز ہے۔ وکذا منافع البضع لا یقابلھا الثمن۔ اور اسی طرح مملوکہ باندی کے بضع کے منافع کے مقابل میں ثمن سے کوئی حصہ نہیں ہے۔ ف ہاں اگر کچھ عیب پیدا ہوجاوے تو البتہ عیب کے مقابلہ میں حصہ ثمن ہوگا۔ والمسالۃ فیما اذا لم ینقصھا الوطی۔ اور یہ مسئلہ ایسی ہی صورت میں ہے کہ اس باندی کو وطی سے کچھ نقصان نہیں پہنچا ہے۔ وعن ابی یوسف فی الفصل الاول انہ لا یبیع من غیر بیان۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ پہلی صورت میں باندی کو بغیر بیان

کے نہیں فروخت کر سکتا۔ ف یعنی مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کر سکتا جبکہ باندی کی آنکھ کی بینائی بسبب آسمانی آفت کے جاتی رہی ہو۔ کما اذا احتبس بفعلہ۔ جیسے اگر مشتری کے فعل سے کوئی چیز ضائع ہوئی ہو۔ ف یعنی اگر مشتری نے مثلاً تھپڑ مارا کہ آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو بغیر بیان بالاتفاق بیع نہیں کر سکتا اسی طرح آسمانی آفت میں بھی بغیر بیان بمرابحہ نہیں بیچے۔ وھو قول الشافعیؒ۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ فاما اذا فقاء عینھا بنفسہ او فقاھا اجنبی فاخذ ارشھا۔ اور اگر مشتری نے خود اس کی آنکھ پھوڑ دی یا کسی اجنبی نے آنکھ پھوڑی اور مشتری نے اُس سے جرانہ وصول کر لیا۔ لم یبیعھا مرابحۃ حتی یبین۔ تو باندی کو مرابحہ سے فروخت نہیں کر سکتا۔ یہاں تک کہ بیان کر دے۔ ف کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے۔ یا کسی اجنبی نے پھوڑی تھی اور میں نے اس سے جرانہ وصول کر لیا ہے۔ لانہ صار مقصودا بالاتلاف۔ کیونکہ تلف کرنے سے وصف مذکور مقصود ہو گیا۔ فیقابلھا شیئ من الثمن۔ تو اس وصف کے مقابلہ میں ثمن سے حصہ ہو گا۔ وکذا اذا وطیھا وھی بکر۔ اور اس طرح اگر باندی سے وطی کی حالانکہ وہ باکرہ تھی ف اس کی پردۂ بکارت موجود تھا۔ لان العذرۃ جزء من العین یقابلھا الثمن وقد حبسھا۔ اس واسطے کہ پردہ بکارت ایک جزو اس کی ذات سے ہے جس کے مقابلہ میں ثمن ہے۔ حالانکہ اس جزو کو مشتری نے روک لیا۔ ف تو مرابحہ میں بیان کر دے کہ اس قدر ثمن کے عوض مع پردہ بکارت کے تھی جس کو میں نے زائل کر دیا ہے۔ ولو اشتری ثوبا فاصابہ قرض فار او حرق نار۔ اور اگر کوئی کپڑا خریدا پس اس کو چوہے نے کاٹا، یا آگ نے جلایا ف یعنی چوہے کاٹنے یا آگ سے جلنے کا صدمہ پہنچا۔ یبیعہ مرابحۃ من غیر بیان۔ تو بغیر بیان کے اس کو مرابحہ سے فروخت کرے۔ ولو تکسر بنشرہ وطیہ لا یبیعہ حتی یبین۔ اور اگر اس کے کھولنے وتہ کرنے میں وہ پھٹ گیا تو اس کو بغیر بیان کے مرابحہ پر نہیں فروخت کر سکتا۔ والمعنی ما بیناہ۔ اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ف کہ آسمانی آفت سے اوصاف کے زائل ہونے میں پھاڑنا مقصود نہ تھا اور اوصاف جب تک مقصود نہ ہوں ان کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ نہیں ہوتا اور جب اس کے فعل سے زائل ہوا تو قصداً زوال ہے اس کے مقابلہ میں حصہ ثمن ہوگا۔ قال ومن اشتری غلاما بالف درھم نسیئۃ فباعہ بربح مائۃ ولم یبین فعلم المشتری۔ جامع صغیر میں لکھا کہ جس نے ایک غلام ہزار درہم کے عوض اُدھار خرید کر اس کو سو درہم نفع پر مرابحہ سے فروخت کیا اور اُدھا خرید کا حال بیان نہ کیا پھر مشتری کو یہ بات معلوم ہوئی۔ ف تو مشتری کو اختیار حاصل ہو گا۔ فان شاء ردہ وان شاء قبل۔ پس اگر چاہے تو واپس کرے اور چاہے قبول کرے۔ ف مگر ثمن میں سے کچھ کمی نہیں کر سکتا۔ لان للاجل شبھا بالمبیع۔ اس واسطے کہ میعاد اُدھار کو ایک مشابہت مبیع کے ساتھ ہے۔ الا یری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میعاد کی وجہ سے داموں میں بڑھایا جاتا ہے۔ ف تو جیسے مبیع کے مقابلہ میں دام ہوتے ہیں۔ اسی طرح میعاد کے مقابلہ میں کچھ ثمن ہوا تو اس کو ایک مشابہت مبیع سے ہوئی۔ والشبھۃ فی ھذا ملحقۃ بالحقیقۃ۔ اور شبہہ اس باب مرابحہ میں حقیقت سے ملحق ہے۔

ف تو گویا حقیقت میں مبیع کچھ زیادہ تھی جو مشتری کو مرابحہ میں نہیں دی گئی۔ فصار کانه اشتری شیئین وباع احدهما مرابحة بثمنهما۔ تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے دو چیزیں خریدیں اور دونوں میں سے ایک کو ان دونوں کے ثمن پر مرابحہ سے فروخت کیا۔ ف یعنی مبیع مع میعاد میں سے صرف مبیع کو پورے ثمن پر مرابحہ سے فروخت کیا۔ والاقدام علی المرابحة یوجب السلامة عن تمثل هذه الخیانة۔ حالانکہ مرابحہ پر اقدام کرنا موجب ہے کہ ایسی خیانت سے پاک سالم ہو۔ فاذا ظهرت تخیر کما فی العیب۔ پھر جب یہ خیانت ظاہر ہوئی تو مشتری کو اختیار ہوا کہ چاہے بیع رد کرے جیسے عیب کی صورت میں ہے۔ ف کہ جب مبیع کا عیب بیان نہ کیا پھر ظاہر ہوا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوتا اور یہی امام شافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ مبیع مذکور مشتری کے پاس موجود ہو۔ وان استهلکه ثم علم۔ اور اگر مشتری نے مبیع کو تلف کیا پھر اس کو معلوم ہوا کہ بائع کے واسطے میعاد تھی۔ ف خواہ مشتری نے بیع کی ہو یا دوسرے طور سے تلف کی ہو۔ لزمه بالف ومائة۔ تو مشتری کے ذمہ ایک ہزار ایک سو درہم میں لازم ہو گی۔ ف یعنی اب واپس کرنے یا ثمن کم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لان الاجل لایقابله شیء من الثمن۔ کیونکہ میعاد کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ ف بخلاف خیار العیب کے کہ عیب ایک جزء فوت کا مقابلہ ثمن سے ہے اور یہاں صرف شبہہ کو قائم مقام حقیقت کے کیا گیا ہے۔ یہ اس وقت کہ بیع مرابحہ ہو۔ قال فان کان ولاه ایاه ولم یبین رده ان شاء۔ اور اگر خریدار بائع نے اپنے مشتری کو بیع تولیہ پر دیا ہو اور بیان نہ کیا تو چاہے واپس کر دے۔ ف یعنی ہزار درہم کو خرید کر مشتری کے ہاتھ بطور بیع تولیہ بیچا ہو اور یہ بیان نہ کیا کہ میں نے اس غلام کو اُدھار میعادی خریدا ہے تو مشتری کو بعد معلوم ہونے کے اختیار ہے کہ اگر مبیع باقی ہو تو چاہے واپس کرے۔ لان الخیانة فی التولیة مثلها فی المرابحة لانه بناء علی الثمن الاول۔ اس واسطے کہ بیع تولیہ میں خیانت کرنا مثل مرابحہ کے خیانت کے ہے کیونکہ بیع تولیہ بر بنائے ثمن اول ہے۔ ف اور ثمن در حقیقت ہزار درہم ہے تو کمی نہیں ہو سکتی مگر خیار بوجہ شبہہ میعاد کے ہے۔ وان کان استهلکه ثم علم لزمه بالف حالة لما ذکرناه۔ اور مشتری نے مبیع کو تلف کر دیا ہو پھر خیانت میعاد سے آگاہ ہوا تو مشتری پر بعوض ہزار نقد کے بیع لازم ہو گی بوجہ مذکورہ بالا۔ ف یعنی میعاد کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه یرد القیمة ویسترد کل الثمن۔ اور ابو یوسفؒ سے سوائے ظاہر الروایۃ کے مروی ہے کہ مشتری قیمت پھیرے اور اپنا کل ثمن واپس لے۔ ف اگر چاہے۔ وهو نظیر ما اذا استوفی الزیوف مکان الجیاد وعلم بعد الانفاق۔ اور یہ حکم نظیر اس مسئلہ کی ہے کہ ایک نے اپنے دیندار سے کھوٹے درہم بجائے کھروں کے وصول کیے اور بعد خرچ کرنے کے معلوم کیا۔ ف کہ اس نے خیانت سے کھوٹے درہم دیئے تھے تو حکم یہ ہے کہ کھوٹوں کے مثل درہم واپس کر کے کھرے لے لے۔ وسیاتیک من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور آئندہ یہ مسئلہ تجھے انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہو گا۔ ف یعنی مسائل منثورہ میں۔ اور یہاں شیخ ابو جعفر کا بھی قول ہے چنانچہ فرمایا۔ وقیل یقوم

بثمن حال و بثمن موجل فیرجع بفضل ما بینھما۔ اور کہا گیا کہ مبیع کو نقد ثمن پر اور اُدھار ثمن پر اندازہ کیا جاوے پس جو کچھ ان دونوں میں تفاوت ہے وہ واپس لے **ف** مثلاً اُدھار دام ہزار درہم ہیں۔ جیسے بائع نے اُدھار خریدنے میں دیئے ہیں ولیکن نقد دام سے اسکی قیمت آٹھ سو درہم ہیں تو دو سو درہم واپس لے۔ یہ سب اس وقت کہ ثمن ادا کرنے کی میعاد ٹھہری ہو اور خود کوئی عادت جاری نہ ہو ولو لم یکن الاجل مشروطاً فی العقد ولکنہ منجم معتاد۔ اور اگر میعاد کچھ عقد میں مشروط نہ ہو ولیکن مبیع ایسی چیز ہے کہ اس کے دام ادا کرنے میں قسطوار ادا کرنے کی عادت جاری ہے۔ **ف** اور اس نے مرابحہ یا تولیہ سے نقد فروخت کی۔ قیل لا بد من بیانہ لان المعروف کالمشروط۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس کو بھی بیان کرنا ضرور ہے کیونکہ جو بات عرف میں جاری ہو وہ بمنزلہ مشروط کے ہو جاتی ہے۔ **ف** حتیٰ کہ بائع کو نقد مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وقیل یبیعہ ولا یبینہ لان الثمن حال۔ اور بعض نے فرمایا کہ فروخت کرے اور بیان کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ ثمن مذکور نقد ہے۔ **ف** اُدھار ہونا شرط نہیں ہے۔ اور اصل ثمن میں یہ کہ نقد ہو۔ع۔

قال ومن ولی رجلاً شیئاً بما قام علیہ ولم یعلم المشتری بکم قام علیہ فالبیع فاسد۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کو بطور بیع تولیہ کوئی چیز دی بعوض اس قدر کے جتنے کو بائع کو پڑی ہے حالانکہ مشتری کو معلوم نہیں کہ بائع کو کتنے میں پڑی ہے تو بیع فاسد ہے۔ لجھالۃ الثمن۔ کیونکہ ثمن مجہول ہے۔ فان اعلمہ البائع فی المجلس فھو بالخیار ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ۔ پھر اگر بائع نے اس کو مجلس ہی میں آگاہ کر دیا تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے لے اور چاہے چھوڑ دے۔ **ف** اور یہ استحسان ہے۔ لان الفساد لم یتقرر فاذا حصل العلم فی المجلس جعل کابتداء العقد۔ کیونکہ فساد ابھی مستحکم نہیں ہوا پس جب مجلس ہی میں مشتری اس کے دام سے آگاہ ہو گیا تو یہ ابتدائی عقد کے مانند ٹھہرایا گیا۔ **ف** گویا بائع نے ان داموں کے عوض فروخت کا ایجاب کیا۔ پس مشتری کو اختیار ہے چاہے قبول کرے۔ وصار کتاخیر القبول الی اخر المجلس۔ اور ایسا ہوا جیسے آخر مجلس تک قبول میں تاخیر کرنا۔ **ف** پس گویا مشتری نے ایجاب کو تاخیر کر کے قبول کیا اور چاہے قبول نہ کرے۔ یہ اسی وقت تک کہ مجلس باقی ہو اور اگر مجلس بدل گئی پھر مشتری نے آگاہ ہو کر قبول کیا تو فاسد ہے۔ وبعد الافتراق قد تقرر فلا یقبل الاصلاح۔ اور بعد جدائی یعنے مجلس بدلنے کے فساد مذکور متقرر ہو گیا تو پھر وہ اصلاح قبول نہیں کرے گا۔ **ف** یعنی قابل اصلاح نہیں ہے بلکہ جدید بطور بیع کریں۔ ونظیرہ بیع الشیٔ برقمہ۔ اور نظیر اس کی یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی رقم پر فروخت کیا **ف** رقم وہ علامت جس سے دام دریافت ہوتے ہیں جس کو ہندی میں آنکھ بولتے ہیں۔ مثلاً تھان فروخت کیا کہ ثمن وہ ہے جو اس پر رقم ہے پس اگر مشتری کو رقم معلوم نہیں تو فاسد ہے اور اگر بعد جدائی مجلس کے مشتری نے جانا تو بھی فاسد ہے اور اگر پہلے جان لیا تو بیع صحیح ہو گئی۔ اذا علم فی المجلس۔ بشرطیکہ اسی مجلس میں رقم جان لی ہو۔

ف اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں جب کہا کہ مجھے جتنے کو پڑی ہو میں نے تجھے تولیہ دی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ وانما یتخیر لان الرضاء لم یتم قبلہ لعدم العلم فیتخیر کما فی خیار الرؤیۃ۔ اور مشتری کو نہ لینے کا اختیار اس واسطے حاصل ہوتا ہے کہ ثمن جاننے سے پہلے اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس کو ثمن کا علم نہیں تھا تو اب وہ مختار ہوگا۔ جیسے خیار الرویہ میں ہے۔ ف کہ جو چیز دیکھی نہیں اگرچہ اس کو قبول کیا مگر ہنوز جانا نہیں ہے تو اس کو دیکھنے کے وقت اختیار ہے۔ چاہے واپس کرے۔

فصل

قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنے کے بیان میں!

ومن اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز لہ بیعہ حتی یقبضہ۔ اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو نقل وتحویل ہوتی ہے یعنے مال منقولہ ہے تو مشتری کو اس کا فروخت کرنا جائز نہیں حتی کہ اس پر قبضہ کرلے۔ ف مثلاً اناج خریدا یا اور کوئی چیز جو منقولات میں سے ہے تو پہلے خود قبضہ کرلے پھر چاہے فروخت کرے۔ لانہ علیہ السلام نھی عن بیع مالم یقبض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا جو ابھی قبضہ میں نہیں آئی ہے۔ ولان فیہ غرر انفساخ العقد علی اعتبار الھلاک۔ اور اس قیاس سے کہ تلف اعتبار کرلے پر عقد بیع فسخ ہونے کا دھوکہ ہے۔ ف یعنی فرض کرو کہ بائع کے پاس مبیع تلف ہوگئی۔ پس مشتری نے جو اس کو فروخت کیا تھا وہ عقد فسخ ہوگا کیونکہ خود مشتری کا عقد بیع فسخ ہوگیا ہے اور جس بیع میں دھوکہ ہو وہ بیع ممنوع ہے۔

پس خلاصہ یہ کہ دلیل اول تو حدیث ہے اور دلیل دوم یہ کہ بغیر قبضہ فروخت کرنے میں دھوکہ ہے اور وہ بھی حدیث سے ممنوع ہے۔ بیان اول یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ اسباب وہاں فروخت کیا جاوے جہاں خریدا یہاں تک کہ تاجر اس کو اپنی جگہ میں مقبوض کرلے۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان والحاکم۔ تنقیح میں کہا کہ اسناد جید ہے۔ یہ حدیث جملہ مبیعات کے واسطے جو منقول ہوں عام ہے۔ م۔ حدیث۔ حکیم بن حزام میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیمؓ کو فرمایا کہ مت فروخت کیجیو کسی چیز کو یہاں تک کہ تو اس کو قبضہ میں کرلے۔ رواہ النسائی واحمد وابن حبان والطبرانی والدارقطنی۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طعام یعنی اناج فروخت کیا جاوے یہاں تک کہ قبضہ میں کرلیا جاوے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نہیں خیال کرتا ہر چیز کو مگر مثل طعام کے۔ رواہ الستہ۔ اور دلیل دوم کی حدیث عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ سے جب ان کو مکہ پر عامل

کیا ہے اہل مکہ کے واسطے حکم دیا کہ تم میں سے کوئی ایسی چیز کا نفع نہ کھا دے جو مضمون نہیں ہے۔
یعنی وہ ہنوز اصل مال کا ضامن نہیں ہوا ہے اور فرمایا کہ اہل مکہ کو منع کر دے سلف وبیع کے جمع
کرنے سے اور ایک بیع میں دو صفقہ جمع کرنے سے اور اس امر سے کہ کوئی ایسی چیز فروخت کرے
جو ہنوز اس کے پاس نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔ ذہبی نے کہا کہ اس کی اسناد جید ہے ورواہ الطبرانی و
ابن ماجہ۔ اور سابق میں حدیث گزری کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر سے منع فرمایا یعنی
ایسی بیع جس میں دھوکہ پیدا ہو اور یہ حکم جامع بہت سی صورتوں کے واسطے اصل ہے اما الجملہ یہ ہے
کہ جب مشتری بغیر قبضہ کے فروخت کرے پھر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے پاس مبیع تلف ہو گئی
تو خود مشتری و بائع کے درمیان عقد ٹوٹ گیا پس مشتری کا فروخت کرنا بھی باطل ہوا اور جس نے
خرید کیا تھا وہ دھوکے میں رہا پس شاید کہ اس کو ایک خاص وقت ضرورت ہو اور وہ اپنی خرید
پر مطمئن ہوا پھر عین وقت پر اس کو معلوم ہوا کہ میرے ہاتھ جس نے بیچی تھی اس نے خود ہی
قبضہ نہ کیا تھا۔ اور وہ چیز بھی تلف ہو چکی پس اس کو ضرر پہنچے گا۔ لہٰذا یہ منع ہے۔ م نع۔ و۔

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفہ وابی یوسف رح۔ اور عقار کو قبضہ سے
پہلے فروخت کرنا امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ف اور عقار ہر مال غیر
منقول کو شامل گھر و زمین وغیرہ کے شامل ہے۔ وقال محمد لا یجوز۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں
جائز ہے۔ س جوعاً الی اطلاق الحدیث۔ بدلیل رجوع کرنے کے بجانب اطلاق حدیث
کے۔ ف یعنی حدیث میں مطلقاً ہر چیز کی فروخت سے قبل قبضہ کے ممانعت ہے تو شامل ہوا کہ
خواہ منقول ہو یا غیر منقول ہو قبل قبضہ کے بیچنا نہیں جائز ہے۔ واعتبارا بالمنقول۔ اور بقیاس
منقول کے ف جیسے مال منقولہ میں قبل قبضہ کے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مال غیر منقول میں بھی
جائز نہیں کیونکہ دونوں میں قبضہ واسطے تمامی بیع کے ضرور ہوتا ہے۔ وصار کالاجارۃ۔ اور یہ مثل
اجارہ کے ہو گیا۔ ف کیونکہ عقار میں اجارہ قبل قبضہ کے نہیں جائز ہے یعنی اگر کوئی چیز اجارہ دی
تو جب تک متاجر کا قبضہ نہ ہوا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور عینیؒ کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب
تک مواجر کا قبضہ نہ ہو تو اس کا اجارہ دینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ جو مضمون نہ ہوا سکا نفع نہیں
جائز ہے۔ م۔ ولہما ان رکن البیع صدر من اھلہ فی محلہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ
کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے عقار بیع کرنے میں رکن بیع کا اپنی اہل سے اپنے محل میں صادر
ہوا ف یعنی ایجاب و قبول بائع و مشتری سے جن کو اس کی اہلیت ہے مبیع میں صادر ہوا تو بیع
صحیح ہوئی۔ ولا غرر فیہ۔ اور اس میں کچھ غرر یعنے دھوکا نہیں ہے۔ ف کیونکہ عقار مبیع موجود
ہے۔ صرف قبضہ نہیں ہے تو جس وقت چاہے قبضہ کر لے۔ لان الھلاک فی العقار نادر۔
کیونکہ تلف ہو جانا عقار میں نادر ہے۔ ف بہت کم ایسا اتفاق واقع ہوتا ہے۔ بخلاف
المنقول۔ برخلاف مال منقول کے۔ ف کہ وہ اکثر ضائع ہو جاتا ہے اور دھوکے کا خیال یہاں
نہیں کیونکہ دھوکا یہ ممنوع نہیں ہے۔ والغرر المنھی عنہ غرر انفساخ العقد۔ اور دھوکا جو ممنوع

ہے وہ ہے جس دھوکے میں عقد فسخ ہونے کا خوف ہے۔ ف اور یہاں تو عقار ہر وقت قبضہ کے واسطے موجود ہے۔ والحدیث معلول بہ عملا بدلائل الجواز۔ اور حدیث مزبور میں یہی تعلیل ہے بوجہ عمل کے دلائل جواز پر۔ ف یعنی بیع عقار قبل قبضہ کے جائز ہونے کے دلائل کتاب وسنت سے موجود ہیں تو اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس حدیث میں تعلیل کی جاوے کہ یہ حکم ایسی چیز میں ہے جس کے تلف ہونے کا گمان غالب ہے جس سے عقد فسخ ہو جانے کا خوف و دھوکہ ہو۔ رہا قیاس امام محمدؒ کا اجارہ پر کہ وہ قبضہ سے پہلے نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ والاجارۃ قیل علی ھذا الخلاف۔ اور کہا گیا کہ اجارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف کہ امامؒ کے نزدیک قبضہ پہلے سے جائز ہے تو پھر امام محمدؒ کا قیاس جس مقیس علیہ پر ہے وہ خود مختلف فیہ ہے۔ ولو سلم فالمعقود علیہ فی الاجارۃ المنافع وھلاکہا غیر نادر۔ اور اگر ہم تسلیم کریں تو اجارہ میں جس پر عقد واقع ہوا وہ منافع ہیں اور ان کا تلف ہونا نادر نہیں ہے۔ ف یعنی اگر ہم مان لیں کہ مسئلہ اجارہ میں اختلاف نہیں ہے بلکہ امامؒ کے نزدیک بھی اجارہ قبل قبضہ کے جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح ہے۔ع۔) تو ہم کہتے ہیں کہ اجارہ پر بیع کا قیاس درست نہیں بلکہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس واسطے کہ اجارہ میں منافع کا تلف ہو جانا قبضہ سے پہلے کوئی نادر بات نہیں بلکہ اکثر تلف ہو جاتے ہیں۔ مثل عیب وغیرہ پیدا ہونے کے تو وہ مثل منقول کے ہوگیا۔ اور بیع میں معقود علیہ عین رقبہ ہے تو عقار کا رقبہ تلف ہونا بہت نادر ہے پس ایک کا قیاس دوسرے پر نہیں ہو سکتا۔ قال ومن اشتری کمیلا مکایلۃ او موزونا موازنۃ۔ جامع صغیر میں لکھا کہ اگر کوئی کیلی چیز بحساب کیل خریدی یا وزنی چیز بحساب وزن خریدی۔ ف یعنی ڈھیری وغیرہ تخمینہ پر نہیں خریدی۔ فاکتالہ۔ پس اس کا پیمانہ کرلیا ف اپنی ذات کے واسطے کیل کو پیمانہ سے لیا۔ او اتزنہ۔ یا وزن کرلیا۔ ف جبکہ وزنی چیز ہے اور قبضہ ہوگیا۔ ثم باعہ مکایلۃ او موازنۃ۔ پھر اس چیز کو بحساب پیمانہ یا وزن کے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا۔ لم یجز للمشتری منہ ان یبیعہ ولا ان یاکلہ حتی یعید الکیل والوزن۔ تو دوسرے مشتری کو جائز نہیں کہ اس چیز کو فروخت کرے یا اپنے کھانے وغیرہ کے تصرف میں لاوے یہاں تک کہ پیمانہ اور وزن کو دوہرا لے۔

ف یعنی جیسے اول مشتری نے اپنے واسطے پیمانہ و وزن کرلیا تھا اسی طرح دوسرا مشتری بھی ناپ یا تول لے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان صاع البائع وصاع المشتری۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام بیچنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں دو پیمانہ ہو جائیں ایک پیمانہ بائع کا اور دوسرا مشتری کا۔ ف یعنی جب بائع اپنے واسطے ناپ چکا ہو تب اس کو مشتری کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے پھر جب مشتری اپنے واسطے ناپ لے تب دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ رواہ ابن ماجہ وابن ابی شیبہ والبزار۔ اور یہی قول مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ ہے۔ اور اگر کسی نے بغیر ناپے اس کو کھایا تو حرام نہیں لیکن گنہگار رہے۔ع۔ ولانہ یحتمل ان یزید علی المشروط وذلک للبائع والتصرف فی مال الغیر

حرام فیجب التحرز عنہ ۔ اور اس دلیل سے کہ کیلی اور وزنی چیز میں احتمال ہے کہ شاید مشروط سے بڑھتی ہو۔ اور جس قدر بڑھتی ہے وہ بائع کا مال ہے اور غیر کے مال میں تصرف کرنا حرام ہے تو اس سے احتراز واجب ہے ف یعنی جب بائع نے ناپ یا تول دی تو شاید اپنی ناپ یا یاد میں دھوکا کھایا ہو اور جس قدر مبیع ٹھہری ہے اُس سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی بائع کا مال ہے جس میں تصرف کرنے سے احتراز واجب ہے اور یہ احتمال جب ہی دور ہوگا کہ خود پیمانہ یا وزن کرکے اطمینان کرے اور یہ اُس وقت ہے کہ پیمانہ کے حساب سے خریدی ہو۔ مثلاً روپیہ کے دس صاع گیہوں یا پانچ سیر گھی خریدا یا کسی معین ظرف میں جس قدر سماتا ہے وہ اس یا پانچ بھر خریدا۔ بخلاف ما اذا باعہ مجازفۃ لان الزیادۃ لہ ۔ برخلاف اس کے جب کیلی یا وزنی چیز کو تخمینہ سے خرید کرے تو ناپ تول سے پہلے تصرف جائز ہے، کیونکہ زیادتی مشتری کی ہے، یعنی مثلاً ایک ڈھیری گیہوں بائع نے دس روپیہ کو فروخت کی اور دس من اندازہ بتلایا تو مشتری کو بغیر ناپنے کے تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ اگر وہ دس من سے زیادہ ہو تو بھی مشتری کی ملک ہے کیونکہ پوری ڈھیری اُس نے خریدی خواہ دس من ہو یا کم و بیش ہو۔ وبخلاف ما اذا باع الثوب مذارعۃ لان الزیادۃ لہ اذ الذرع وصف فی الثوب بخلاف القدر۔ اور بخلاف اس کے جب تھان کو گزوں کی ناپ پر بیچا تو بھی ناپنے سے پہلے تصرف جائز ہے کیونکہ یہ زیادتی بھی مشتری کے واسطے ہے اس لیے کہ تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے بخلاف مقدار کے۔ ف یعنی ناپ یا تول کی چیز میں مقدار خود مبیع ہے اور تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے جو ناپنے سے پہلے موجود بھی نہیں ہے مگر یہ اُس وقت ہے کہ مثلاً تھان دس روپیہ کا خریدا اور بیان کیا کہ یہ دس گز ہے تو گویا ایک ڈھیری گیہوں دس روپیہ کو خریدی اور اگر ایک روپیہ گز کے حساب سے دس گز کپڑا خریدا تو اپنے سامنے ناپ کر لینے میں دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہے، ورنہ ناپنا چاہیئے کیونکہ اس میں ہر ایک گز بمنزلہ مبیع کے ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ ایک ہی بیع میں دوبار پیمانہ کرنا یا ناپنا بالاجماع شرط نہیں ہے پس اگر مشتری کے سامنے یا وکیل مشتری کے سامنے بائع نے ناپ تول دیا تو مشتری کو دوبارہ مبیع کو ناپ تول کی ضرورت نہیں مگر جبکہ مشتری فروخت کرے تو ناپ دے چنانچہ فرمایا۔ ولا معتبر بکیل البائع قبل البیع وان کان بحضرۃ المشتری لانہ لیس صاع البائع والمشتری وھو الشرط ولا بکیلہ بعد البیع بغیبۃ المشتری لان الکیل من باب التسلیم لان بہ یصیر المبیع معلوما ولا تسلیم الا بحضرتہ ۔ اور بیع سے پہلے بائع کا ناپنا معتبر نہیں ہے اگرچہ مشتری کے حضور میں ہو کیونکہ یہ بائع یا مشتری کا صاع نہیں ہے حالانکہ حدیث میں شرط یہی ہے کہ صاع بائع و مشتری ہو اور یونہی اُس ناپ کا بھی اعتبار نہیں ہے جو بیع کے بعد مشتری کے پیٹھ پیچھے ہو کیونکہ ناپنا سپردگی میں سے ہے اس لیے کہ ناپ ہی سے مبیع ہو جاتی ہے حالانکہ سپرد کرنا جب ہی ہوتا ہے کہ مشتری حاضر ہو۔ ف پس معلوم ہوا کہ ناپنا بعد بیع کے مشتری کے حضور میں معتبر ہے۔ ولو کالہ البائع بعد البیع بحضرۃ المشتری فقد قیل لا یکتفی بہ؟

بظاھر الحدیث فانہ اعتبر صاعین والصحیح انہ یکتفی بہ لان المبیع صار معلوما بکیل واحد و تحقق معنی التسلیم - اور اگر بائع نے بعد بیع اپنے مشتری کے حضور میں ناپا تو کہا گیا کہ بحکم ظاہر حدیث کے بائع کی ناپ پر اکتفاء نہ ہوگا کیونکہ ظاہر حدیث میں بائع کی ناپ کو اور مشتری کی ناپ کو معتبر کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ بائع کی اس ناپ پر اکتفا کیا جائے گا کیونکہ ایک ناپ سے مبیع معلوم ہو گئی اور سپرد کرنے کے معنی بھی پائے گئے - ومحمل الحدیث اجتماع الصفقتین علی ما نبین فی باب السلم ان شاء اللہ تعالیٰ - اور محمل حدیث دو صفقہ کے مجتمع ہونے میں ہے چنانچہ ہم باب السلم میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے - ف یعنی درصورتیکہ بائع نے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو ایک ناپ واجب ہے پھر جب مشتری نے کسی دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تب مشتری اول پر ناپنا واجب ہے - پس حدیث کے یہ معنے ہیں کہ بائع کا ناپنا بروقت اپنی فروخت کے اور مشتری کا ناپنا بروقت اپنی فروخت کے واجب ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں بائع سے پہلا مشتری مراد ہے یعنے اگر مشتری اول نے اپنے مشتری کے حضور میں ناپ دیا تو یہی ناپنا کافی ہے - ولو اشتری المعدود عدا فھو کالمذروع فیما یروی عنھما لانہ لیس بمال الربوا وکالموزون فیما یروی عن ابی حنیفۃ رح لانہ لا تحل لہ الزیادۃ علی المشروط - اور اگر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہے جیسے اخروٹ و انڈے وغیرہ تو صاحبین سے جو روایت کی گئی اُس میں اُس کا حکم مثل تھان کے ہے کیونکہ یہ ایسا مال نہیں ہے جس میں بیاج جاری ہو - اور جو امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی جاتی ہے اُس میں اُس کا حکم بمنزلہ کیلی ووزنی چیز کے ہے کیونکہ عددی چیز میں شرط سے جس قدر زیادہ ہو وہ مشتری کو حلال نہیں ہوتی ہے -

ف یعنی اگر اخروٹ یا انڈے فروخت کیے تو ایسی عددی چیز میں صاحبین کے نزدیک دوبارہ شمار سے پہلے تصرف جائز ہے اور امامؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے - ع - یہ کلام تو قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنے میں تھا - قال والتصرف فی الثمن قبل القبض جائز - اور قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے - ف یعنی بعد بیع کے بائع کو جائز ہے کہ جو ثمن مشتری کے ذمہ ہے اس کے عوض مشتری سے یا کسی دوسرے سے کوئی چیز خریدے یا کوئی دوسرا تصرف کرے اور اس میں قبضہ شرط نہیں ہے - لقیام المطلق وھو الملك ولیس فیہ غرر الانفساخ بالھلاك لعدم تعینھا بالتعیین بخلاف المبیع - کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز قائم ہے اور وہ ملک ہے یعنی بائع اس ثمن کا مالک ہو چکا اور ایسے تصرف میں عقد فسخ ہو جانے کا خوف بھی بوجہ ثمن تلف ہونے کے نہیں ہے کیونکہ معین کرنے سے ثمن متعین نہیں ہوتا بخلاف مبیع کے ف یعنی مبیع اگر بائع کے قبضہ میں نہ آئی بلکہ بائع اول کے پاس تلف ہو گئی تو عقد فسخ ہو جائے گا بخلاف اس کے اگر ثمن وصول نہ ہوا تو اس کے ذمہ رہے گا - اب رہا یہ بیان کہ بعد بیع کے مشتری کو ثمن میں یا بائع کو مبیع میں گھٹانا و بڑھانا جائز ہے - چنانچہ فرمایا - قال ویجوز للمشتری ان یزید للبائع فی الثمن ویجوز

للبائع ان یزید للمشتری فی المبیع یجوز ان یحط عن الثمن ویتعلق الاستحقاق بجمیع ذلک ۔ اور مشتری کو روا ہے کہ بائع کے واسطے ثمن میں بڑھاوے اور بائع کو روا ہے کہ مشتری کے واسطے مبیع میں بڑھاوے اور بائع کو یہ بھی جائز ہے کہ ثمن میں سے کم کر دے اور ان سب کے ساتھ استحقاق متعلق ہوگا۔ ف مثلاً دس روپیہ کو ایک تھان خریدا پھر بائع کو ایک روپیہ بڑھا دیا تو جائز ہے اور بائع گیارہ روپیہ کا مستحق ہوگا اور اگر دس روپیہ کو ایک تھان فروخت کیا پھر تھان کے ساتھ کوئی چیز بڑھائی تو مشتری اس چیز کا مع تھان کے مستحق ہوگا اور اگر ثمن سے ایک روپیہ کم کر دیا تو صرف نو روپیہ کا استحقاق باقی رہے گا۔ فالزیادۃ والحط یلتحقان باصل العقد عندنا۔ پس بڑھانا اور گھٹانا ہمارے نزدیک اصل عقد سے مل جاتے ہیں۔ ف گویا اصل عقد اسی زیادتی یا کمی پر واقع ہوا تھا۔ وعند زفر والشافعی رح لا یصحان علی اعتبار الالتحاق بل علی اعتبار ابتداء الصلۃ ۔ اور امام شافعی و زفرؒ کے نزدیک اصل عقد سے ملنے کے اعتبار پر یہ گھٹانا و بڑھانا صحیح نہیں ہے بلکہ ابتداء صلہ کے اعتبار پر صحیح ہے۔ ف یعنی گویا ازسرنو یہ احسان کیا گیا تو یہ ہبہ ہوگا پس جب تک قبضہ نہ ہو جائے تب تک صحیح نہ ہوگا۔

لہما انہ لا یمکن تصحیح الزیادۃ ثمنا لانہ یصیر ملکہ عوض ملکہ فلا یلتحق باصل العقد وکذلک الحط لان کل الثمن صار مقابلا بکل المبیع فلا یمکن اخراجہ فصار برا مبتداء۔ زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس زیادتی کو ثمن ٹھہرا کر صحیح کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ مشتری کی ملک عوض ملک بائع ہو گئی (تو ثمن میں زیادہ کرنا اپنی ملک یعنی مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا اور یہ جائز نہیں ہے) تو اصل عقد سے ملانا ممکن نہیں ہے اور اسی طرح گھٹانا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ پورا ثمن بمقابلہ کل مبیع کے ہوگیا تو اس سے نکالنا ممکن نہیں ہے پس یہی لازم آیا کہ یہ ابتدائی احسان ہے ۔ ولنا انہما بالحط والزیادۃ یغیران العقد من وصف مشروع الی وصف مشروع وھو کونہ رابحا او خاسرا او عدلا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائع و مشتری بذریعہ گھٹانے یا بڑھانے کے اپنے عقد بیع کو ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف بدلتے ہیں اور وصف مشروع یہ ہے کہ بیع بنفع ہو یا بخسارہ ہو یا برابری پر ہو۔ ف یعنی شرع نے جائز کیا ہے کہ چاہے نفع سے بیچے یا خسارہ سے بیچے یا برابری پر بیچے تو انہوں نے باہمی رضامندی سے عقد بیع کو ایک وصف سے دوسرے وصف کی جانب بدل دیا۔

ولہما ولایۃ الرفع فاولی ان یکون لہما ولایۃ التغییر وصار کما اذا اسقطا الخیار او شرطاہ بعد العقد ۔ اور بائع و مشتری کو عقد فسخ کر دینے کا اختیار ہے تو عقد متغیر کرنے کا اختیار بدرجہ اولی حاصل ہے جیسے بائع اور مشتری نے اپنا خیار شرط ساقط کر دیا یا بعد عقد کے دونوں نے خیار کو شرط کیا۔ ف یعنی یہ ایسا اختیار جیسے خیار شرط کو عقد بیع میں شرط کرنے کے بعد جس کے واسطے خیار شرط تھا اس نے ساقط کر دیا یا اصل عقد میں کسی کے واسطے خیار نہ تھا پھر بعد عقد کے دونوں نے شرط کیا حالانکہ اس سے عقد متغیر ہوتا ہے تو جیسے وہ جائز ہے اسی طرح کمی بیشی کا تغیر بھی جائز ہے۔

ثم اذا صح یلتحق باصل العقد لان وصف الشئ یقوم بہ لا بنفسہ بخلاف حط الکل لانہ تبدیل

لاصلہ لا تغییر لوصفہ فلا یلتحق بہ ۔ پھر جب یہ تغیر صحیح ہوا تو اصلی عقد سے مل جائے گا اس واسطے کہ جو کسی شے کا وصف ہو وہ اُس شے کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے بذاتِ خود قائم نہیں ہوتا ہے بخلاف کل ثمن گھٹانے کے کیونکہ یہ اصل عقد کی تبدیل ہے تغیر وصف نہیں ہے تو وہ مل نہیں سکتا ۔

ف یعنی جب وصف کا تغیر ہو تو ایک وصف کی جگہ دوسرا وصف قائم ہوتا ہے اور جب اصل شے کی تبدیل ہو تو کوئی چیز باقی نہیں رہتی جس سے لاحق کیا جاوے ۔ وعلی اعتبار الالتحاق لاتکون الزیادۃ عوضا عن ملکہ ۔ اور جب اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا معتبر ہوا تو یہ زیادتی اپنی ملک کا عوض نہ ہوگی ۔ ویظھر حکم الالتحاق فی التولیۃ والمرابحۃ حتی یجوز علی الکل فی الزیادۃ ویباشر علی الباقی فی الحط وفی الشفعۃ حتی یاخذ بما بقی فی الحط ۔ اور اصل عقد سے ملنے کا حکم بیع مرابحہ و تولیہ میں ظاہر ہو گا حتی کہ زیادہ کرنے کی صورت میں کل پر مرابحہ یا تولیہ واقع ہو گا اور گھٹانے کی صورت میں باقی پر واقع ہوگا اور شفعہ کی صورت میں بھی ظاہر ہو گا حتی کہ شفیع صرف اُس قدر کے عوض لیگا جو گھٹانے کے بعد باقی رہے ۔ ف مثلاً مشتری نے دس درہم ثمن پر پانچ درہم بڑھائے پھر مبیع کو بیع تولیہ پر بیچا تو پندرہ درہم پر فروخت ہوگی ۔ اور اگر پانچ درہم نفع پر بطور بیع مرابحہ بیچا تو پندرہ پر مرابحہ واقع ہو گا چنانچہ بیس درہم مشتری پر واجب ہوں گے ۔ اور اگر بائع نے دام گھٹائے ہوں ۔ مثلاً دس درہم ثمن میں سے دو درہم گھٹائے تو مشتری آٹھ درم پر تولیہ و مرابحہ کر سکتا ہے اور شفیع بھی آٹھ درہم پر لے گا ۔ اور اگر ایک سو روپیہ کو ایک مکان خریدا اور اس مکان کا ایک شفیع ہے جس نے شفعہ طلب کیا پھر مشتری نے پچاس روپیہ ثمن میں بڑھایا تو بحق بائع و مشتری جائز ہے مگر بحق شفیع نہیں جائز ہے حتیٰ کہ وہ سو روپیہ میں لے گا پس شفیع کے حق میں زیادتی اصل عقد سے لاحق نہ ہوئی ۔

وانما کان للشفیع ان یاخذ بدون الزیادۃ لما فی الزیادۃ من ابطال حقہ الثابت فلا یملکانہ ۔ اور شفیع کو بدون زیادتی کے لے لینے کا اس واسطے اختیار ہے کہ مشتری کی طرف سے ثمن میں زیادتی کرنے میں شفیع کے ثابت ہوئے حق کو مٹانا لازم آتا ہے پس بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شفیع کا حق مٹا دیں ۔ ف کیونکہ شفیع نے اول عقد پر شفعہ طلب کیا ہے تو اُس کا حق اصلی ثمن پر ثابت ہو گیا پس بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ باہمی زیادتی سے شفیع کا حق مٹا دیں ۔ ثم الزیادۃ لاتصح بعد ھلاک المبیع علی ظاھر الروایۃ لان المبیع لم یبق علی حالۃ یصح الاعتیاض عنہ والشیٔ یثبت ثم یستند بخلاف الحط لانہ بحال یمکن اخراج البدل عما یقابلہ فیلتحق باصل العقد استنادا ۔ پھر مبیع تلف ہو جانے کے بعد (خواہ بموت یا اعتاق یا تدبیر ہو) زیادہ کرنا صحیح نہیں ہے ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے کیونکہ مبیع ایسی حالت پر باقی نہیں کہ اُس کا عوض لینا صحیح ہو حالانکہ شے پہلے ثابت ہوتی پھر مستند ہوتی ہے (تو یہاں زیادت بوجہ مقابل نہ ہونے کے ثابت ہی نہ ہوئی تو اصل عقد کی طرف مستند بھی نہ ہوگی ۔) بخلاف گھٹانے کے کہ وہ بعد تلف ہونے کے بھی صحیح ہے کیونکہ گھٹانے کی ایسی حالت ہے کہ عوض کو اُس کے مقابل سے نکالنا ممکن ہے تو وہ اصل عقد کی طرف مستند ہو کر

لاحق ہوجائے گی۔ ف یعنے جب گھٹانا ممکن ہوا تو اس کا ثبوت ہوگیا اور جب خود ثبوت ہوا تو اصلی عقد کی جانب مستند کرنا بھی ثبوت ہوا۔ قال ومن باع بثمن حال ثم اجله اجلا معلوما صار مؤجلا۔ اگر کسی نے نقد ثمن کے عوض فروخت کیا پھر مشتری کے واسطے ایک میعاد معلوم مقرر کی تو ثمن میعادی اُدھار ہوجائے گا۔ اور شافعی و زفرؒ کے نزدیک میعادی نہیں ہوگا اور امام مالک رحمہ اللہ کا قول مثل ہمارے ہے۔ ع۔

لان الثمن حقه فله ان يؤخره تيسيرا على من عليه الا يرى انه يملك ابراءه مطلقا فكذا موقتا ولو اجله الى اجل مجهول ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز وان كانت متقاربة كالحصاد والدياس يجوز لانها بمنزلة الكفالة وقد ذكرناه من قبل۔ کیونکہ ثمن تو بائع کا حق ہے تو اُس کو اختیار ہے کہ اپنے حق میں تاخیر دے تاکہ مشتری جس پر آتا ہے اُس پر آسانی ہو، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو مطلقاً بری کر دینے کا اختیار ہے تو ایسے ہی ثمن کو ایک میعاد پر محدود کرنے کا اختیار ہے اور اگر اُسکے واسطے کوئی میعاد مجہول مقرر کی پس اگر جہالت فاحشہ ہو یعنے بہت زیادہ مجہول ہو جیسے ہوا چلنا تو جائز ہے اور اگر جہالت قریب الفہم ہو جیسے کھیتی کاٹنا د روندنا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ بمنزلہ کفالت کے ہے اور ہم اس کو سابق میں ذکر کر چکے۔ قال وكل دين حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذكرنا الا القرض۔ اور ہر اُدھار جو فی الحال واجب الادا ہو جب قرضخواہ اُس کی میعاد دے دے تو وہ میعادی ہو جاتا ہے بدلیل مذکورۂ بالا سوائے قرض کے۔ فان تاجيله لا يصح لانه اعارة وصلة فى الابتداء حتى يصح بلفظة الاعارة ولا يملكه من لا يملك التبرع كالوصى والصبى ومعاوضة فى الانتهاء۔ کیونکہ قرض میں میعاد دینا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ زر نقد کو عاریت دینا اور میعاد کی رعایت کرنا ابتداء میں ہے یعنی ایک عقد میں دو عقد ہیں حتی کہ عاریت دینے کی لفظ سے قرض صحیح ہوتا ہے اور جو شخص احسان کا مالک نہ ہو وہ قرض دینے کا مالک نہیں ہوتا ہے جیسے وصی وطفل الا انتہا میں یہ معاوضہ ہے۔ ف یعنی نقد قرض کے واسطے میعاد دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اول تو عاریت ہے اور دوم ایک صلہ ہے، پس ابتداء قرض میں دو باتیں جمع ہوگئیں۔ اور شرح الاقطع میں ہے کہ اگر ابتدائی قرض میں شرط کی تو شرط باطل ہے اور قرض صحیح ہے اور اسی طرح اگر بعد اس کے میعاد کے شرط کی تو بھی باطل ہے اور اگر قرض دینے والا مر گیا اور اُس کے وارث نے میعاد کی تو قاضی خاں نے کہا کہ نہیں صحیح ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كما فى الاعارة اذ لا جبر فى التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لانه يصير بيع الدرهم بالدراهم نسيئة وهو ربوا وهذا بخلاف ما اذا اوصى ان يقرض من ماله الف درهم فلانا الى سنة حيث يلزم الورثة من ثلثه ان يقرضوه ولا يطالبوه قبل المدة لانه وصية بالتبرع بمنزلة الوصية بالخدمة والسكنى فيلزم حقا للموصى۔ پس قرض میں میعاد دینا بلحاظ ابتدائی حال کے لازم نہیں ہوتی ہے جیسے عاریت دینا لازمی نہیں ہے کیونکہ احسان کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے اور

اور قرض کی انتہائی حالت اعتبار کر کے میعاد صحیح نہیں ہے کیونکہ انتہا میں ایسا ہو جائے گا کہ گویا بالنقد درہموں کو اُدھار درہموں کے عوض فروخت کیا۔ حالانکہ یہ بیاج ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب کوئی وصیت کر کے مرا کہ اُسکے مال سے ہزار درہم فلاں شخص کو ایک سال تک کے لیے قرض دیئے جاویں تو یہاں وارثوں پر لازم ہو گا کہ میت کے تہائی مال سے فلاں مذکور کو قرض دیں اور مدت مذکورہ سے پہلے اُس سے مطالبہ نہ کریں کیونکہ یہ ایک احسان کرنے کی وصیت ہے جیسے اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی کے واسطے وصیت کی تو وصیت کنندہ کے حق کے واسطے یہ لازم ہے۔ ف۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ تلف کی ہوئی چیز اگرچہ درہم یا دینار ہوں اُس کے بدل میں میعاد دینا صحیح ہے لیکن اوپر مذکور ہوا کہ صواب یہ کہ صحیح نہیں ہے اور چاہے کہ قرض میں میعاد صحیح ہو جاوے تو اُس کا حیلہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کو چاہیئے کہ اپنے قرضخواہ کو دوسرے پر اترائی کرا دے پھر قرضخواہ اُس کو مہلت دے دے تو میعاد صحیح ہو جاتی ہے گی۔ اور واضح ہو کہ قرض لینا بالاجماع صحیح ہے۔ م ع۔

باب الربوا !

یہ باب ربوا کے بیان میں ہے !

لُغت میں ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں اور شرع میں ایسی مالی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو۔ مالی معاوضہ میں ربوا یعنے بیاج ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیاج کھانے والے اور بیاج کھلانے والے اور اُس کی تحریر لکھنے والے اور اُس کے دونوں گواہوں پر لعنت فرمائی اور کہا کہ یہ سب برابر ہیں۔ رواہ مسلم۔ اور یہ معنے صحاح ستہ وغیرہ میں ثابت ہیں اور حدیث عبداللہ بن حنظلہ رض میں ہے کہ جس نے بیاج جان کر ایک درہم کھایا تو چھتیس ۳۶ زنا سے سخت ہے۔ رواہ احمد والدارقطنی والطبرانی باسناد صحیح۔ اور آیات قرآن و احادیث اس باب میں بہت ہیں۔ قال الربوا محرم فی کل مکیل او موزون اذا بیع بجنسہ متفاضلا۔ ربوا ہر ایسی چیز میں حرام کر دیا گیا ہے جو کیلی وزنی ہو جب وہ اپنی جنس کے عوض زیادتی سے بیچی جائے۔ ف۔ یعنی مثلاً گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرے مگر ایک میں زیادتی ہو تو زیادتی حرام ہے اگرچہ ایک گیہوں کھوٹے و ناقص ہوں کیونکہ جو ایسے مال ہیں جن میں زیادتی بیاج ہوتی ہے اُن کا کھوٹا و کھرا یکساں ہے اور یہی حال جو و چھوارے و نمک و سونا چاندی اور ہر کیلی و وزنی چیز کا ہے جبکہ اپنے جنس کے عوض فروخت ہو اور اگر جنس بدل جائے مثلاً جَو کے گیہوں خریدے تو مقدار میں کمی بیشی جائز ہے لیکن کسی عوض کا اُدھار ہونا جائز نہیں بلکہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔

اور واضح ہو کہ حدیث صحیح میں چھ چیزیں منصوص فرمائیں یعنے سونا و چاندی و چھوارہ و نمک و جَو اور ان کے سوائے باقی چیزوں میں علماء مجتہدین نے قیاس کیا اس طرح کہ ان چیزوں میں کسی علت کی وجہ سے بیاج کا حکم دیا گیا ہے پس ہر ایک نے اپنے اجتہاد کے موافق دوسری چیزوں کا قیاس کیا اس کا بیان یہ ہے جو امام مصنف نے لکھا۔ فالعلۃ عندنا الکیل مع الجنس قال رض ویقال القدر مع الجنس وھو

اشمل - پس ہمارے نزدیک بیاج کی علت پیمانہ مع جنس ہے اور کہا جاتا ہے کہ قدر مع جنس ہے اور یہ دونوں کو شامل ہے، ف کیونکہ قدر تو پیمانہ و وزن دونوں کو شامل ہے اور معنی یہ کہ جو چیز مقداری ہو اور وہ اپنی ہم جنس کے عوض فروخت کی جاوے تو اُس میں زیادتی سود ہو جائے گی -

والاصل فیہ الحدیث المشہور وھو قولہ علیہ السلام الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا - اور اصل اس باب میں یہ حدیث مشہور ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فروخت کرو گیہوں کو گیہوں کے عوض برابر برابر ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی بیاج ہے ف یعنی جب گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرو تو دونوں برابر ہوں اور اُدھار نہ ہوں اور اس میں زیادتی بیاج ہے۔ وعدّ الاشیاء الستۃ الحنطۃ والشعیر والتمر والملح والذھب والفضۃ علی ھذا المثال - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مثال پر چھ چیزوں کو شمار کیا وہ گیہوں و جو و چھوارے و نمک و سونا و چاندی ہیں - ف یہ حدیث سولہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس قدر اسانید کثیرہ ہیں کہ اتنی میں یہ مشہور و مقبول ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے اس کو متواتر شمار کیا ہے اور مترجم کے نزدیک جب اس قدر متواتر مشہور ہے تو زیادہ طول کلام کی ضرورت نہیں ہے پس میں اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں کہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیچو سونا بعوض سونے کے برابر برابر اور چاندی بعوض چاندی کے برابر برابر اور چھوارہ بعوض چھوارے کے برابر برابر اور گیہوں بعوض گیہوں کے برابر برابر اور نمک بعوض نمک کے برابر برابر اور جو بعوض جو کے برابر برابر پس جس نے زیادہ دیا زیادہ لیا تو اُس نے بیاج کا معاملہ کیا اور گیہوں کو بعوض جو کے جیسے چاہو بیچو لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں ہے کہ زیادہ لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں۔ رواہ مسلم والنسائی ۔م ۔ع ۔

ویروی بروایتین برفع مثل وبالنصب مثلا ومعنی الاول بیع التمر ومعنی الثانی بیعوا التمر - اور حدیث کی قرأت میں دو روایتیں ہیں مثل برفع اور مثلاً بنصب اور اول کے معنے بیع چھوارے کے برابر برابر ہے اور معنی دوم یہ کہ بیچو چھوارے کو بعوض چھوارے کے برابر برابر - والحکم معلول باجماع القائسین لکن العلۃ عندنا ما ذکرناہ وعند الشافعیؒ الطعم فی المطعومات والثمنیۃ فی الاثمان والجنسیۃ شرط والمساواۃ مخلص - اور جو حکم حدیث میں مذکور ہے وہ باجماع مجتہدین علت کے ساتھ ہے یعنی ان چیزوں میں بیاج ہونے کی ایک علت ضرور ہے ولیکن ہمارے نزدیک علت وہ ہے جو ہم نے بیان کی یعنے مقداری ہونا اور ہم جنس ہونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطعومات میں طعم ہے اور ثمنیات میں ثمن ہونا اور اس کی شرط جنسیت ہی اور برابر ہونا اس کا چھٹکارا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں سے جو کھانے کی ہیں خواہ بطور غذا ہوں یا دوسری طرح ہوں جیسے اناج و فواکہ و ترکاریاں و مصالحہ وغیرہ ان میں تو بیاج کی علت کھانے کی چیز ہونا اور سونا و چاندی وغیرہ جو ثمن ہے ان میں ثمن ہونا علت ہے خواہ سکہ دار ہوں یا زیور و پتر وغیرہ کی طرح بغیر سکہ ہوں لیکن یہ علت اس شرط سے مؤثر ہوگی کہ وہ چیز اپنی جنس

کے عوض فروخت ہو پس جنس ہونا اس کی شرط ہے پھر جب کھانے کی چیز یا ثمن بعوض اپنی جنس کے فروخت ہوئی تو بیاج کی علت مع شرط پائی گئی تو اُس سے چھٹکارا یہ ہے کہ برابر برابر لین دین ہو۔ والاصل هو الحرمة عنده لانه نص على شرطين التقابض والمماثلة وكل ذلك يشعر بالعزة و الخطر كاشتراط الشهادة في النكاح فيعلل بعلة تناسب اظهار الخطر والعزة وهو الطعم لبقاء الانسان والثمنية لبقاء الاموال التي هي مناط المصالح بها ولا اثر للجنسية في ذلك فجعلناه شرطا والحكم قد يدور مع الشرط ۔ اور بیاجی مالوں میں شافعیؒ کے نزدیک حرمت ہی اصل ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے دو باتوں پر نص فرمائی ایک باہمی قبضہ اور دوم برابر ہونا اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات سے آگاہ کرتی ہے کہ یہ مال قابل عزت و حرمت ہے جیسے نکاح میں گواہی شرط ہے تو قیاس کے واسطے ایسی علت نکالنا چاہئے جو عزت و حرمت ظاہر کرنے کے واسطے مناسب ہو اور ایسی علت ایک طعم ہے جس سے انسان کی زندگی باقی رہتی ہے اور دوم ثمن ہونا کیونکہ مالوں کا باقی رہنا جن کی وجہ سے انسانی مصلحتیں پوری ہوتی ہیں۔ اسی ثمن ہونے کی وجہ سے ہے تو یہی طعم و ثمنیت ہی علت ہوئی اس باب میں جنسیت کو کچھ اثر نہیں تو ہم نے جنسیت کو شرط قرار دیا اور حکم کبھی شرط کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایک جنس کو اُسی جنس کے ساتھ فروخت ہونے میں جو حکم ربوا جاری ہوا تو اس وجہ سے نہیں کہ جنسیت اُس کی علت ہے۔ بلکہ اُس کی شرط ہے جیسے محصن ہونے میں رجم کا حکم ہوتا ہے، حالانکہ بالاتفاق احصان شرط ہے۔ م ک ۔ ولنا انه اوجب المماثلة شرطا في البيع وهو المقصود بسوقه تحقيقا لمعنى البيع اذ هو ينبئ عن التقابل وذلك بالتماثل او صيانة لاموال الناس عن التوى تتميما للفائدة باتصال التسليم به ثم يلزمه عند فوته حرمة الربوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں شارع علیہ السلام نے اس بیع میں مثل بمثل ہونا شرط کر دیا اور حدیث بیان کرنے کا مقصود یہی ہے خواہ اس واسطے کہ بیع کے معنی متحقق ہوں کیونکہ بیع سے باہم مقابلہ کا بدلا مفہوم ہوتا ہے اور یہ بات باہم برابر ہونے سے ہوتی ہے یا اس غرض سے کہ تلف ہونے سے لوگوں کے مال محفوظ رہیں یا اس واسطے کہ مبیع کے ساتھ سپردگی ملکر فائدہ پورا ہو جائے پھر جب یہ برابری نہ ہوگی تو حرمت بیاج لازم آوے گی۔ ف۔ کیونکہ زیادتی کو بیاج فرمایا اور برابری کو شرط کیا کیونکہ بطور حالیہ بیان فرمایا کہ بیچو گیہوں کو بعوض گیہوں کے درحالیکہ مثل بمثل ہو۔

و والمماثلة بين الشيئين باعتبار الصورة والمعنى والمعيار يسوي الذات والجنسية تسوي المعنى فيظهر الفضل على ذلك فيتحقق الربوا لان الربوا هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدين في المعاوضة الخالي عن عوض شرط فيه۔ اور دو چیزوں کا آپس میں مثل ہونا باعتبار صورت اور معنی کے ہے اور جو پیمانہ یا وزن ہو وہ صرف ذات میں برابری ثابت کرتا ہے اور ہمجنس ہونے سے معنی میں برابری ہوتی ہے تو مقدار و جنسیت کے وقت زیادتی ظاہر ہوگی پس بیاج متحقق ہوگا کیونکہ بیاج یہی ہے کہ معاوضہ میں دونوں عاقدین میں سے ایک کے واسطے ایسی زیادتی ہو جو عوض سے خالی ہے اور عقد میں مشروط ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ

مماثلت شرط ہوئی تو اس کا معلوم مقدار و جنسیت دونوں پر ہے لہٰذا ہمارے نزدیک بیاج کی علت یہ ہے کہ دو چیزیں ہمجنس اور ہم مقدار میں متعاقدین سے ایک کے واسطے بغیر عوض کے زیادتی شرط ہو اگرچہ ایک کا مال کھرا اور دوسرے کا کھوٹا ہو۔ ولایعتبر الوصف لانہ لایعد تفاوتا عرفا اولان فی اعتبارہ سد باب البیاعات اولقولہ علیہ السلام جیدھا ورد یھا سواء ۔ اور وصف یعنی کھرے کھوٹے کا اعتبار نہ گا خواہ اس وجہ سے کہ عرف میں اس کو تفاوت نہیں شمار کرتے یا اس وجہ سے کہ وصف کا اعتبار کرنے میں خرید وفروخت کے دروازے بند ہو جائیں گے یا اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیاجی مالوں کا کھرا اور کھوٹا برابر ہے۔

ف۔ یہ حدیث نہیں ملی ولیکن بعض احادیث سے یہ معنی نکل سکتے ہیں۔ ع۔ بلکہ عمدہ خرمہ کے عوض ناکارہ خرمہ زیادہ دینے کو رد کر دیا، چنانچہ بخاری کی بعض احادیث میں مصرح ہے۔ م۔ اور جو امام شافعیؒ نے طعم و ثمنیت کی علت نکالی یہ جاری نہیں ہوتی ہے چنانچہ فرمایا۔ والطعم والثمنیۃ من اعظم وجوہ المنافع والسبیل فی مثلہا الاطلاق بابلغ الوجوہ لشدۃ الاحتیاج الیہا دون التضییق فیہ فلا معتبر بما ذکرہ۔ اور منافع مالی کی وجوہ میں سے طعم و ثمنیت بہت بڑی وجہ ہے اور اس میں راہ یہ ہے کہ بہت پورے طور سے گنجائش دی جائے کیونکہ اس کی جانب حاجت بہت ہے نہ آنکہ اس میں تنگی کی جائے پس جو کچھ امام شافعیؒ نے ذکر فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ ف۔ یعنی انسان کو طعام کی زیادہ حاجت ہے یا جس سے طعام حاصل ہوتا ہے یعنی ثمن اس کی زیادہ حاجت ہے اور یہ معلوم ہے کہ جن چیزوں کی بندوں کو حاجت ہے ان میں اللہ تعالیٰ نے فراخی و گنجائش دیدی پس اصلی حرمت انہیں کی جہت سے قائم کر کے تنگی لگانا جیسا امام شافعیؒ نے کیا ہے اس موقع کے مناسب نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جسکو وہ مناسب سمجھتے ہیں وہ غیر مناسب ہے کیونکہ اگر وہ مناسب ہو تو جو چیزیں طعام ہیں اور جو چیزیں ثمن ہیں وہ حرام ہونیکی علت ہیں اور یہ غیر مناسب ہے۔ اذا ثبت ھذا القول اذا بیع المکیل والموزون بجنسہ مثلا بمثل جاز البیع فیہ لوجود شرط الجواز وھو المماثلۃ فی المعیار الاتری الی ما یروی مکان قولہ مثلا بمثل کیلا بکیل وفی الذھب بالذھب وزنا بوزن۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب کیلی اور وزنی چیز کو اس کے جنس کے عوض میں برابر برابر فروخت کیا تو بیع جائز ہے کیونکہ جائز ہونے کی شرط موجود ہے یعنے مقدار میں برابر ہونا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بجائے مثل بمثل کے کیل بکیل روایت کیا گیا اور سونے چاندی میں وزن بوزن روایت کیا گیا۔ ف۔ یعنی کیلی چیز میں پیمانہ کا اعتبار کیا اور وزنی چیز میں وزن کا اعتبار کیا اور عرب میں اناج وغیرہ پیمانہ سے بکتے تھے اور سونا چاندی وزن سے بکتی تھی لہٰذا کہا گیا کہ ہر چیز جو پیمانہ یا وزن سے معمول تھی وہ اسی حکم پر رہے گی، اگرچہ لوگوں نے معمول بدل دیا ہو اور جس میں کوئی معمول سابق ظاہر نہ ہو تو جو عرف ہے وہ معتبر ہوگا۔ م ھ۔ یہ اس وقت کہ دونوں کی مقدار یا وزن برابر ہوں۔ وان تفاضلا لم یجز لتحقق الربوا۔ اور اگر باہم کم و بیش لیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ بیاج پایا گیا۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ اسی پیمانہ یا وزن کی وجہ سے زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ ولا یجوز بیع الجید بالردی

مما فیہ الربوا الا مثلا بمثل ۔ اور جن چیزوں میں بیاج جاری ہوتا ہے اُن کو باہم کھرے کو کو کھوٹے کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے مگر برابر برابر۔ ف۔ کیونکہ کھرے اور کھوٹے میں صرف وصف کا فرق ہے اور اس فرق سے بیاج نہیں جاتا ہے ۔ لاھدار التفاوت فی الوصف ۔ کیونکہ وصف کا تفاوت لغو کر دیا گیا ہے ۔ ف۔ یعنی شرع میں بیاجی مالوں میں کھرے کھوٹے کا وصف معتبر نہیں ہے بلکہ مقدار معتبر ہے تو کھرے و کھوٹے کا مبادلہ صرف برابر مقدار میں جائز ہے اور کمی بیشی حرام ہے ۔ ویجوز بیع الحفنہ بالحفنتین والتفاحۃ بالتفاحتین ۔ اور جائز ہے بیچنا ایک لپ کو دو لپ بھر کے عوض میں اور ایک سیب کو دو سیب کے عوض میں ۔ ف۔ یعنی اگر ایک لپ بھر اناج دیکر دو لپ خریدا یا بیچا تو جائز ہے ۔ لان المساواۃ بالمعیار ولم یوجد فلم یتحقق الفضل ولھذا کان مضمونا بالقیمۃ عند الاتلاف ۔ کیونکہ دونوں عوض کا برابر ہونا تو پیمانہ یا وزن سے ہے اور اس بیع میں کسی پیمانہ سے بیچنا پایا نہیں گیا لہذا اگر کوئی ایک لپ بھر یا دو لپ بھر تلف کردے تو اُس کا تاوان بقیمت واجب ہوتا ہے ۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے ایک لپ یا دو لپ بھر کسی کا مال تلف کیا مثلاً اناج تلف کیا تو اس کے تاوان میں قیمت واجب ہوتی ہے حالانکہ اناج مثلی چیز ہے تو مثل واجب ہونا چاہئیے تھا لیکن اس وجہ سے مثل واجب نہ ہوا کہ اُسکی کوئی مقدار پیمانہ سے نہیں ہے تو اسکے مثل دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ مثل کا دینا پیمانہ کیساتھ ہوتا ہے لہذا اُسکی قیمت واجب کی گئی پس معلوم ہوا کہ ایک لپ بھر یا دو لپ بھر ایسی مقداری نہیں ہے جس سے اندازہ معلوم ہو اور جب مقدار نہ ہوئی تو اس میں کمی بیشی بیاج کی بھی جاری نہ ہوگی کیونکہ مقدار ہی کی وجہ سے بیاج کی زیادتی ظاہر ہوتی ہے پس جب زیادتی ظاہر نہ ہوئی تو بیاج بھی نہ ہوا اور رہا سیب تو وہ مقداری نہیں ہے ۔م۔ یوں ہی اگر ایک خربزے کے عوض دو خربزے یا ایک انڈے کے عوض دو انڈے یا ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ خریدے یا بیچے تو ہمارے نزدیک جائز ہے ۔ شرح الطحاوی ع۔

وعند الشافعیؒ العلۃ ھی الطعم ولا مخلص وھو المساواۃ فیحرم ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک

چونکہ علت بیاج کی طعم موجود ہے اور بیاج سے چھٹکارا یعنی باہم برابر ہونا موجود نہیں ہے تو زیادتی حرام ہوگی ۔ ف۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہونا بیاج کی علت ہے اور اناج میں یہ بات موجود ہے اور بیاج سے چھٹکارے کی یہ صورت تھی کہ دو مطعوم برابر ہوں اور وہ یہاں نہیں پایا گیا ، پس یہ عقد حرام ہوا ۔ وما دون نصف الصاع فھو فی حکم الحفنۃ لانہ لا تقدیر فی الشرع بما دونہ ۔ اور جو نصف صاع سے کم ہو وہ بمنزلہ لپ بھر کے ہے کیونکہ شرع میں نصف صاع سے کم کوئی مقداری پیمانہ نہیں ہے ۔ ف۔ اور واضح ہو کہ یہ صرف مقدار میں ہے اور اگر ایک درہم کے عوض دو درہم فروخت کیے تو نہیں جائز ہے ۔م۔ ولو تبایعا مکیلا او موزونا غیر مطعوم بجنسہ متفاضلا کالجص والحدید لا یجوز عندنا لوجود القدر والجنس وعندہ یجوز لعدم الطعم والثمنیۃ ۔ اور اگر دونوں نے سوائے مطعوم کے کسی چیز کیلی یا وزنی کو کمی بیشی سے بیع کیا جیسے گچ و لوہا تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ قدر و جنس موجود ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ طعم یا ثمنیت موجود نہیں ہے ۔ ف۔ یعنی اگر لوہے کو لوہے کے عوض یا گچ کو گچ کے عوض کمی بیشی ۔

سے فروخت کیا تو یہ ہمارے نزدیک یہ مقداری چیز ہے اور اپنی جنس کے ساتھ فروخت ہوئی پس بیاج کی جو علت ہے یعنی قدر و جنس دونوں پائی گئیں تو سوائے برابری کے زیادتی حرام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیاج کی علت طعام وثمن ہونا حالانکہ لوہا وچونہ مطعوم ہے اور نہ اس میں ثمنیت ہے تو بیاج کی کوئی علت نہ پائی گئی پس اُن کے نزدیک جائز ہے۔ قال واذا عدم الوصفان الجنس والمعنى المضموم اليه حل التفاضل والنساء ۔ اگر دونوں وصف معدوم ہوں یعنی جنس اور جو معنی اسکی طرف ملائے گئے ہیں تو کمی بیشی واُدھار دونوں حلال ہیں۔ ف یعنی جس بیع میں دونوں معاوضہ ایسے ہوں جو مقداری نہیں ہیں اور نہ ہم جنس ہیں تو اُن میں باہم کمی بیشی سے بیچنا بھی جائز ہے اور اگر اُدھار ہو تو بھی جائز ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ جب قدر و جنس موجود ہو تو اُدھار و زیادتی دونوں حرام ہیں اور جب قدر و جنس دونوں ندارد ہوں تو زیادتی و اُدھار دونوں جائز ہیں۔ لعدم العلة المحرمة والاصل فيه الاباحة۔ کیونکہ حرام کرنے والی علت موجود نہیں اور مباح ہے۔ ف تو جب تک حرام کرنے والی علت موجود نہ ہو تب تک اصلی اباحت پر باک رہے گا۔ واذا وجدا حرم التفاضل والنساء لوجود العلة۔ اور جب یہ دونوں وصف قدر و جنس پائے جائیں تو زیادتی و اُدھار دونوں حرام ہیں کیونکہ بیاج کی علت پائی جاتی ہے۔ واذا وجد احدهما وعدم الآخر حل التفاضل وحرم النسا مثل ان يسلم هرويا في هروى او حنطة في شعير فحرمة ربوا الفضل بالوصفين وحرمة النسا باحدهما ۔ اور جب دونوں وصف میں سے ایک پایا جاوے اور دوسرا نہ ہو تو بابھی زیادتی جائز ہے اور اُدھار حرام ہے جیسے ہروی تھان کو ہروی تھان کے عوض فروخت کرے یا گیہوں کو بعوض جَو کے بیع کرے تو زیادتی بیاج کا حرام ہونا دونوں وصف کے ساتھ ہے اور اُدھار کا حرام ہونا ایک وصف کے ساتھ ہے۔ ف یعنی ہروی تھان کی بیع ہروی تھان کے عوض زیادتی کے ساتھ نہیں جائز ہے کیونکہ ہمجنس ہیں اور گیہوں و جَو کی بیع میں زیادتی جائز ہے، لیکن اُدھار نہیں جائز ہے کیونکہ اگرچہ ہمجنس نہیں مگر قدر موجود ہے ۔

وقال الشافعيؒ الجنس بالفراده لا يحرم النساء لان بالنقدية وعدمها لا يثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جنس اپنی تنہائی کے ساتھ اُدھار کو حرام نہیں کرتی ہے کیونکہ ایک طرف نقد ہونے سے اور ایک جانب اُدھار ہونے سے کچھ ثابت نہ ہوگا سوائے شبہہ زیادتی کے یعنی جس نے نقد دیا اُس نے گویا کچھ زیادہ دیا مگر حقیقی زیادتی نہیں ہے حالانکہ جنس کی صورت میں حقیقی زیادتی بھی بیع سے مانع نہیں ہے ۔ حتی کہ ایک کی دو عوض بیع جائز ہے تو شبہہ بدرجۂ اولی مانع نہ ہوگا۔ ولنا انه مال الربوا من وجه نظرا الى القدر او الجنس والنقدية اوجبت فضلا في المالية فتحقق شبهة الربوا وهي مانعة كالحقيقة ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے بیاجی مال ہے خواہ بنظر مقدار کے جیسے گیہوں وجَو کی بیع میں ہے یا بنظر جنس کے جیسے ہروی تھان کی ہروی تھان کے ساتھ بیع میں ہے اور ایک طرف سے نقد

ہونا مالیت میں زیادتی واجب کرتا ہے تو اس محل میں اُس نے بیاج کا شبہہ پیدا کیا حالانکہ زیادتی کا شبہہ بھی حقیقی زیادتی کی طرح جائز ہونے کو روکتا ہے۔ ف جیسے ایک ڈھیری گیہوں کو دوسری ڈھیری کے عوض میں بیچنا اسی وجہ سے منع ہے کہ شبہہ زیادتی موجود ہے بالجملہ قدر یا جنس ہونے میں شبہہ کی وجہ سے اُدھار حرام ہے۔ الا انہ اذا اسلم النقود فی الزعفران ونحوہ یجوز وان جمعھما الوزن لانھما لا یتفقان فی صفۃ الوزن فان الزعفران یوزن بالامناء وھو مثمن یتعین بالتعیین والنقود توزن بالسنجات وھو ثمن لا یتعین بالتعیین۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر مال نقد کو زعفران یا اُس کے مانند روئی ولوہا وغیرہ کی بیع سلم میں دیا تو جائز ہے اگرچہ زر نقد اور یہ چیزیں دونوں وزنی ہیں لیکن جائز ہونا اس واسطے ہے کہ دونوں کی صفت وزن یکساں نہیں ہے چنانچہ زعفران کو من وسیر سے تولتے ہیں اور وہ مثمن ہے کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے۔ ولو باع بالنقود موازنۃ وقبضھا صح التصرف فیھا قبل الوزن وفی الزعفران واشباھہ لا یجوز فاذا اختلفا فیہ صورۃ ومعنی وحکما لم یجمعھا القدر من کل وجہ فتنزل الشبھۃ فیہ الی شبھۃ الشبھۃ وھی غیر معتبرۃ۔ اور اگر نقود کے عوض وزن کے حساب سے زعفران فروخت کی اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا تو نقود میں وزن سے پہلے تصرف کرنا بائع کو جائز ہے اور زعفران واُس کے مانند چیزوں میں مشتری کو نہیں جائز ہے یعنے زعفران کو تولنے سے پہلے نہیں جائز ہے پس ظاہر ہوا کہ جب دو چیزیں وزن میں ازراہ صورت ومعنی وحکم کے مختلف ہوں تو وزن اُن کو ہر طرح سے شامل نہ ہوگا یعنی وزن ہونے میں دونوں یکساں نہ ہوں گے تو اس میں جو بیاج کا شبہہ ہے وہ بمنزلہ شبہہ الشبہہ کے قائم ہوگا اور شبہہ الشبہہ معتبر نہیں ہے۔

ف تو معلوم ہوا کہ زعفران کی بیع سلم میں نقد دینا جائز ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو لشکر کا سامان درست کرنے کا حکم دیا پھر اونٹ وہاں نہیں ملتے تھے بلکہ بہت دور ہو گئے تو حکم کیا زکوٰۃ کے اونٹوں کے بچھڑے لے لے تو ایک اونٹ دے کر زکوٰۃ والے دو بچھڑے لیے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے اور جواب دیا گیا کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت نہیں معلوم ہوتی ہے اور استدلال اُس وقت تمام ہوگا کہ جب زکوٰۃ کے اونٹوں پر مبادلہ اُدھار ہو ورنہ جو ترجمہ کیا گیا اُس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اور ہماری دلیل حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض اُدھار بیچنے سے منع فرمایا۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور اسی پر اکثر علماء صحابہ وغیرہ کا عمل ہے اور یہی حدیث ابن عباس بروایت ترمذی اور حدیث جابر بروایت ابن ماجہ میں مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ بعض چیزیں سابق میں پیمانہ سے بکتی تھیں پھر وزنی ہو گئیں یا برعکس تو ان کا کیا حکم ہے جواب دیا کہ۔

قال وکل شیء نص رسول اللہ علیہ السلام علی تحریم التفاضل فیہ کیلا فھو مکیل ابدا وان ترک الناس الکیل فیہ مثل الحنطۃ والشعیر والتمر والملح وکل ما نص علی تحریم التفاضل

فیه وزنا فهو موزون ابدا وان ترك الناس الوزن فیه مثل الذهب والفضة لان النص اقوى من العرف والاقوى لا یترك بالادنی وما لم ینص علیه فهو محمول علی عادات الناس لانها دالة ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں میں پیمانہ کی راہ سے زیادتی منصوص حرام فرمائی ہے تو وہ کل چیزیں ہمیشہ کیلی رہیں گی اگرچہ لوگوں نے پیمانہ سے اُن کا معاملہ ترک کر دیا ہو جیسے کہ گیہوں وجَو و چھوارا و نمک ۔ اور ہر وہ چیز جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وزن کی راہ سے زیادتی منصوص حرام فرمائی ہے وہ ہمیشہ وزنی رہیں گی اگرچہ لوگوں نے وزن کی راہ سے اس میں معاملہ ترک کیا ہو جیسے سونا و چاندی کیونکہ رواج کے بہ نسبت نص زیادہ قوی ہوتی ہے اور اقوی کو بوجہ ادنی کے ترک نہیں کر سکتے اور جس چیز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نص نہیں فرمائی ہے تو وہ لوگوں کی عادت پر معمول ہے کیونکہ عادت بھی دلیل حکم ہے۔

ف ۔ حاصل یہ کہ جو چیز شرع میں کیلی منصوص تھی وہ ہمیشہ کیلی رہے گی اور جو وزنی منصوص تھی وہ ہمیشہ وزنی رہے گی اور جس میں کوئی نص نہیں ہے اگر لوگوں میں پیمانہ سے بکتی ہو تو کیلی ہے اور اگر وزن سے بکتی ہو تو وزنی ہے کیونکہ یہاں عرف کے مقابلہ میں نص نہیں ہے اور جن چیزوں میں کہ نص ہے تو عرف کی مخالفت اُس کو نہیں توڑ سکتی اور یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ وعن ابی یوسفؒ انه یعتبر العرف علی خلاف المنصوص علیه ایضا لان النص علی ذلك لمكان العادة فكانت هی المنظور الیها وقد تبدلت ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ منصوص علیہ کے خلاف بھی عرف و رواج معتبر ہوگا کیونکہ کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے پر نص شارع علیہ السلام عادت ہی کی وجہ سے تھا تو اس بارہ میں عادت ہی منظور نظر ہوئی حالانکہ اب وہ عادت بدل گئی ۔ ف ۔ پس اگر پہلے کیلی تھی اور اب وزنی ہو گئی یا اس کے برعکس ہوا تو جواب عادت سے یہی معتبر ہوگی ۔ فعلی هذا لو باع الحنطة بجنسها متساویا وزنا او الذهب بجنسه متماثلا کیلا لا یجوز عندهما وان تعارفوا ذلك لتوهم الفضل علی ما هو المعیار فیه کما اذا باع مجازفة الا انه یجوز الاسلام فی الحنطة ونحوها وزنا لوجود الاسلام فی معلوم ۔ پس اس کلیہ قاعدے پر اگر گیہوں کو گیہوں کے عوض برابر وزن سے بیچا یا سونے کو سونے کے عوض برابر پیمانہ سے بیچا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اگرچہ لوگوں میں اس کا رواج پھیل گیا ہو کیونکہ ہر ایک چیز میں جو مقدار کے واسطے اندازہ تھا اُس پر زیادتی کا گمان ہے یعنی گیہوں میں جب پیمانہ نہ رہا بلکہ وزن ہوا تو شاید پیمانہ کی راہ سے کمی بیشی ہو یا سونے کا وزن چھوڑ کر پیمانہ رکھنے میں کمی بیشی ہو تو یہ حقیقی کمی بیشی کی مثل نہیں جائز ہے جیسے اٹکل سے ڈھیری کر کے بیچنے میں نہیں جائز مگر گیہوں و اس کے مانند کیلی چیز میں وزن کی راہ سے بیع سلم کرنا جائز ہے کیونکہ بیع سلم مقدار معلوم میں واقع ہوتی ہے ۔

ف ۔ اور سلم میں صرف یہی معتبر ہے کہ ایسے طور پر آگاہی ہو جائے کہ سپرد کرنے میں جھگڑا نہ ہو ۔ لہٰذا سلم جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ۔ ع ک ۔ قال وكل ما ینسب الی الرطل فهو وزنی ۔ اور ہر چیز جو رطل کی طرف منسوب ہو یعنی مثلاً ایک رطل و دو رطل رکھی جاتی ہو تو وہ وزنی ہے ۔ ف ۔ اور رطل

بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے۔ معناہ ما یباع بالاواقی لانہا قدرت بطریق الوزن حتی یحتسب ما یباع بہا وزنا بخلاف سائر المکائیل واذا کان موزونا فلو بیع بمکیال لایعرف وزنہ بمکیال مثلہ لایجوز لتوھم الفضل فی الوزن بمنزلۃ المجازفۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز اوقیہ سے بیچی جاتی ہے وہ وزنی ہے کیونکہ اس کا اندازہ بطریق وزن کیا گیا ہے حتیٰ کہ جو چیز اوقیہ سے بیچی جاوے وہ وزن پر شمار ہوتی ہے بخلاف دیگر کیلی چیزوں کے یعنی اُن میں کیلی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور اگر وزنی چیز ہو پھر وہ ایک ایسے پیمانہ کے انداز پر جس کا وزن نہیں معلوم ہے اسی کے مثل پیمانہ کے عوض بیچی گئی تو نہیں جائز ہے کیونکہ وزن میں زیادتی کا شبہہ ہے جیسے اٹکل سے ڈھیری بیچنے میں شبہہ ہوتا ہے۔ ف۔ پھر جو بیاجی مال ہیں اُن میں قبضہ کی راہ سے باہم فرق ہے چنانچہ سونے و چاندی کا حکم باقیوں سے خاص ہے جیسا کہ آئندہ مذکور ہے۔

قال وعقد الصرف ما وقع علی جنس الاثمان یعتبر فیہ قبض عوضیہ فی المجلس۔ اور بیع الصرف وہ ہے جو باہم ثمن کی جنس پر واقع ہے جس میں اسی مجلس کے اندر دونوں عوض پر قبضہ ہونا واجب ہے۔ ف۔ یعنی اگر اشرفی کو روپیہ کے عوض بیچی تو اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہونا ضرور ہے۔ لقولہ علیہ السلام الفضۃ بالفضۃ ھاء وھاء معناہ یدا بید وسنبین الفقہ فی الصرف ان شاء اللہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ چاندی کو بعوض چاندی کے لیو دے۔ رواہ محمدؒ اور معنے اس کے یہ ہیں کہ ہاتھوں ہاتھ ہو اور ہم اس کی فقہ کو باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف۔ اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سونا بعوض چاندی کے بیاج ہوگا مگر جبکہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ رواہ الستۃ۔ اور حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ان نقودمیں سے نقد کو اُدھار کے عوض مت بیچو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ م۔ وما سواہ مما فیہ الربوا یعتبر فیہ التعیین ولا یعتبر فیہ التقابض۔ اور ماسوائے جنس ثمن کے دیگر کیلی و وزنی چیزیں جن میں بیاج جاری ہوتا ہے تو ان میں معین کرنا معتبر ہے اور باہمی قبضہ معتبر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بیع صحیح ہونے کے واسطے اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ بدل کا متعین ہو جانا ضرور ہے۔

خلافا للشافعی رح فی بیع الطعام بالطعام۔ لیکن امام شافعیؒ نے طعام کے عوض طعام کی بیع کرنے میں ہم سے اختلاف کیا۔ ف۔ یعنی امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اناج بعوض اناج کے فروخت کیا جاوے تو اسی مجلس میں باہمی قبضہ شرط ہے خواہ ایک جنس باہم برابر ہو یا غیر جنس کمی بیشی ہو۔ حتی کہ اگر باہمی قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع جائز نہیں ہے۔ لہ قولہ علیہ السلام فی الحدیث المعروف یدا بید۔ دلیل شافعیؒ حدیث مشہور میں قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ یدا بید۔ ف۔ یعنی ہاتھوں ہاتھ ہو یا فرمایا کہ ہاء وہاء یعنی لو اور دو۔ مُراد یہ کہ اُدھار نہ ہو۔ یہ کلام روایت صحیحین وغیرہ میں گیہوں وغیرہ کے حق میں مذکور ہے۔ تو معلوم ہوا کہ باہمی قبضہ شرط ہے۔ اور خود تم کہتے ہو کہ نقد سے اُدھار میں زیادتی ہے تو بیاج ہوگا۔ لانہ اذا لم یقبض فی المجلس یتعاقب القبض وللنقد مزیۃ فیتحقق شبہۃ الربوا۔ اس واسطے کہ جب اُس نے مجلس میں قبضہ نہ کیا تو قبضہ

اس کے بعد واقع ہوگا اور جس نے نقد دیا اُس کے مال کے واسطے زیادتی ہے تو بیاج کا شبہہ متحقق ہوگا۔ ف پس تمہارے نزدیک یہ جائز نہ ہونا چاہیے کیونکہ تم اس طرح شبہہ ثابت کرکے حقیقی بیاج بتلاتے ہو۔ ولنا انہ مبیع متعین فلا یشترط فیہ القبض کالثوب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائے ثمن کے جو کیلی یا وزنی ہو وہ مبیع متعین ہے تو اس میں قبضہ شرط نہیں ہے جیسے کپڑے کا تھان۔ ف کیونکہ جو چیز متعین ہوتی ہے اُس میں قبضہ شرط نہیں ہوتا۔ وھذا لان الفائدۃ المطلوبۃ انما ھو التمکن من التصرف ویترتب ذلک علی التعیین۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سے جو فائدہ مقصود ہے وہ یہی ہے کہ تصرف کا قابو ہو اور معین کرنے سے یہ فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ف تو قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ بخلاف الصرف لان القبض فیہ لیتعین۔ برخلاف بیع صرف کے اس واسطے کہ صرف میں قبضہ کی غرض یہ ہے کہ تعین ہو جاوے۔ ف کیونکہ نقود بیان سے متعین نہیں ہوتے پس قبضہ شرط مقصود حاصل ہو جاوے۔ ومعنی قولہ علیہ السلام یدا بید، عینا بعین کذا رواہ عبادۃ بن الصامت رض۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یدا بید یعنی ہاتھوں ہاتھ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ عین بعین ہو یعنی معین کی بیع معین کے ساتھ ہو ایسا ہی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے۔ ف یعنی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں بجائے یدا بید کے عینا بعین واقع ہے، کما رواہ مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ ہاتھوں ہاتھ سے مراد یہ ہے کہ مال معین ہو جاوے اور ہم نے اسی کی اتباع کی کہ مال متعین ہو جاوے۔ وتعاقب القبض لا یعتبر تفاوتا فی المال عرفا بخلاف النقد والمؤجل۔ اور قبضہ کا بچھڑ جانا عرف میں کوئی تفاوت اعتبار نہیں کیا جاتا ہے بخلاف نقد اور میعادی اُدھار کے کیونکہ عرف میں نقد اُدھار میں تفاوت اعتبار کرتے ہیں۔

قال ویجوز بیع البیضۃ بالبیضتین والتمرۃ بالتمرتین والجوزۃ بالجوزتین۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا یا ایک چھوارے کو دو چھواروں کے عوض بیچنا یا ایک اخروٹ کو دو اخروٹ کے عوض بیچنا جائز ہے۔ ف یعنی اس حد تک ان میں بیاج نہیں ہے۔ لانعدام المعیار فلا یتحقق الربوا والشافعیؒ یخالفنا فیہ لوجود الطعم علی ما مر۔ کیونکہ قدر نادار د ہے تو بیاج متحقق نہ ہوگا اور امام شافعیؒ اس میں ہماری مخالفت کرتے ہیں کیونکہ طعم موجود ہے چنانچہ علت سود کا بیان اوپر گزرا۔ عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد لا یجوز لان الثمنیۃ ثبتت باصطلاح الکل فلا تبطل باصطلاحھما واذا بقیت اثمانا لا تتعین فصار کما اذا کانا بغیر اعیانھما وکبیع الدرھم بالدرھمین۔ ایک پیسہ معین کو دو پیسہ معین سے بیچنا امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ ثمن ہونا کل لوگوں کی اصلاح سے ثابت ہوا تو فقط اس بائع ومشتری کی اصطلاح سے ثمنیت باطل نہ ہوگی اور جب یہ فلوس ثمن باقی رہے تو متعین نہ ہوں گے تو یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے غیر معین فلوس کا باہم بیچنا یعنی بالاتفاق نہیں جائز ہے اور

جیسے ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنا یہ بھی نہیں جائز ہے۔
ف خلاصہ دلیل یہ ہے کہ غیر معین پیسہ کو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا بالاتفاق نہیں جائز ہے تو معین ایک پیسہ کو دو پیسہ کے عوض بیچنا بھی نہیں جائز ہے اس واسطے کہ لوگوں نے پیسہ کو بھی ثمن ٹھہرایا جیسے درہم کو تو جیسے درہم متعین نہیں ہوتے اسی طرح فلوس بھی متعین نہ ہوں گے اور بائع ومشتری کے مٹانے سے اُن کا ثمن ہونا نہیں مٹ سکتا ہے پس اُن کا معین کرنا بے کار ہے اور جب غیر معین رہے تو بیع باطل ہے۔ ولھما ان الثمنیۃ فی حقھما تثبت باصطلاحھما اذ لاولایۃ للغیر علیھما فتبطل باصطلاحھما واذا بطلت الثمنیۃ تتعین بالتعیین۔ اور امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا بائع ومشتری کے حق میں خود ان دونوں کی اصطلاح سے ثابت ہوا ہے کیونکہ غیر کو ولایت واختیار ان دونوں پر نہیں ہے تو انہیں دونوں کی اصطلاح سے فلوس کا ثمن ہونا بھی باطل ہو جائے گا اور جب اُن کی ثمنیت باطل ہو گئی تو وہ معین کرنے سے متعین ہو جائیں گے۔

ولا یعود وزنیا لبقاء الاصطلاح علی العداد فی نقضہ فی حق العقد فساد العقد فصار کالجوزۃ بالجوزتین بخلاف النقود لانھا للثمنیۃ خلقۃ وبخلاف ما اذا کانا بغیر اعیانھما لانہ کالیٔ بالکالیٔ وقد نھی عنہ وبخلاف ما اذا کان احدھما بغیر عینہ لان الجنس بانفرادہ یحرم النساء۔ اور فلوس اپنی ثمنیت باطل ہونے کے بعد پھر وزنی نہیں ہو جاویں گے کیونکہ ان کے شماری ہونے پر اصطلاح باقی ہے یعنی سب لوگوں میں یہ شمار سے چلتے دیکھتے ہیں کیونکہ شماری ہونے کے حق اصطلاح توڑنے میں عقد بیع میں فساد پڑے گا تو ایسا ہو گیا جیسے ایک اخروٹ کا دو اخروٹ کے عوض بیچنا بخلاف نقود یعنے درہم و دینار کے کیونکہ وہ پیدائشی حالت سے ثمن ہونے کے واسطے ہیں (کچھ لوگوں کی اصطلاح سے ثمن نہیں ہوئے ہیں تاکہ ثمنیت مٹا کر ایک درہم کو دو درہم سے بیچیں) اور بر خلاف اسکے جبکہ فلوس غیر معین ہوں تو جائز نہیں اس واسطے کہ وہ بیع دین بعوض دین ہے حالانکہ اس سے منع کیا گیا ہے اور بر خلاف ایسی صورت کے فلوس میں سے ایک جانب غیر معین ہو کیونکہ فقط جنس بھی اُدھار کو حرام کرتی ہے ف کالیٔ بکالیٔ کے یہ معنی ہیں کہ دونوں طرف سے ایسی چیز ہو جو معین نہیں ہوتی ہے حتے کہ ذمہ بطور قرضہ ثابت ہو اور اس کی ممانعت حدیث میں وارد ہے۔ رواہ ابن ابی شیبۃ واسحٰق والبزار وابن عدی وعبدالرزاق والحاکم والبیہقی والطبرانی۔ اور اس کی اسناد میں ضُعف ہے لیکن عُلماء نے اس پر عمل کیا ہے بلکہ احمد سے منقول ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔

قال ولا یجوز بیع الحنطۃ بالدقیق ولا بالسویق۔ گیہوں کو آٹے یا ستّو کے عوض بیچنا نہیں جائز ہے۔ ف اگرچہ دونوں کو مساوی پیمانہ پر بیچے۔ لان المجانسۃ باقیۃ من وجہ لانھما من اجزاء الحنطۃ والمعیار فیھما الکیل لکن الکیل غیر مسو بینھما وبین الحنطۃ لاکتنازھما فیہ وتخلل حبات الحنطۃ فلا یجوز وان کان کیلا بکیل۔ اس واسطے کہ آٹے وستّو میں اور گیہوں میں ایک وجہ سے باہمی جنسیت باقی ہے کیونکہ یہ دونوں گیہوں کے جُزو ہیں اور ان دونوں

میں مقدار کے واسطے پیمانہ ہے لیکن پیمانہ ان دونوں میں اور گیہوں میں برابری نہیں کر سکتا اس واسطے کہ ستو آٹا تو پیمانہ کے اندر ٹھوس بھر جاتا ہے اور گیہوں کے دانہ میں جدائی سے جگہ چھوٹتی ہے لہذا گیہوں کی بیع ان دونوں کے ساتھ نہیں جائز ہے اگرچہ پیمانہ کی پیمانہ کے ساتھ ہو۔ ویجوز بیع الدقیق متساویا کیلا لتحقق الشرط۔ آٹے کو آٹے کے عوض پیمانہ کے حساب سے برابر بیچنا جائز ہے کیونکہ جائز ہونے کی شرط پائی جاتی ہے۔ وبیع الدقیق بالسویق لا یجوز عند ابی حنیفة رح متفاضلا ولا متساویا لانہ لا یجوز بیع الدقیق بالمقلیة ولا بیع السویق بالحنطة فکذا بیع اجزائہما لقیام المجانسة من وجہ۔ اور آٹے کو ستو کے عوض بیچنا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے نہ بڑھتی اور نہ برابری کے ساتھ اس واسطے کہ آٹے کو بھونے گیہوں کے ساتھ بیچنا نہیں جائز ہے اور نہ ستو کو گیہوں کے عوض بیچنا جائز ہے تو اسی طرح ان کے اجزاء کا بیچنا بھی نہیں جائز ہے کیونکہ ایک طرح سے دونوں میں جنسیت موجود ہے۔ وعندہما یجوز لانہما جنسان مختلفان لاختلاف المقصود۔ اور صاحبین کے نزدیک آٹے کی ستو کے ساتھ بیع ہر طرح جائز ہے جبکہ نقد ہو کیونکہ یہ دو جنس مختلف ہیں اس واسطے کہ ہر ایک کا مقصد علیحدہ ہے۔ ف مثلاً ستو گھول کر کھاتے ہیں اور آٹے سے روٹی پکاتے ہیں۔ قلنا معظم المقصود وھو التغذی یشملہما ولا یبالی بفوات البعض کالمقلیة مع غیر المقلیة والعلکة بالمسوسة۔ ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سب سے بڑا مقصود یعنے غذا حاصل کرنا دونوں کو شامل ہے یعنی یہ مقصود دونوں سے حاصل ہوتا ہے تو بعض مقصد کا فوت ہونا کچھ لحاظ کے قابل نہیں ہے پس بیع جائز نہیں جیسے بھونے کی بیع بغیر بھونے ہوئے کے ساتھ یا کھرے عمدہ کی بیع گھنے ہوئے کے ساتھ۔ ف نہیں جائز ہوتی ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ بھنا ہوا گیہوں پھول جاتا یا باریک ہو جاتا ہے اور گھنے ہوئے گیہوں کے اندر خول ہو جاتا ہے۔ پس پیمانہ میں برابری نہ ہوگی اور یہی اظہر اور بعض نے کہا کہ جائز ہے۔ قال ویجوز بیع اللحم بالحیوان عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح۔ گوشت کو زندہ حیوان کے عوض بیچنا امام ابوحنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک جائز ہے۔

وقال محمد اذا باعہ بلحم من جنسہ لا یجوز الا اذا کان اللحم المفرز اکثر لیکون اللحم بمقابلة ما فیہ من اللحم والباقی بمقابلة السقط اذ لو لم یکن کذلک یتحقق الربوا من حیث زیادة السقط او من حیث زیادة اللحم۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ جب حیوان کو اسی کی جنس کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو جائز نہیں ہے مگر جبکہ یہ گوشت اس سے زیادہ ہو جتنا حیوان میں ہوتا ہے تاکہ جس قدر حیوان میں گوشت ہے اس گوشت میں اس کے مقابل ہو اور جو باقی ہے وہ حیوان کے باقی اجزا یعنی کھال واوجھ وتلی وغیرہ کے مقابل ہو کیونکہ اگر گوشت زیادہ نہ ہوا تو بیاج متحقق ہوگا۔ اس جہت سے کہ حیوان کے اجزاء سوائے گوشت کے زیادہ ہوں گے یا گوشت زیادہ ہوگا۔

ف یعنی جب گوشت بہ نسبت اس گوشت کے جو حیوان میں ہے زیادہ نہ ہو تو دو صورتیں ہیں

ایک یہ کہ برابر ہو تو یہ گوشت اور حیوان کا گوشت برابر ہو گئے اور حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال اوجھ وغیرہ زیادہ رہے۔ اور دوم یہ کہ گوشت کم ہو تو اس صورت میں حیوان کا گوشت مع اوجھ وغیرہ کے زیادہ ہوگا۔ بہرحال بیاج ہوگا۔ فصار کالخل بالسمسم۔ تو ایسا ہوا جیسے تلی کے مقابلہ میں اسکا تیل ہوتا ہے۔ ف حتی کہ اگر تیل زیادہ ہو بہ نسبت اس تیل کے جو تلی میں ہے تو جائز ہے تاکہ تیل کے مقابلہ میں تیل ہو جاوے اور جو کچھ زائد رہا وہ کھلی کے مقابلہ ہو ورنہ برابری یا کمی میں نہیں جائز ہے۔ ولہما انہ باع الموزون بمالیس بموزون لان الحیوان لا یوزن عادۃ ولا یمکن معرفۃ ثقلہ بالوزن لانہ یخفف نفسہ مرۃ ویثقل اخری بخلاف تلک المسألۃ لان الوزن فی الحال یعرف قدر الدھن اذا میز بینہ وبین الثجیر ویوزن الثجیر۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وزنی چیز کے عوض بیچا جو وزنی نہیں ہے کیونکہ عادت نہیں ہے کہ حیوان کو وزن کیا جائے اور اس کا بوجھ بوجہ وزن کے پہچاننا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ کبھی اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور کبھی بھاری کر لیتا ہے بخلاف تل واس کے تیل کے کیونکہ فی الحال تل کا وزن کرنے سے تیل کی مقدار پہچان لی جائے گی جبکہ تیل اور کھلی میں فرق کر لیا جائے اور کھلی ایسی چیز ہے جو وزن کی جاتی ہے۔

قال ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلا بمثل عند ابی حنیفۃ رح۔ پختہ تازے چھوارے کو پختہ خشک چھوارے کے عوض برابر بیچنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ف اگرچہ زیادتی بالاتفاق نہیں جائز ہے اور برابری میں بھی اختلاف ہے۔ وقالا لا یجوز لقولہ علیہ السلام حین سئل عنہ اوینقص اذا جف فقیل نعم فقال علیہ السلام لا اذا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے (اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ف ع۔) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا تازہ رطب خشک ہو کر گھٹ جاتا ہے تو عرض کیا گیا کہ ہاں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تب نہیں جائز ہے۔ ف رواہ مالک وشافعی واحمد والاربعۃ والدارقطنی وابن خزیمہ والحاکم والبزار وابن حبان وھو حدیث صحیح۔

ولہ ان الرطب تمر لقولہ علیہ السلام حین اھدی الیہ رطبا اوکل تمر خیبر ھکذا سماہ تمرا وبیع التمر بمثلہ جائز لما روینا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رطب کو بھی تمر کہتے ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب خیبر کے رطب ہدیہ بھیجے گئے تو آپؐ نے فرمایا کہ خیبر کے کل تمر ایسے ہی ہیں۔ پس آپؐ نے رطب کو تمر فرمایا اور تمر کے عوض بیچنا بدلیل حدیث مذکور کے جائز ہے جو ہم سابق میں روایت کر چکے۔

ف خلاصہ یہ کہ رطب تمر ہے تو باہم بیچنا برابری کے ساتھ بدلیل حدیث اول جائز ہے، لیکن رطب کا تمر ثابت ہونا اسی تقدیر پر ہے کہ آپؐ کے واسطے رطب بھیجے گئے ہوں، حالانکہ حدیث ابوہریرہ وابوسعید خدری رضی اللہ عنہما میں جنید تمر مذکور ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور زیلعیؒ نے کہا کہ میں نے حدیث کے طرق والفاظ کو تلاش کیا مگر کسی میں رطب کا لفظ نہیں ہے۔

دلانه لو کان تمرا جاز البیع باول الحدیث وان کان غیر تمر فباخره وهو قوله علیه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم ۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رطب اگر تمر ہے تو حدیث مشہور کے ابتدائی حکم سے اس کی بیع جائز ہے یعنی فرمایا کہ تمر کو تمر کے عوض برابر بیچو اور اگر وہ تمر نہیں ہے تو حدیث کے اخیر حکم سے بیع جائز ہے یعنی آپؐ نے فرمایا کہ جب دونوں نوع مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو۔ ف پس بہر صورت برابری کے ساتھ بیع جائز ہوتی ہے۔ ومدار ما رواه علی زید بن عیاش وهو ضعیف عند النقلة ۔ اور جو حدیث صاحبین نے روایت کی اس کا مدار زید بن عیاش پر ہے اور یہ راوی علماء احادیث کے نزدیک ضعیف ہے، ف تو حدیث ضعیف ہوئی ولیکن ابن الجوزی و منذری نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کو ضعیف کہا ہو پھر ابوحنیفہؒ و ابن حزم و بعض دیگر نے مجہول کہا ہے یعنی اس کا حال نہیں معلوم لیکن مجہول ہونا مرتفع ہو گیا جیسا کہ میزان الذہبی وغیرہ سے ثابت ہے اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے اور ترمذی نے حدیث کے بعد کہا کہ صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور یہی کافی ہے کہ امام مالکؒ نے مؤطا میں اس سے روایت کی ہے، پس حدیث صحیح ہے اس واسطے عینی و ابن الہمام نے قول صاحبین کی طرف میلان کیا ہے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے بلکہ کہا گیا کہ اس مسئلہ میں فقط امام ابوحنیفہؒ متفرد ہیں۔ م ف ع ت۔

قال وکذلك العنب بالزبیب یعنی علی هذا الخلاف ۔ اور ایسے ہی تازہ انگور کو زبیب یعنی خشک انگور کے عوض بیچنے میں بھی ایسا ہی حال ہے یعنی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول میں برابر برابر جائز ہے اور صاحبینؒ و جمہور علماء کے قول میں نہیں جائز ہے۔ والوجه ما بیناه ۔ اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ف کہ امامؒ کے نزدیک پختہ تازہ انگور اگر زبیب ہے تو برابری کے ساتھ بیع جائز ہونا چاہئے اور صاحبینؒ و جمہور کے نزدیک تازہ انگور خشک ہو کر گھٹ جائے گا تو حدیث زید بن عیاش کی دلیل سے نہیں جائز ہے۔ وقیل لا یجوز بالاتفاق اعتبارا بالحنطة المقلیة بغیر المقلیة ۔ اور کہا گیا کہ انگور بزبیب کی بیع بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ جیسے بھنے گیہوں کی بیع بغیر بھونے کے ساتھ نہیں جائز ہے۔ والرطب بالرطب یجوز متماثلا کیلا عندنا لانه بیع التمر بالتمر ۔ اور رطب کو رطب کے عوض پیمانہ سے برابر بیچنا ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ بیع تمر بتمر ہے۔ ف یا تازہ پختہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وکذا بیع الحنطة الرطبة او المبلولة بمثلها او بالیابسة او التمر او الزبیب المنقع بالمنقع منهما متماثلا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح ۔ اور ایسے ہی پختہ تازے گیہوں کو یا پانی سے بھیگے ہوئے گیہوں کو اپنی مثل کے عوض بیچنا یا خشک کے عوض بیچنا یا خشک چھوارے یا خشک انگور کو ان دونوں میں سے بھیگے کو بھیگے کے عوض برابر بیچنا امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ وقال محمد رح لا یجوز جمیع ذلك لانه یعتبر المساواة فی اعدل

الاحوال وھو المآل ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ امام محمدؒ دونوں میں مساوات ایسی حالت میں اعتبار کرتے ہیں جو سب سے بڑھکر عدل ہو اور وہ انجام کی حالت ہے یعنی خشک ہوجانے کی حالت ہے ۔ وابوحنیفۃ رح یعتبر فی الحال ۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اُس حالت کا اعتبار کرتے ہیں جو بالفعل ہے ۔ ف خواہ بالفعل خشک ہوں یا تر ہوں وکذا ابویوسف رح عملا باطلاق الحدیث الا انہ ترک ھذا الاصل فی بیع الرطب بالتمر لما رویناہ لھما ۔ اور یوں ہی ابویوسفؒ بھی حالت موجودہ کا اعتبار کرتے ہیں ۔ اطلاق حدیث پر عمل کرنے کی دلیل سے یعنی حدیث مشہور میں مطلق حالت مذکور ہے لیکن ابویوسفؒ نے اپنی اس اصل کو رطب کی بیع بتمر میں ترک کردیا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم نے صاحبین کے واسطے روایت کردی ۔ ف یعنی حدیث زید بن عیاشؓ جس میں رطب کو تمر کے عوض بیچنا ممنوع ہے پس ابویوسفؒ نے اس حدیث کے موافق تخصیص کردی اور باقی حالتوں میں اصل پر امام ابوحنیفہؒ سے موافقت کی یعنی حدیث مشہور میں مطلقاً کوئی حالت ہو جائز ہے ۔

اور واضح ہو کہ امام محمدؒ بیع رطب برطب کو جائز کہتے ہیں اور ان صورتوں میں نہیں جائز کہتے ہیں حالانکہ فرق ظاہر نہیں ہے لہٰذا بیان فرمایا ۔ ووجہ الفرق لمحمد رح بین ھذہ الفصول وبین الرطب بالرطب ان التفاوت فیھا یظھر مع بقاء البدلین علی الاسم الذی عقد علیہ العقد وفی الرطب بالتمر مع بقاء احدھما علی ذلک فیکون تفاوتا فی عین المعقود علیہ وفی الرطب بالرطب التفاوت بعد زوال ذلک الاسم فلم یکن تفاوتا فی المعقود علیہ فلا یعتبر ۔ امام محمد رح کی دلیل ان صورتوں کے بیع ناجائز ہونے اور رطب برطب کی بیع جائز ہونے میں فرق یہ ہے کہ ان صورتوں میں جو مال ہے اُن میں باہم تفاوت ظاہر ہوجاتا ہے باوجودیکہ دونوں عوض اُسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر عقد قرار پایا اور رطب بتمر کی بیع میں یہ تفاوت ظاہر ہوجاتا ہے باوجودیکہ دونوں میں سے ایک اُسی نام پر باقی رہتا ہے جس پر عقد واقع ہوا تو یہ معقود علیہ کی ذات میں تفاوت ہوتا ہے اور رطب برطب کی بیع میں یہ نام زائل ہوجانے کے بعد تفاوت ہوا ہے تو یہ معقود علیہ میں تفاوت نہ ہوا ۔ پس اس کا اعتبار بھی نہیں ہے ۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ رطب برطب کی بیع میں خشک ہوکر تمر ہوجانے کے بعد تفاوت ہوا اور یہاں جب پختہ تازے گیہوں کو بعوض تازے گیہوں کے فروخت کیا تو بالفعل بھی اُن کا نام گیہوں ہے اور خشک ہونے کے بعد بھی اُن کا نام گیہوں باقی ہے حالانکہ تفاوت پیدا ہوگیا یعنی خشک ہوکر کم ہوگئے حالانکہ گیہوں پر عقد واقع ہوا تھا اسی طرح بھیگے گیہوں کو اگر بھیگے گیہوں کے عوض فروخت کیا یا تازے و بھیگے کو بعوض خشک کے فروخت کیا یا بھیگے چھوارے یا بھیگے زبیب کو اپنی مثل کے عوض فروخت کیا تو بھی یہی حال ہے کہ خشک ہونے پر نام وہی باقی ہے حالانکہ تفاوت ہوجاتا ہے تو جس پر عقد ہوا تھا اُس میں تفاوت ہوگیا تو نہیں جائز ہے ۔ ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لا یجوز لان البسر تمر بخلاف الکفری حیث یجوز بیعہ بماشاء

من التمر اثنان بواحد لانہ لیس بتمر فان هذا الاسم لہ من اول ما ینعقد صورتہ لا
قبلہ۔ اور اگر گدر چھوارے کو جو بسر کہلاتا ہے بعوض تمر یعنی خشک چھوارے کے بڑھتے پیمانہ
سے فروخت کرے تو نہیں جائز ہے یعنے بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ بسر بھی چھوارہ ہے بخلاف
کفریٰ کے یعنی غنچہ خرمہ چنانچہ اس کو بیچنا چھوارے کے عوض جائز ہے خواہ دو کو ایک کے
عوض بیچے یا جس قدر چاہے کیونکہ کفریٰ تو کچھ چھوارہ نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بسر
تو چھوارہ کا نام اُس کی ابتدائی شکل بننے پر ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ کفریٰ کہلاتا ہے۔
والکفریٰ عددی متفاوت حتی لو باع التمر بہ نسیئۃ لا یجوز للجہالۃ۔ اور کفریٰ عددی
متفاوت ہے یعنی اُس کے افراد چھوٹے بڑے ہوتے ہیں اور گنتی سے فروخت ہوتے ہیں حتیٰ کہ
اگر چھوارے کو کفریٰ کے عوض اُدھار فروخت کیا تو بوجہ مجہول ہونے کے جائز نہیں ہے۔
ف کیونکہ کفریٰ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں تو اُدھار ہونے سے اُن کی شناخت نہیں ہو سکتی۔

قال ولا یجوز بیع الزیتون بالزیت والسمسم بالشیرج حتی یکون الزیت والشیرج اکثر
مما فی الزیتون والسمسم فیکون الدهن بمثلہ والزیادۃ بالثجیر۔ اور تخم زیتون کو روغن
زیتون کے عوض بیچنا یا تل کو اُس کے تیل کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ روغن زیتون
اور تلی کا تیل اُس سے زیادہ ہو جس قدر تخم زیتون یا تل میں موجود ہے تاکہ تیل بمقابلہ تیل کے برابر
ہو جائے اور زیادتی بمقابلہ کھلی کے ہو۔ لان عند ذلک یعری عن الربوا اذ ما فیہ من الدهن
موزون۔ اس واسطے کہ اس طرح مقابلہ کرنے میں بیاج سے یہ عقد خالی ہو جائے گا کیونکہ تخم زیتون
یا تل میں جو تیل ہے وہ وزنی چیز ہے۔ ف اور اُس کے مقابلہ میں جو تیل دیا جاتا ہے اگر اُس کی
مقدار برابر ہو یا کم ہو تو یہ تیل یا کھلی بڑھتی ہے لہذا زائد ہونے میں تیل کے مقابلہ میں تیل تو
برابر لیا گیا اور کھلی کے مقابلہ میں باقی تیل رہا اور چونکہ کھلی و تیل مختلف جنس ہیں تو اُس میں کوئی سود
نہیں ہو سکتا جبکہ بیع نقد ہے پس صرف جائز ہونے کی یہی صورت رہی کہ جو تیل دیا جاتا ہے یہ
زائد ہو چنانچہ فرمایا۔

وهذا لان ما فیہ لو کان اکثر او مساویا لہ فالثجیر وبعض الدهن او الثجیر وحدہ
فضل۔ اور یہ زیادتی اس واسطے شرط ہے کہ تخم زیتون یا تل میں جو تیل موجود ہے اگر وہ اس عوض
کے تیل سے زیادہ یا مساوی ہو تو کھلی و تھوڑا تیل یا فقط کھلی بیع میں زیادتی ہوگی۔ ف اور یہ سود
ہے لہذا جو تیل دیا جاتا ہے وہی زیادہ ہونا ضرور ہے اور یہ اُس وقت ہے کہ اس تیل کا زیادہ
ہونا قطعاً معلوم ہو یا یوں طور پر کہ تخم زیتون یا تل میں جس قدر تیل ہے اُس کی مقدار معلوم ہو۔
ولو لم یعلم مقدار ما فیہ لا یجوز لاحتمال الربوا والشبهۃ فیہ کالحقیقۃ والجوز بدهنہ
واللبن بسمنہ والعنب بعصیرہ والتمر بدبسہ علی هذا الاعتبار واختلفوا فی القطن
بغزلہ ولا باس بالقطن یجوز کیف ما کان بالاجماع۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ تخم زیتون
یا تل میں کس قدر تیل ہے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے اور بیاج میں

شبہہ بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ اور اخروٹ کو بعوض روغن اخروٹ کے بیچنا یا دودھ کو بعوض مکھن کے یا انگور کو بعوض شیرۂ انگور کے یا چھوارے کو بعوض شیرۂ خرمہ کے فروخت کرنے میں یہی اعتبار ہے۔ یعنی روغن اخروٹ یا مکھن یا شیرۂ خرمہ اُس سے زیادہ ہو تو جائز ہے اور روئی کو بعوض اُس کے سوت کے بیچنے میں اختلاف ہے (مختار الخلاصہ یہ کہ نہیں جائز ہے۔ ع۔) اور سوتی کپڑے کو بعوض روئی کے فروخت کرنا ہر طرح بالاجماع جائز ہے۔ ف خواہ کپڑے کی روئی سے یہ روئی زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم ہو۔ ع۔

قال ویجوز بیع اللحمان المختلفة بعضها ببعض متفاضلا ومراده لحم الابل والبقر والغنم فاما البقر والجوامیس جنس واحد وکذا المعز مع الضأن وکذا العراب والبخاتی۔ مختلف گوشتوں میں سے بعض بعض کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور مراد یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت اور گائے کا گوشت اور بکری کا گوشت ہو تو باہم مختلف ہیں اور گائے و بھینس کا گوشت ایک ہی جنس ہے اور یوں ہی بکری و بھیڑ ایک ہی جنس ہے اور اسی طرح عربی اونٹ اور بختی اونٹ ایک ہی جنس ہے۔ ف پس ایک ہی جنس میں سوائے برابر کے زیادتی نہیں جائز ہے اور مختلف جنس میں البتہ کمی وبیشی کے ساتھ فروخت جائز ہے۔ م۔ اور وجیز شافعیہ میں ہے کہ اصح قول پر حیوانات کے گوشت اجناس مختلفہ ہیں۔ اور مؤطائے مالک میں ہے کہ اونٹ وگائے و بکری وان کے مانند وحوش میں ہمارے نزدیک بعض کو بعض کے عوض خریدنا جائز نہیں ہوتا مگر جبکہ وزن سے برابر برابر ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو اور مچھلی کے گوشت کو ان گوشتوں کے عوض ہاتھوں ہاتھ زیادتی سے بیچا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسی طرح پرندوں کا گوشت بھی ان سے مخالف ہے۔ ع۔

قال وکذلك البان البقر والغنم وعن الشافعی رح لا یجوز لانها جنس واحد لاتحاد المقصود۔ اور اسی طرح گائے و بکری کے دودھ میں بھی زیادتی سے باہم بیچنا ہاتھوں ہاتھ جائز ہے اور امام شافعی رح سے ایک روایت آئی کہ یہ نہیں جائز ہے کیونکہ سب دودھ ایک ہی جنس ہیں اس لیے کہ سب سے ایک ہی مقصود ہے۔ ف یعنی غذا یا القوبیت سب سے مقصود ہے۔ ولنا ان الاصول مختلفة حتی لا یکمل نصاب احدها بالآخر فی الزکوٰة فکذا اجزاؤها اذا لم تتبدل بالصنعة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں کی اصل مختلف ہیں چنانچہ زکوٰۃ میں ایک کا نصاب دوسرے سے پورا نہیں کیا جاتا ہے، پس اصل کی طرح اُن کے اجزاء بھی مختلف ہیں یعنی دودھ بھی مختلف ہے اور اگر ترکیب سے اُس کا پنیر بنایا گیا تو اُس کو زیادہ سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ کذا قیل۔ ع۔

قال وکذا خل الدقل بخل العنب للاختلاف بین اصلیهما فکذا بین ماءیهما ولهذا کان عصیرا هما جنسین۔ اور اسی طرح ناکارہ خرمہ کا سرکہ بعوض سرکۂ انگور کے زیادتی سے بیچنا جائز کیونکہ ان دونوں کی اصل میں اختلاف ہے تو اسی طرح ان دونوں کے پانی میں بھی اختلاف ہے اور اس وجہ سے ان دونوں کے شیرۂ بھی دو جنس ہیں۔ ف یعنی سرکہ دقل اور سرکہ انگور کی اصل خرما و انگور دونوں مختلف ہیں تو ان کے پانی جس سے سرکہ بنایا گیا وہ بھی جنس مختلف ہیں اور اصل مختلف ہونے

کی وجہ سے شیرہ خرما اور شیرہ انگور بھی بالاتفاق مختلف ہیں۔ وشعر المعز وصوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد۔ اور بکری کی اُون اور بھیڑ کے بال وجنس مختلف ہیں۔ کیونکہ ان کے مقاصد میں اختلاف ہے۔ ف۔ چنانچہ اون سے دوشالہ وغیرہ بنتے ہیں اور بال کے کمبل وغیرہ بنتے ہیں۔ پس ان دونوں کا مبادلہ زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ قال وکذا شحم البطن بالالیۃ او باللحم۔ اور اسی طرح پیٹ کی چربی کو بعوض دنبہ کی چکتی یا گوشت کے بیع کرنا۔ ف۔ زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ لاختلاف الصور والمعانی والمنافع اختلافا فاحشا۔ کیونکہ ان کی صورتوں میں اور معانی اور منافع میں کھلا ہوا اختلاف ہے۔ قال ویجوز بیع الخبز بالحنطۃ والدقیق متفاضلا۔ اور روٹی کو گیہوں وآٹے کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے۔ ف۔ مثلاً گیہوں یا آٹا زیادہ دیا اور روٹی کم لی تو جائز ہے۔ لان الخبز صار عددیا او موزونا۔ اس واسطے کہ روٹی تو عددی یا وزنی ہوگئی۔ ف۔ یعنی روٹی کو شمار سے گن کر یا وزن کر کے فروخت کرتے ہیں۔ فخرج من ان یکون مکیلا من کل وجہ۔ تو روٹی ہر طرح کیلی ہونے سے خارج ہوگئی ف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں روٹی کا کیلی یا وزنی ہونا معلوم نہ تھا سوائے اس کے کہ اگر ہو تو عددی ہے۔ والحنطۃ مکیلۃ اور گیہوں کیلی چیز ہے۔ ف۔ اور اسی طرح آٹا بھی کیلی چیز ہے کیونکہ گیہوں کا جزو ہے۔ پس جب روٹی عددی ہوئی اور گیہوں وآٹا کیلی ہے تو باہم بیع میں زیادتی جائز ہوئی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ لاخیر فیہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ زیادتی سے اس بیع میں بہتری نہیں ہے۔ والفتوی علی الاول۔ لیکن فتویٰ قول اول پر ہے۔ ف۔ یعنی یہ بیع جائز ہے۔ وھذا اذا کان نقدین۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ روٹی اور اس کا عوض نقد ہوں۔ ف۔ یعنی ہاتھوں ہاتھ ہوں۔ فان کانت الحنطۃ نسیئۃ جاز ایضا۔ پس اگر گیہوں اُدھار ہوں تو بھی یہ بیع جائز ہے۔ وان کان الخبز نسیئۃ یجوز عند ابی یوسفؒ۔ اور اگر روٹی اُدھار ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ وعلیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ ف۔ گویا وزنی چیزیں بیع سلم کی۔ وکذا السلم فی الخبز جائز فی الصحیح۔ اور ایسی ہی ابو یوسفؒ کے صحیح قول میں روٹی کی بیع سلم جائز ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الکافی۔ ولاخیر فی استقراضہ عددا ووزنا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک روٹی کے قرض لینے میں خواہ شمار سے ہو یا وزن سے ہو کچھ بہتری نہیں ہے۔ لانہ یتفاوت بالخبز والخباز والتنور والتقدم والتاخر۔ کیونکہ روٹی بلحاظ بنانے جانے اور باورچی وتنور اور پہلی و پچھلی ہونے کے متفاوت ہوتی ہے۔

ف۔ یعنی روٹی بنانے میں طول وعرض و موٹائی کا فرق ہوتا ہے۔ باورچی کوئی کاریگر ہے کوئی اناڑی ہے۔ تنور نئے و پُرانے میں فرق ہوتا ہے۔ پہلی روٹی کس قدر خام اور پچھلی بوجہ شدت حرارت کے کس قدر سوختہ ہوجاتی ہے تو اس میں تفاوت ظاہر ہے۔ اور یہی شافعیہ میں سے صاحب تقریب کے نزدیک اصح ہے۔ مع۔ وعند محمد رح یجوز بھما للتعامل۔ اور امام محمدؒ کے

کے نزدیک شمار و وزن دونوں سے جائز ہے بوجہ تعامل کے ف حالانکہ سلم نہیں جائز ہے یعنی روٹی کا قرض لینا شمار سے خواہ وزن سے لوگوں میں معمول ہے تو تعامل کو قیاس پر مقدم کر کے جواز کا حکم ہے۔ اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے اور ابن الصباغ نے یہی اختیار کیا کیونکہ اس کی حاجت و اس پر لوگوں کا اتفاق ہے۔ ع۔

وعند ابی یوسف رح یجوز وزنا ولا یجوز عددا للتفاوت فی آحادہ۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کا قرض لینا وزن سے جائز ہے اور شمار سے نہیں جائز ہے اس واسطے کہ روٹیوں کی افراد میں تفاوت ہوتا ہے۔ ف بعض بڑی و بعض چھوٹی ہوتی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی ع۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ الغرر۔ اور اسی طرف وجیز شافعیہؒ کا میلان ہے۔

قال ولا ربوا بین المولی وعبدہ۔ قدوریؒ نے لکھا کہ غلام و آقا کے درمیان بیاج نہیں ہے۔ ف مثلاً زید نے اپنے غلام کو مال دے کر تجارت کی اجازت دی پھر غلام نے دو من گیہوں بعوض ایک من گیہوں کے خریدے تو یہ کچھ بیاج نہیں ہے۔ لان العبد وما فی یدہ ملک لمولاہ فلا یتحقق الربوا۔ کیونکہ غلام مع اُس مال کے جو اُس کے قبضہ میں ہے اپنے مولے کی ملک ہے تو بیاج نہیں متحقق ہو گا۔ ف بلکہ مولے نے دو من گیہوں جو اس کا مال اس کے غلام کے پاس تھا لے لیا پھر اُس کو اپنے پاس سے ایک من گیہوں دے دیئے۔ کیونکہ بیاج تو غیر کا حق بدون عوض کے عقد معاملہ میں لے لینے کا نام ہے۔ وہ یہاں نادارد ہے۔ اور یہی حکم مدبر و ام ولد کا ہے۔ مف۔ وھذا اذا کان ماذونا لہ۔ اور یہ حکم بیاج نہ ہونے کا اس وقت ہے کہ غلام مذکور ماذون ہو۔ ف یعنی مولے نے اس کو تجارت کی اجازت دی ہو۔ ولم یکن علیہ دین۔ اور حال یہ کہ غلام ماذون پر کچھ قرض نہ ہو۔ ف کیونکہ اس حالت میں غلام مع مال کے مولے کا مملوک ہو گا۔ وان کان علیہ دین لا یجوز بالاتفاق۔ اور اگر غلام ماذون پر قرضہ ہو تو یہ بیع بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ف اگرچہ صاحبین کے استنباط میں اختلاف ہے۔

لان ما فی یدہ لیس ملک المولی عند ابی حنیفۃ رح وعندھما تعلق بہ حق الغرماء فصار کالاجنبی فیتحقق الربوا کما یتحقق بینہ وبین مکاتبہ۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے وہ مولے کی ملک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جو کچھ مولے کے پاس ہے اُس سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہے تو مولے بمنزلہ اجنبی کے ہو گیا پس زیادتی میں بیاج متحقق ہو گا جیسے مولے و اُس کے مکاتب نے کسی نقد یا کیلی یا وزنی چیز میں زیادتی کے ساتھ باہم معاملہ کیا تو بالاتفاق بیاج ہے۔ قال ولا بین المسلم والحربی فی دار الحرب۔ اور دار الحرب میں جو مسلمان داخل ہوا وہاں اُس کے اور حربی کے درمیان بیاج نہیں ہے۔ خلافا لابی یوسف رح والشافعی رح۔ اور اس میں امام ابی یوسفؒ و شافعیؒ نے استدلال کیا ایسے حربی کے ساتھ جو ہمارے یہاں امان لے کر آیا ہے چنانچہ اُس کے ساتھ زیادتی کا معاملہ کرنا بالاتفاق حرام اسی طرح دار الحرب میں جو مسلمان داخل ہوا اُس کو بھی حربی سے بیاج لینا منع

ہے ۔ ولنا قولہ علیہ السلام لاربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار الحرب میں مسلمان وحربی کے درمیان بیاج نہیں ہے ۔ ف رواہ البیہقی ۔ ولیکن شافعیؒ نے کہا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور مبسوط میں اس کو مکحول سے مرسل ذکر کیا ہے ۔ ولان مالھم مباح فی دارھم فبای طریق اخذہ المسلم مباحا اذا لم یکن فیہ غدر ۔ اور اس دلیل سے کہ حربیوں کا مال حربیوں کی ملک میں مباح ہے تو مسلمان نے اُس کو جس طریق سے لیا مباح ہوا بشرطیکہ غدر نہ ہو ۔ ف یعنی عہد توڑ کر لینا حرام ہے اور باقی جس حیلہ سے لیا جاوے مباح ہے لیکن یہ دلیل مفید ہے کہ صرف مسلمان کو زیادہ لینا جائز ہے یعنی حربی کو زیادہ دینا جائز نہیں ہے ۔ (کمافی الفتح) بخلاف المستامن منھم لان مالہ صار محظورا بعقد الامان ۔ بخلاف ایسے حربی کے جو امان لے کر یہاں آیا کیونکہ عہد امان کی وجہ سے اُس کا مال ممنوع ہو گیا ۔ ف تو یہ جائز نہ ہوا کہ اُس سے معاملہ میں زیادہ لیا جاوے ۔ واضح ہو کہ جب قولہ تعالیٰ ۔ الٓم غلبت الروم الخ نازل ہوا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ سے شرط کی کہ روم پھر غالب ہو جائیں گے مگر بضع سنین ۔ سے کم مدت بیان کی لہٰذا شرط ہار گئے اور کفار نے وہ مال لے لیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ نو برس تک ہے پس تم اُس سے زیادہ مقدار کی شرط لگاؤ پس ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دوبارہ شرط لگائی چنانچہ ساتویں برس رُوم نے غلبہ پایا اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنا سب مال پھیر لیا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی واسطے اس قمار کا حکم دیا کہ وہ دار الحرب تھا ۔ پس مکحول کی روایت مرسل کے واسطے یہ مؤید ہے ۔ کمافی الفتح واللہ اعلم بالصواب ۔

فروع اگر علق جس کو فارسی میں مرغک کہتے ہیں خریدے تو جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لیا ۔ المحیط ۔ یہی مختار ہے اور اگر کسی کو جونک لگانے کے واسطے اجارہ لیا تو بالاتفاق جائز ہے ۔

الخلاصہ ۔ نوازل میں ہے کہ سانپوں سے اگر ادویہ میں انتفاع ہو تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں ۔ اور صحیح یہ کہ ہر چیز جس سے انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے ۔ التاتارخانیہ ۔ کتا جس کو شکار پکڑنا سکھلایا گیا ہو اُس کی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اور اسی طرح بلی اور وحشی درندول اور پرندوں کی بیع بھی ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں ۔ (القاضی خان ۔) اور کتا یہ جو شکار کرنا نہیں سیکھا ہوا ہے پس اگر وہ سکھلانے کے قابل ہو تو بیع جائز ورنہ نہیں ۔ اور یہی صحیح ہے جواہر الاخلاطی ۔ ہاتھی کی بیع جائز ہے اور بندر کی بیع میں ابوحنیفہؒ سے ایک روایت میں جواز ہے اور یہی مختار ہے محیط السرخسی ۔ اور سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے اور یہی مختار ہے ۔ جواہر الاخلاطی ۔ اگر غیر کتابی نے مانند مجوسی و مرتد کے ذبح کیا ہو تو اس کے ذبیحہ کی بیع نہیں جائز ہے جیسے محرم کی ذبیحہ صید یا جس پر مسلمان نے عمداً تسمیہ ترک کیا تو اس کی بیع نہیں جائز ہے ۔ الذخیرہ ۔ اسی طرح اگر طفل لایعقل نے یا مجنون نے ذبح کیا تو بیع جائز نہیں ہے ۔

التاتارخانیہ۔ اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کے ذبیحہ کی بیع جائز ہے۔ المحیط۔ اہل کفر نے اگر گلا گھونٹ کر جانور کو مار ڈالا یا کسی دوسری طرح مار ڈالا تو یہ ان کے نزدیک ذبح ہے تو باہم اہل کفر میں اس کی بیع جائز ہے۔ الوقعات۔ اور مسلمان کے حق میں مُردار ہے۔ م۔ اگر کتے یا گدھے کو ذبح کر کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور یہی صدر شہید کا مختار ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی درندوں کے ذبح کیے ہوئے گوشت میں صحیح روایت میں حکم ہے محیط السرخسی۔ یعنی بیع جائز ہے اور گوشت پاک ہو گیا مگر کھانا حرام ہے۔ م۔ اور اگر سور کو ذبح کر کے فروخت کیا تو نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ درندوں و گدھوں و خچروں کی کھال اگر دباغت کی ہوئی ہو یا مذبوحہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ مُردار کے بال و ہڈی و اُون سے انتفاع میں مضائقہ نہیں۔ اور عصب سے ایک روایت میں انتفاع جائز ہے۔ المحیط۔ سور کے بالوں کی بیع نہیں جائز ہے اور خرز دالوں کو اس سے انتفاع جائز ہے۔ انسان کے بال بیچنا و اس کے ساتھ انتفاع نہیں جائز ہے۔ یہی صحیح ہے کما فی الجامع الصغیر۔ اور اگر کسی کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موئے مبارک ہو اُس سے لے کر اس کو ہدیہ عظیمہ دیا تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ بطور خرید فروخت نہ ہو۔ السراجیہ۔ باندی کا دُودھ جو برتن میں ہے۔ بقول مختار بیچنا جائز ہے۔ مختار الفتاوی۔

گوبر و مینگنی فروخت کرنا و اس سے انتفاع جائز ہے۔ گوہ یعنی آدمی و اس کے مانند کا گوہ بیچنا نہیں جائز ہے جب تک اس پر مٹی غالب نہ ہو اور یہی اس سے انتفاع کا حکم ہے۔ المحیط۔ حلال میں اگر حرام مختلط ہو جاوے جیسے گھی یا گوندھے آٹے میں شراب پڑ جائے یا چوہا مر جائے تو اُس کے بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ بیان کر دے مگر یہ اُس وقت ہے کہ حرام چیز حلال پر غالب یا برابر نہ ہو جائے۔ محیط السرخسی۔ اور اُس سے سوائے کھانے و بدن کے دوسرے طور پر انتفاع میں مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر سرکہ یا روغن میں خون نجس یا شراب کا ایک قطرہ گر پڑا تو اس کی بیع نہیں جائز ہے۔ الخانیہ۔ بربط و طبلہ و مزمار و ڈھول و شطرنج و نرد اور ان کے مانند چیزوں کا بیچنا صاحبین کے نزدیک بغیر توڑے نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر کوئی شخص ان کو تلف کر دے تو ضامن نہ ہو گا۔ القاضی خان۔ اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ التہذیب۔ شراب اور اُس کے مانند چیزیں بیچنا صاحبین کے نزدیک نہیں جائز اور جو کوئی ان کو تلف کرے وہ ضامن نہ ہو گا۔ المحیط۔ اور اگر مُردار یا خون کے عوض کوئی چیز خریدی، تو مالک نہ ہو گا اور اگر بعد قبضہ کے تلف ہوئی تو صاحبین کے نزدیک اُس کی قیمت کا ضامن ہو گا یہی صحیح ہے۔ القاضی خان۔

گیہوں کو بعوض روٹی کے یا روٹی کو بعوض گیہوں کے یا روٹی کو بعوض آٹے کے یا آٹے کو بعوض روٹی کے بیچنا بعض کے نزدیک برابری کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر گیہوں یا آٹا نقد ہو اور روٹی اُدھار ہو تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الظہیریہ۔ روٹی کو وزن سے یا گنتی سے قرض لینا، امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک

فقط وزن سے جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التبیین۔ اگر روئی کو بعوض اُسکے سوت کے فروخت کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔
النہر۔ اگر خوشبوئیں بسائے ہوئے تل اپنے پیمانہ سے دوچند سادہ تل کے عوض فروخت کئے تو جائز ہے اور زیادتی بمقابلہ خوشبو ہے۔ الحاوی
السراج۔ واضح ہو کہ لوہا و پیتل اور ہر ایسی چیز جس میں بیاج جاری ہوتا ہے اُن کا حکم بمنزلہ سونے و چاندی
کے ہے مگر صرف اس بات میں کہ دونوں کا برابر ہونا شرط ہے اور یہ شرط نہیں کہ اسی مجلس میں باہمی
قبضہ ہو جاوے۔ محیط السرخسی۔ اور لوہا وزنی چیز ہے اور اس میں کھرا و کھوٹا برابر ہے۔ الذخیرہ۔
رانگ اور قلعی و سیسہ سب جنس واحد ہے اور وزنی ہے۔ المحیط۔ پیتل کو تانبے کے ساتھ زیادتی
سے بیچنا جائز ہے۔ بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ المبسوط۔ اور تجرید میں ہے کہ پیتل کے برتن لوگوں کے
رواج میں گنتی سے بکتے ہیں تو پیتل کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور لوہے کے برتن میں بھی یہی
حکم ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر ان برتنوں کا رواج وزن سے ہو تو اپنی جنس کے عوض سوائے برابر
کے کمی بیش نہیں جائز ہے۔ النہر۔

باب الحقوق
یہ باب حقوق کے بیان میں ہے

حقوق جمع حق کی۔ اس سے مُراد وہ حقوق جو مبیع کی تبعیت میں بدون ذکر کے داخل ہوتے
ہیں۔ اس واسطے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس باب کو باب الخیار سے پہلے بیان کرنا چاہیے تھا اور لکھا
کہ **بیت** ایک مکان چار دیواری و چھت و دروازہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جاوے اور بعض نے
اس میں دہلیز زیادہ کی۔ **منزل** اس سے بڑھ کر جس میں دو یا تین بیوت ہوں جہاں رات یا دن
میں نزول کریں اور اس میں باورچی خانہ و بیت الخلاء ہوتا ہے مگر اس کے واسطے صحن بغیر چھت کے
نہیں ہوتا ہے اور **دار** جس میں منازل ہوں۔ اور یہ تفصیل عرب و کوفہ کا عرف ہے اور ہمارے
دیار میں چھوٹے و بڑے سب کو خانہ یعنی گھر بولتے ہیں۔ مف۔ ومن اشتری منزلا فوقہ منزل
فلیس لہ الاعلی الا ان یشتریہ بکل حق ھو لہ او بمرافقہ او بکل قلیل وکثیر ھو فیہ
او منہ ومن اشتری بیتا فوقہ بیت بکل حق ھو لہ لم یکن لہ الاعلی ومن
الحدود ولھا فلہ العلو والکنیف۔ اگر کسی نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر منزل ہے تو اس کے واسطے
اوپر کی منزل نہ ہوگی مگر جبکہ نیچے والی منزل کو مع ہر حق کے جو اُسکے واسطے ثابت ہے یا مع مرافق کے
یا مع ہر قلیل و کثیر کے جو اس میں یا اس سے ہے خرید کرے تو بالائی منزل بھی پاوے گا۔ اور جس شخص
نے ایسا بیت خریدا جس پر دوسرا بیت ہے تو بالائی بیت اس کو نہیں ملے گا اگرچہ مع ہر حق کے
جو اس کے واسطے ہے (یا مع مرافق یا قلیل و کثیر کے) خریدا ہو اور جس نے ایک دار مع اُس کے
حدود کے خریدا تو مشتری کو اس کا بالاخانہ و بیت الخلاء بھی ملے گا۔ ف۔ اگرچہ بیان نہ کیا ہو اور اگرچہ

حقوق وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ جمع بین المنزل والبیت والدار۔ شیخ مصنف نے بیت ومنزل ودار کو جمع کر دیا۔ ف ہر ایک کی تفصیل یہ ہے۔
فاسم الدار ینتظم العلو لانہ اسم لما ادیر علیہ الحدود۔ کہ دار کا لفظ بالاخانہ کو بھی شامل ہے کیونکہ دار وہ شے ہے جس کو حدود دورہ کیے ہوئے ہے۔ ف تو اس میں بالاخانہ وغیرہ بھی آ گیا اگرچہ ذکر نہ ہو۔ والعلو من توابع الاصل واجزائہ فیدخل فیہ۔ اور بالاخانہ اپنی اصل کے تابع چیزوں اور اُس کے اجزاء سے ہے تو اصل دار میں بالاخانہ بھی داخل ہوگا۔
والبیت اسم لما یبات فیہ والعلو مثلہ والشیء لا یکون تبعاً لمثلہ فلا یدخل فیہ الا بالتنصیص علیہ۔ اور بیت ایسی جگہ کا نام ہے جس میں رات گزاری جاوے اور بالاخانہ خود ایسا ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز اپنی مثل چیز کے تابع نہیں ہوتی تو بیت کی بیع میں اُس کا بالاخانہ بدون صریح ذکر کے داخل نہ ہوگا۔ والمنزل بین الدار والبیت لانہ تیاتی فیہ مرافق السکنی مع ضرب قصور اذ لا یکون فیہ منزل الدواب فلشبہہ بالدار یدخل العلو فیہ تبعا عند ذکر التوابع ولشبہہ بالبیت لا یدخل فیہ بدونہ۔ اور بیت اور دار کے درمیان میں منزل کا درجہ ہے کیونکہ اس میں سکونت کے سب آرام حاصل ہوتے ہیں مگر کمی کے ساتھ اس واسطے کہ منزل میں جانور باندھنے کا ٹھکانا نہیں ہوتا پس جب ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا ذکر کیا جائے تو منزل کے ساتھ اُس کا بالاخانہ تبعاً داخل ہو جائے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ دار کے مشابہ ہے اور بدون ذکر حق ومرافق وغیرہ کے بالاخانہ داخل نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک وجہ سے بیت کے مشابہ ہے۔ وقیل فی عرفنا یدخل العلو فی جمیع ذلک لان کل مسکن یسمی بالفارسیۃ خانہ ولا یخلو عن علو۔ اور کہا گیا کہ ہمارے عرف بخارا میں سب صورتوں میں بالاخانہ داخل ہو جائے گا اس واسطے کہ ہر مسکن کو فارسی میں خانہ کہتے ہیں اور وہ بالاخانہ سے خالی نہیں ہوتا۔ ف یعنی ہر مکان کے اوپر بالاخانہ ہوتا ہے تو وہ خانہ کی بیع میں داخل ہوگا۔ وکما یدخل العلو فی اسم الدار یدخل الکنیف لانہ من توابعہ۔ اور دار کی بیع میں جیسے بالاخانہ داخل ہوتا ہے ویسے ہی بیت الخلاء بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی دار کے توابع میں سے ہے۔ ولا یدخل الظلۃ الا بذکر ما ذکرنا عند ابی حنیفۃؒ لانہ مبنی علی ہواء الطریق فأخذ حکمہ۔ اور ظلہ داخل نہیں ہوگا مگر مذکورۂ بالا عبارت ذکر کرنے کے ساتھ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ ظلہ تو میدان راہ پر بنا ہے تو اُس نے راہ کا حکم پایا۔ ف ظلہ وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں۔ اور فقہا کے استعمال میں ظلہ وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے سے راستہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ خاص راستہ بدون بیان کے بیع میں داخل نہیں ہوتا تو سائبان بھی بدون بیان کے داخل نہ ہوگا خواہ یہ دار مع اُس سائبان کے خاص کر ذکر کرے یا اس دار کو مع ہر حق کے یا مع مرافق یا مع ہر قلیل وکثیر کے بروجہ مذکورۂ بالا خریدے۔

پس مذکورۂ بالا سے یہی عبارات مراد ہے۔

وعندهما ان كان مفتحه في الدار يدخل من غير ذكر شيء مما ذكرنا لانه من توابعه

فشابه الكنيف۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر سائبان کا راستہ اس دار میں ہو تو عبارت مذکورۂ بالا کرنے کے بغیر وہ دار کی بیع میں داخل ہو جائے گا کیونکہ یہ دار کے توابع میں سے ہے تو بیت الخلاء کے مشابہ ہو گیا۔ ف چنانچہ بیت الخلاء بدون بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن

اشترى بيتا في دار او منزلا او مسكنا لم يكن له الطريق يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير وكذا الشرب والمسيل۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک دار میں کوئی بیت یا منزل یا مسکن خریدا تو مشتری کے واسطے اس کا خاص راستہ نہ ہو گا مگر جبکہ مبیع کو اس کے ہر حق کے ساتھ جو اس کو ثابت ہے یا اس کے مرافق کے ساتھ یا ہر قلیل وکثیر کے ساتھ خریدے۔ اور اسی طرح زمین کی شرب یعنی پانی کے حصہ کا اور مسیل یعنی پانی کے نالی کا حکم مثل راستہ کے ہے۔ لانه خارج الحدود الا انه من التوابع فيدخل بذكر التوابع۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خاص راستہ یا شرب ومسیل ہر ایک اس مبیع کے حدود سے خارج ہے لیکن وہ اس کے تابع ہے تو حقوق وغیرہ ذکر کرنے سے داخل ہو جائے گا۔ بخلاف

الاجارة لانها تعقد للانتفاع ولا يتحقق الا به اذ المستاجر لا يشتري الطريق عادة ولا يستاجره فيدخل تحصيلا للفائدة المطلوبة منه اما الانتفاع بالمبيع ممكن بدونه لان المشتري عادة يشتريه وقد يتجر فيه فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة۔

بخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون ذکر کے داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اجارہ اس واسطے قرار دیا جاتا ہے کہ اس چیز سے نفع اٹھایا جاوے اور نفع حاصل ہونا بدون راہ یا شرب ومسیل کے ممکن نہیں اس واسطے کہ یہ عادت نہیں ہے کہ مستاجر راستہ کو خرید کرے یا اس کو اجارہ پر علیٰحدہ لیوے تو بالضرور وہ اجارہ میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اجارہ سے جو مقصود ہے وہ فائدہ حاصل کیا جائے اور مبیع سے نفع اٹھانا بدون راستہ کے ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان خریدتا ہے اور اس میں تجارت کرتا ہے یعنی اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

باب الاستحقاق

یہ باب استحقاق کے بیان میں ہے

ومن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل ببينة فانه ياخذها وولدها وان اقر بها لرجل لم يتبعها ولدها۔ اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی اور بعد قبضہ کے

وہ مشتری کے پاس بچہ جنی پھر کسی نے گواہوں کے ذریعہ سے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا، یعنی یہ میری ملک ہے تو وہ باندی کو مع اُس کے بچہ کے لے لے گا۔ اور اگر مشتری نے خود باندی کا کسی شخص کے واسطے اقرار کر دیا تو باندی کے پیچھے اُس کا بچہ نہیں جائے گا۔

ووجه الفرق ان البينة حجة مطلقة فانها كاسمها مبنية فيظهر بها ملكه من الاصل والولد كان متصلا بها فيكون له اما الاقرار حجة قاصرة يثبت الملك في المخبر به ضرورة صحة الاخبار وقد اندفعت باثباته بعد الانفصال فلا يكون الولد له۔

پھر گواہی اور اقرار میں فرق یہ ہے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے یعنی کل پر حجت ہوتی ہے اس واسطے کہ گواہی اصلی حالت کو ظاہر کرنے والی چیز ہے تو جس شخص کے واسطے گواہی ہو اُس کی ملکیت اصل سے ثابت ہوتی ہے یعنے اصل باندی اُس کی ملک ہے اور بچہ بھی اس باندی سے متصل تھا تو بچہ بھی اسی شخص کا ہوگا اور رہا اقرار تو وہ ایک ناقص حجت ہے پس اقرار صحیح ہونے کی ضرورت سے باندی میں ملکیت فی الحال ثابت ہو جائے گی اور یہ ضرورت بچہ کی علیحدہ ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے تو بچہ اُس کا نہ ہوگا۔ ف خلاصہ یہ کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے تاکہ اُس کا کلام لغو نہ ہو پس بضرورت ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا جس چیز کی نسبت اقرار کیا مثلاً باندی تو اسی تک ثابت ہوگا اور بچہ داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اس مدعی کی ملک ہے تو جو چیز باندی سے متصل ہو یعنی بچہ وہ بھی مدعی کی ملک ہوگا لیکن کیا وہ ماں کے تابع ہوگا یا اُس کے حق میں علیحدہ حکم قاضی ہوگا تو فرمایا۔

ثم قيل يدخل الولد في القضاء بالام تبعا وقيل يشترط القضاء بالولد واليه تشير المسائل فان القاضي اذا لم يعلم بالزوائد قال محمد رح لا تدخل الزوائد في الحكم وكذا الولد واذا كان في يد غيره لا يدخل تحت الحكم بالام تبعا۔ پھر کہا گیا کہ بچہ بھی اپنی ماں کے ساتھ حکم قضاء میں تابع ہو کر داخل ہوگا اور بعض نے کہا کہ بچہ کے واسطے حکم قاضی ہونا شرط ہے (یہی اصح ہے۔ ع۔) اور اسی قول کی جانب مسائل مبسوط اشارہ کرتے ہیں۔ چنانچہ قاضی کو اگر زوائد کا حکم نہ ہو تو امام محمدؒ نے کہا کہ حکم قاضی میں زوائد داخل نہ ہوں گے اور اسی طرح بچہ اگر غیر کے قبضہ میں ہو تو اُس کی ماں کے نیابت حکم ہونے میں بچہ بالتبع نہیں داخل ہوتا ہے۔ ف مثلاً زید نے باندی خریدی اور زید کے قبضہ میں وہ بچہ جنی اور زید اُس کے نسب کا مدعی نہیں ہے اور یہ بچہ زید نے بکر کے قبضہ میں دے دیا پھر خالد نے زید پر اس باندی کا دعویٰ کیا اور گواہ قائم کیے پس قاضی نے خالد کے واسطے حکم دے دیا تو اس حکم کے تحت میں بچہ داخل نہیں ہوتا اور اگر بچہ زید کے قبضہ میں ہو مگر قاضی کو معلوم نہیں ہے تو بھی داخل نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کے واسطے علیحدہ حکم ہونا ضروری تھا۔ قال ومن اشترى عبدا فاذا هو حر وقد قال العبد للمشتري اشترني

فانی عبد لہ فان کان البائع حاضرا او غائبا غیبۃ معروفۃ لم یکن علی العبد شئ وان کان البائع لا یدری این ھو رجع المشتری علی العبد ورجع ھو علی البائع وان ارتھن عبد امقرا بالعبودیۃ فوجدہ حرالم یرجع علیہ علی کل حال۔ اگر کسی نے ایک غلام خریدا یعنی ایک آدمی کو غلام سمجھ کر خریدا پھر گواہوں سے ثابت ہوا کہ وہ آزاد ہے حالانکہ اُس نے مشتری سے کہا تھا کہ تو مجھے خرید لے کہ میں اس بائع کا غلام ہوں پس اگر بائع حاضر ہو یا ایسے طور پر غائب ہو کہ اُس کا پتہ معلوم ہو تو غلام پر کچھ لازم نہ ہو گا اور اگر بائع ایسے طور پر غائب ہو کہ اُس کا پتہ نہیں معلوم کہ کہاں ہے تو مشتری اپنے دام اسی شخص سے پھیر لے جس نے غلام بن کر دھوکا دیا پھر یہ اپنے بائع سے واپس لے گا۔ اور اگر بجائے بیع کے رہن ہو یعنی ایک غلام رہن کیا جو اپنے غلام ہونے کا اقرار کرتا ہے پھر مرتہن نے اُس کو آزاد پایا تو مرتہن ہر حال میں اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ف اگرچہ راہن ایسے طور پر غائب ہو کہ اُس کا پتہ معلوم نہیں پس خرید و رہن میں فرق ہے۔

وعن ابی یوسف رح انہ لا یرجع فیھما لان الرجوع بالمعاوضۃ وبالکفالۃ والموجود لیس الا الاخبار کاذبا فصار کما اذا قال الاجنبی ذلک اوقال العبد ارتھنی فانی عبد وھی المسئالۃ الثانیۃ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ خواہ خرید کیا ہو یا رہن رکھا ہو دونوں صورتوں میں غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ غلام سے واپس لینا بسبب معاوضہ کے ہوتا حالانکہ غلام کی طرف سے نہ معاوضہ ہے نہ کفالت ہے بلکہ فقط جھوٹی خبر ہے کہ میں غلام ہوں تو ایسا ہو گیا جیسے کسی اجنبی نے یہ بات کہی یعنی کہا کہ اس کو خرید یا رہن کر لے یہ غلام ہے۔ یا ایسا ہو گیا جیسے غلام نے کہا تھا کہ مجھے رہن کر لے کہ میں غلام ہوں اور یہی دوسرا مسئلہ ہے۔ ف حالانکہ اس صورت میں بالاتفاق واپس نہیں لے سکتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جیسے رہن کی صورت میں غلام پر استحقاق نہیں ویسے ہی خرید کی صورت میں بھی نہیں ہے کیونکہ اُس نے صرف ایک جھوٹ بات کہی کہ میں غلام ہوں۔ اور مشتری سے کچھ مال نہیں لیا اور نہ وہ ثمن کا کفیل ہوا تو وہ ضامن بھی نہ ہو گا۔ اور یہ روایت نوادر میں ہے اور ظاہر الروایۃ موافق قول ابو حنیفہ رح و محمد رح ہے کہ خرید کی صورت مذکورہ میں ضامن ہو گا۔

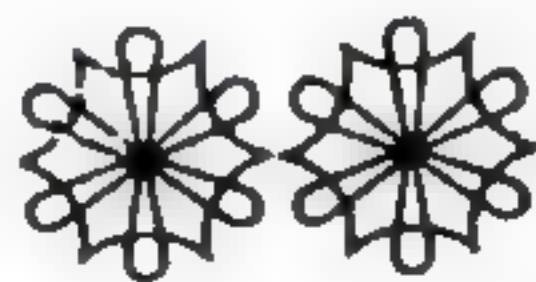
ولھما ان المشتری شرع فی الشراء معتمدا علی امرہ واقرارہ انی عبد اذ القول لہ فی الحریۃ فیجعل العبد بالامر بالشراء ضامنا للثمن لہ عند تعذر رجوعہ علی البائع دفعا للغرور والضرر ولا تعذر الا فیما لا یعرف مکانہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اسی کے کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، اعتماد کر کے خریدنا شروع کیا کیونکہ آزادی کے بارہ میں اسی کا قول معتبر تھا تو غلام بوجہ خریدنے حکم دینے کے مشتری کے ثمن کا ضامن ہوا جبکہ وہ بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے تاکہ مشتری سے دھوکہ و ضرر دور ہو پھر واپسی متعذر ہونا ایسی صورت میں ہے کہ جب بائع کا ٹھکانا معلوم نہ ہو۔ ف لہذا ہم نے

کہا کہ جب بائع کا مکان معلوم نہ ہو تو اُس غلام سے واپس لے جس نے غلام بن کر دھوکا دیا۔ والبیع عقد معاوضۃ فامکن ان یجعل الامر بہ ضامنا للسلامۃ کما ھو موجبہ بخلاف الرھن لانہ لیس بمعاوضۃ بل ھو وثیقۃ لاستیفاء عین حقہ حتی یجوز الرھن ببدل الصرف والمسلم فیہ مع حرمۃ الاستبدال فلا یجعل الآمر بہ ضامنا للسلامۃ وبخلاف الاجنبی لانہ لا یعباء بقولہ فلا یتحقق الغرور۔ اور بیع ایک عقد معاوضہ ہے تو جو شخص اس کا حکم دینے والا ہو جیسے یہ شخص جو غلام بنا تھا تو اُس کو مبیع سالم ہونے کا ضامن بنا سکتے ہیں یعنی جس صفت کے ساتھ مبیع کا استحقاق مشتری کو ہوا ہے اُس کی سلامتی کا یہ شخص ضامن ہے حالانکہ یہ شخص آزاد نکلا تو ثمن کا ضامن ہوا بخلاف رہن کے کہ وہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ ایک مضبوطی ہے تاکہ مرتہن کو اس کا عین حق حاصل ہو جائے حتیٰ کہ بیع صرف کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض رہن جائز ہے باوجودیکہ بدلنا حرام ہے تو رہن کا حکم دینے والا یہاں سلامتی کا ضامن نہیں ہو سکتا اور بخلاف اجنبی کے کیونکہ اُس کے قول پر اعتماد نہ ہوگا پس دھوکا بھی ثابت نہ ہوگا ف یعنی جب اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلایا تو وہ ثمن کا کفیل و ضامن ہوا کیونکہ بیع عقد معاوضہ ہے تو مشتری کے واسطے ایک شخص ضامن ہو سکتا ہے اسی طرح کہ بیع سے جس طرح مبیع کا تو مستحق ہوا ہے وہ تجھے مسلم ہوگی ورنہ میں تیرے ثمن کا ضامن ہوں اور رہن کا قیاس بیع پر نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ رہن صرف اپنی مضبوطی کے واسطے لیا جاتا ہے تاکہ عین حق وصول ہو جاوے اور یہ عوض نہیں ہوتا ہے چنانچہ بدل الصرف اور مسلم فیہ کو قبضہ سے پہلے مبادلہ و معاوضہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن جس شخص کے ذمہ یہ واجب ہے اُس سے رہن لینا جائز ہے پس اگر رہن معاوضہ ہوتا تو جائز نہ ہوتا اور اجنبی پر بھی قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ اجنبی کے کہنے سے آدمی دھوکا نہ کھائے گا۔ ونظیر مسئالتنا قول المولی بایعوا عبدی ھذا فانی قد اذنت لہ ثم ظھر الاستحقاق یرجعون علیہ بقیمتہ۔ اور ہمارے اس مسئلہ کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مولے نے بازاری تاجروں سے کہا کہ تم لوگ میرے اس غلام سے خرید و فروخت کرو کہ میں نے اس کو تجارت کی اجازت دے دی پھر اس غلام پر دوسرے کا استحقاق ثابت ہوا تو تاجر لوگ مولے سے اپنا مال واپس لے لیں گے ف یعنی اگر تاجروں کا اس غلام پر کچھ قرضہ چڑھ گیا تو وہ لوگ مولے سے واپس لیں گے کیونکہ اُسی نے ان کو دھوکا دیا ہے جیسے مسئلہ مذکورہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر مشتری کو دھوکا دیا۔ ثم فی وضع المسألۃ ضرب اشکال علی قول ابی حنیفۃؒ لان الدعوی شرط فی حریۃ العبد عندہ والتناقض یفسد الدعوی وقیل ان کان الوضع فی حریۃ الاصل فالدعوی فیھا لیس بشرط عندہ لتضمنہ تحریم فرج الام وقیل ھو شرط لکن التناقض غیر مانع لخفاء العلوق وان کان الوضع فی الاعتاق فالتناقض لا یمنع لاستبداد المولی بہ۔ پھر اس مسئلہ مذکورہ کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ایک قسم کا اشکال ہے، کیونکہ امام کے نزدیک غلام کی آزادی میں دعوی کرنا شرط ہے یعنی غلام مدعی ہو تب گواہ سُنے جاویں گے اور تناقض ہونا دعوی کو ساقط کرتا ہے (کیونکہ اوّل اُس نے

اب آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ۰ اور غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور ______
بعض نے فرمایا کہ اصلی آزادی میں مسئلہ فرض کیا گیا ہے تو اصلی آزادی کے واسطے امام کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ آزادی فرج مادری حرام کرنے کو متضمن ہے اور بعض نے کہا کہ دعویٰ تو شرط ہے لیکن تناقض مانع نہیں ہے کیونکہ نطفہ جمنا مخفی ہے ۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ آزاد کیے جانے میں مفروض ہو تو اس میں تناقض مانع نہیں ہے کیونکہ اس آزاد کرنے میں مولے خود مستقل ہے **ف** توضیح اشکال یہ ہے کہ یہاں جس غلام نے دھوکا دیا کہ میں غلام ہوں ، حالانکہ وہ آزاد نکلا وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ اصلی آزاد تھا یا آزاد کیے جانے سے آزاد ہو گیا تھا اور یہ امر ظاہر ہے کہ پہلے اس نے کہا کہ میں اس بائع کا غلام ہوں تو مجھ کو خرید لے پھر بعد اُس کے مشتری کے پاس دعویٰ کیا کہ میں آزاد ہوں اور اس پر گواہ قائم کیے تو اس نے اول غلام ہونے کا دعویٰ پھر آزاد ہونے کا دعویٰ کیا اور یہ صریح تناقض ہے اور جس شخص کے دعویٰ میں تناقض ہو اور وہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اور جب دعویٰ صحیح نہ ہوا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ۔ اس واسطے کہ امام کے نزدیک آزادی کے گواہوں میں دعویٰ ہونا شرط ہے تو امام کے نزدیک مسئلہ کی صورت نہیں بنتی ہے ۔ اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا اول یہ کہ آزادی کے دعویٰ میں گواہ ہونا جو امامؒ کے نزدیک شرط ہے وہ ایسی آزادی میں ہے جو اصلی نہ ہو بلکہ آزاد کیا گیا ہو اور یہاں جو مسئلہ ہے وہ فقط اصلی آزادی کے بارے میں ہے اور اصلی آزادی کے گواہوں میں امامؒ کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں ہے کیونکہ گواہ لوگ اُس کی ماں کو تعیین کریں گے اس طرح یہ شخص اصلی آزاد ہے کیونکہ اس کی ماں فلاں شخص کی مملوکہ نہیں ہے یا کسی شخص کو اُس کی ماں کے ساتھ وطی کی حلت نہیں ۔ اور فرج کا حرام ہونا تمام لوگوں پر اس کا اظہار واجب ہے اگرچہ وہ عورت یا کوئی شخص مدعی نہ ہو تو اصلی آزادی کے واسطے حرمت فرج وجہ سے دعویٰ شرط نہیں ہے ۔ پس یہاں بلا دعوے کے گواہ مقبول نہ ہوں گے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اصلی آزادی میں بھی دعویٰ شرط ہو تو یہاں یہ اشکال ہے کہ اُس کے دعوے میں تناقض ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ تناقض کچھ مانع نہیں ہے اس واسطے کہ مدعی کو اپنا نطفہ قائم ہونے کا حال معلوم نہ تھا پس شاید پہلے اُس کو معلوم نہ تھا تو اُس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا پھر جب اُس کو ثقہ گواہوں سے معلوم ہوا کہ اُس کا نطفہ اصلی آزادی پر قرار پایا ہے تو اُس نے دعویٰ کر دیا ۔ یہ دونوں جواب اس بناء پر ایں کہ مسئلہ میں اصلی آزادی مراد ہے اور اگر فرض کیا جاوے کہ مسئلہ طاری آزادی میں ہے یعنی پہلے غلام تھا پھر آزاد کیا گیا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ مولے نے اس کو آزاد کیا جس سے کچھ لوگ واقف تھے مگر خود غلام آگاہ نہ تھا یہاں تک کہ جب مولے نے اُس کو فروخت کیا تو اُس نے اپنی لاعلمی سے اقرار کر دیا کہ میں اسکا غلام ہوں پھر جب اُس کو لوگوں سے دریافت ہوا تو اُس نے گواہ قائم کیے اور دعویٰ کیا کہ میں آزاد کیا ہوا ہوں کیونکہ آزاد کرنا صرف مولے کی ذات سے ثابت ہو جاتا ہے تو اس میں غلام کی آگاہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔ فصار كالمختلعة تقيم البينة على الطلقات الثلث قبل الخلع والمكاتب يقيمها على الاعتاق قبل الكتابة ۔ یہ ایسا ہو گیا جیسے خلع لینے والی عورت نے گواہ قائم کیے کہ خلع سے پہلے اس نے تین طلاقیں دے دیں اور جیسے مکاتب کہ اُس نے گواہ قائم کیے کہ مولے نے مکاتب کرنے سے پہلے آزاد کر دیا ہے ۔ **ف** تو مختلعہ و مکاتب کے گواہ قبول ہوتے ہیں

اور تناقض نہیں ہوتا اس واسطے کہ مختلعہ کہہ سکتی ہے کہ میں نے اس وجہ سے خلع نہیں لیا کہ اس نے مجھے طلاق نہیں دی تھی بلکہ اس وجہ سے لیا کہ مجھے اس کا طلاق دینا معلوم نہ تھا کیونکہ شوہر کو طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اس میں عورت کی آگاہی شرط نہیں جیسے مکاتب کہہ سکتا ہے کہ مولے کا آزاد کرنا مجھے معلوم نہ تھا تب میں نے کتابت قبول کی تھی ایسا ہی اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ جس نے مشتری سے غلام ہونے کا اقرار کیا وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اُس وقت تک مولے کا آزاد کرنا معلوم نہیں تھا پس میں نے غلام ہونے کا اقرار کیا بعد اس کے معلوم ہوا تو آزادی کا مدعی ہوا۔ قال ومن ادعی حقافی دار معناه حقامجهولا فصالحه الذی فی یده علی مائة درهم فاستحقت الدار الاذراعامنها لم یرجع بشیء لان للمدعی ان یقول دعوی فی هذا الباقی۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر ایک گھر میں کچھ حق کا دعویٰ کیا یعنی حق مجہول کا دعویٰ کیا اور قابض نے انکار کیا پھر قابض نے مدعی سے سو درم پر صلح کی پھر شخص ثالث نے اس گھر پر سوائے ایک گز کے سب اپنا استحقاق ثابت کیا تو قابض نے جس مدعی سے صلح کی تھی اُس سے کچھ مال واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مدعی کہہ سکتا ہے کہ میرا دعوی اسی ایک گز میں تھا جو باقی رہا ہے۔

ف اور واضح ہو کہ یہ صلح جب صحیح ہوگی کہ مدعاعلیہ نے انکار کیا ہو اور واضح ہو کہ صلح بمنزلہ خرید کے ہے یعنی ایک عقد معاوضہ ہے گویا قابض نے سو درہم کے عوض مدعی کا حق لیا اور چونکہ حق مجہول تھا تو جب تک گھر میں سے کچھ بھی باقی ہے تب تک سو درہم کا عوض اُس کے پاس مسلم رہا۔ وان ادعاها کلها فصالحه علی مائة درهم فاستحق منها شیء رجع بحسابه۔ اور اگر مدعی نے پورے گھر کا دعوی کیا پس قابض نے سو درہم پر اس سے صلح کر لی پھر گھر میں سے کوئی حصہ استحقاق میں لیا گیا تو قابض اپنے مدعی سے اسی حساب سے بدل صلح میں سے واپس لے گا۔ لان التوفیق غیر ممکن فوجب الرجوع ببدله عند فوات سلامة المبدل۔ اس واسطے کہ موافقت دینا ممکن نہیں ہے تو حصہ مستحقہ کا عوض پھیر لینا واجب ہوا جبکہ اُس کا مبدل سلامت نہیں رہا۔ ف یعنی کل گھر کے عوض سو درہم دیئے تھے تو مدعاعلیہ قابض کو سو درہم کے بدلے پورا گھر مسلم ہونا چاہیئے اور جب پورا مسلم نہ ہوا بلکہ آدھا یا چوتھائی دوسرے نے استحقاق میں لیا تو اسی قدر حصہ پچاس یا پچیس درہم واپس لے کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی اس قدر حصہ مدعی کا نہیں تھا۔ ودلت المسالة علی ان الصلح عن المجهول علی معلوم جائز لان الجهالة فیما یسقط لا تفضی الی المنازعة۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مجہول کے دعوے سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے اس واسطے جہالت جس صورت میں ساقط ہو جائے گی تو جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچائی جائے گی۔

ف جیسے یہاں مدعی نے مجہول حق کا دعوے کر کے سو درہم معلوم پر صلح کی۔

فصل — فی بیع الفضولی

یہ فصل فضولی کے بیان میں ہے

ف ۔ فضولی وہ شخص ہے جو کسی کی طرف سے بدون وکالت و وصیت وغیرہ کے کسی عقد کا ایجاب یا قبول کرے۔ قال ومن باع ملك غيره بغير امره فالمالك بالخيار ان شاء اجاز البيع وان شاء فسخ ۔ اگر کسی نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کے حکم کے فروخت کیا تو بیع منعقد ہے پس مالک کو اختیار ہے چاہے بیع کی اجازت دے اور چاہے اس کو فسخ کر دے۔ وقال الشافعیؒ لا ينعقد لانه لم يصدر عن ولاية شرعية لانها بالملك او باذن المالك وقد فقد ولا انعقاد الا بالقدرة الشرعية ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فضولی کی بیع نافذ نہیں ہو سکتی یعنی مالک کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہو گی کیونکہ یہ بیع کسی ولایت شرعیہ سے صادر نہیں ہوئی کیونکہ شرعی ولایت بوجہ ملک کے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے ہوتی ہے حالانکہ انعقاد کے وقت کوئی موجود نہ تھی اور بدون قدرت شرعیہ کے انعقاد نہیں ہے۔ ف یعنی فضولی کو شرعی قدرت حاصل نہیں ہے تو اس کی بیع منعقد نہ ہوئی پس مالک کی اجازت بھی لاحق نہ ہو گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فضولی عاقد کو پرایا مال فروخت کرنے کی قدرت نہیں ہے لیکن فروخت کی گفتگو کرنے کی قدرت خود حاصل ہے جس کو مالک منظور کرے یا رد کرے پس ہم صرف منعقد کہتے ہیں۔ ولنا انه تصرف تمليك ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع ایک تصرف تملیکی ہے۔ ف یعنی مشتری کو مبیع کا مالک کرنا اور بائع کو ثمن کا مالک کرنا اور یہ دونوں کی رضامندی پر ہے۔ وقد صدر من اهله في محله ۔ اور حال یہ کہ تصرف مذکور اپنی لیاقت والے شخص سے اپنے محل میں صادر ہوا۔ ف یعنی عاقل بالغ نے مال متقوم میں تصرف کیا۔ صرف اس قدر البتہ ہے کہ وہ اس مال کا مالک نہیں ہے تو مالک نہ ہونے سے وہ خود مال متقوم باقی ہے پس عقد اپنے محل میں رہا۔ فوجب القول بانعقاده ۔ تو اس تصرف کو منعقد کہنا واجب ہوا۔ ف کیونکہ انعقاد میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اذ لا ضرر فيه للمالك مع تخييره ۔ اس واسطے کہ مالک کے حق میں کوئی ضرر نہیں باوجود اپنے اختیار کے۔ ف یعنی مالک کو جب قبول یا عدم قبول کا اختیار باقی ہے تو منعقد ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ بل فيه نفعه ۔ بلکہ اس میں مالک کا نفع ہے۔ حيث يكفي مؤنة طلب المشتري وقرار الثمن وغيره ۔ چنانچہ اس کو مشتری ڈھونڈھنے کی مشقت سے اور دام ٹھہرانے کی محنت سے و دیگر امور سے کفایت ہے۔ وفيه نفع العاقد لصون كلامه عن الالغاء ۔ اور منعقد ہونے میں فضولی کا بھی نفع ہے کیونکہ اس کی بات بیکار ہونے سے بچی۔ ف لغو و مہمل نہ ہوئی۔ وفيه نفع المشتري ۔ اور اس میں مشتری کا بھی نفع ہے۔ ف کہ جو چیز خریدنا چاہتا ہے اس کا پتہ بلکہ مع دام ٹھہر گئی۔ پس ہر طرح اس میں بائع و مشتری کا نفع ہے۔ فثبت القدرة الشرعية تحصيلا

لھذہ الوجوہ ۔ تو ان وجوہ منافع کے حاصل کرنے کے واسطے قدرت شرعیہ ثابت ہوگی۔ ف کیونکہ اپنے بھائی مسلمانوں کے نفع کو چاہنا شرعاً لازم ہے۔ کیف وان الاذن ثابت دلالۃ لان العاقل یاذن فی التصرف النافع ۔ اور کیونکر منعقد نہ ہوگی حالانکہ اجازت یہاں بدلالت ثابت ہے اس لیے کہ ہر عاقل اپنے نافع تصرف کی اجازت دیتا ہے۔ ف یعنی ہر عاقل نے گویا عموماً اجازت دے دی کہ جو شخص اس کے نافع تصرف جب چاہے پورا کرے۔ پس ثابت ہوا کہ جب فضولی نے غیر کا مال فروخت کیا تو بیع منعقد ہو جائے گی قال وللہ الاجازۃ اذا کان المعقود علیہ باقیا والمتعاقدان بحالہما۔ اور مالک کو اجازت کا اختیار اس وقت تک حاصل ہے کہ معقود علیہ باقی ہو اور دونوں عقد کرنے والے اپنی حالت پر ہوں۔ ف یعنی مالک کی اجازت سے عقد پورا ہو سکتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ یہ اجازت اس وقت تک ہو کہ مبیع قائم ہو متغیر نہ ہوئی ہو۔ اور دوم یہ کہ فضولی و مشتری بھی اپنی لیاقت پر ہوں حتیٰ کہ اگر کوئی مر گیا یا اس لائق نہ رہا کہ اس کی بیع منعقد ہو تو اب مالک کی اجازت نافع نہ ہوگی۔ لان الاجازۃ تصرف فی العقد فلابد من قیامہ ۔ اس واسطے کہ اجازت دینا تو عقد میں تصرف ہے تو عقد کا قائم ہونا ضرور ہے، ف تاکہ اس میں تصرف کرے ۔ وذلک لقیام العاقدین والمعقود علیہ ۔ اور عقد باقی ہونا اسی طرح کہ دونوں عقد کرنے والے موجود ہوں اور معقود علیہ یعنی مبیع موجود ہو ۔

واذا اجاز المالک کان الثمن مملوکا لہ امانۃ فی یدہ بمنزلۃ الوکیل لان الاجازۃ اللاحقۃ بمنزلۃ الوکالۃ السابقۃ وللفضولی ان یفسخ قبل الاجازۃ دفعا للحقوق عن نفسہ بخلاف الفضولی فی النکاح لانہ معبر محض۔ اور جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو ثمن مالک کی ملک ہوگا جو فضولی کے پاس بمنزلۂ وکیل کے امانت ہوگا کیونکہ بیع کے بعد جو اجازت لاحق ہو وہ بمنزلۂ وکالت سابقہ کے ہے۔ فضولی کو اختیار ہے کہ مالک کی اجازت سے پہلے بیع کو فسخ کرے تاکہ اس کی اجازت سے ذمہ داری حقوق کا ضرر دور ہو بخلاف نکاح کے فضولی کے کیونکہ وہ محض تعبیر کرنے والا ہوتا ہے۔ ف یعنی وہ کچھ حقوق نکاح کا ذمہ دار نہیں ہوتا تو وہ فسخ نہیں کر سکتا اور اس پر کچھ ضرر بھی نہیں ہے اور بیع کا فضولی اس امر کا ذمہ دار ہے کہ مشتری کو مبیع مسلم ہو جس کا کوئی مستحق نہیں ہے ورنہ مشتری کے دام حاصل کرنے کا ذمہ دار ہے اور اس طرح مالک کے واسطے بھی دام مسلم ہونے کا ذمہ دار ہے لہٰذا اس کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دے۔ بالجملہ مالک کی اجازت جب ہی کارآمد ہوگی کہ عاقدین و معقود علیہ باقی ہوں۔ ھذا اذا کان الثمن دینا۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ دام اس بیع میں دین ہوں۔ ف یعنی درہم و دینار ایسی چیز ہوں جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تاکہ اگر صرف مبیع باقی ہو تو دام ادا ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ متعین نہیں تھی۔ فان کان عرضا معینا انما تصح الاجازۃ اذا کان العرض باقیا ایضا ثم الاجازۃ اجازۃ نقد لا اجازۃ عقد حتی یکون العرض الثمن مملوکا للفضولی۔ پس اگر ثمن کوئی اسباب معین ہو تو مالک کی اجازت جب ہی صحیح ہوگی کہ یہ مال معین بھی باقی ہو پھر اجازت مذکورہ اجازت نقد ہے یعنی بالفعل ادا کیا جاوے اور یہ اجازت عقد نہیں ہے یعنی عقد مذکور تو فضولی پر نافذ ہو چکا حتیٰ کہ جو اسباب معین ثمن ٹھہرا ہے وہ فضولی کا مملوک ہوگا ۔ وعلیہ مثل المبیع ان کان

مثلیا او قیمتہ ان لم یکن مثلیا لانہ شراء من وجہ والشراء لا یتوقف علی الاجازۃ ۔ اور فضولی پر واجب ہوتا ہے کہ مبیع کے مثل ادا کرے اگر وہ مثلی چیز ہو یا اُس کی قیمت ادا کرے اگر وہ مثلی نہ ہو اس واسطے کہ اسباب معین کے عوض بیع کرنا ایک قسم کی خرید ہے۔ یعنی گویا یہ اسباب خریدا اور خریداری دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔ ف حاصل یہ ہوا کہ اگر فضولی نے نقد ثمن دین کے عوض بیع ٹھہرائی ہو تو لازم نہ ہوگی بلکہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے اور اگر اسباب معین کے عوض بیع ٹھہرائی تو عقد نافذ ہوگیا پھر اگر مالک نے اجازت دی تو یہ معنی ہیں کہ ثمن معین ادا کیا جاوے اور مبیع لے لی جاوے اور اگر اُس نے اجازت نہ دی حالانکہ عقد لازم ہوگیا ہے پس اگر مبیع مثلی ہو تو فضولی اُس کے مثل ادا کرے ورنہ اُس کی قیمت ادا کرے گویا اُس نے اسباب کو خرید لیا یہ اُس وقت کہ مالک نے عین مبیع دینے سے انکار کیا۔ ولو ھلک المالک لا ینفذ باجازۃ الوارث فی الفصلین لانہ توقف علی اجازۃ المورث لنفسہ فلا یجوز باجازۃ غیرہ ۔ اور اگر مالک مر گیا تو اُس کے وارث کی اجازت سے بیع فضولی دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی خواہ ثمن دین ہو یا عین ہو کیونکہ بیع مذکور تو مورث کی ذاتی اجازت پر موقوف تھی تو غیر کی اجازت سے جائز نہ ہوگی۔ ولو اجاز المالک فی حیاتہ ولا یعلم حال المبیع جاز البیع فی قول ابی یوسفؒ اولا وھو قول محمدؒ لان الاصل بقاؤہ ثم رجع ابو یوسفؒ وقال لا یصح حتی یعلم قیامہ عند الاجازۃ لان الشک وقع فی شرط الاجازۃ فلا یثبت مع الشک ۔ اور اگر مالک نے اپنی زندگی میں بیع کی اجازت دے دی حالانکہ مبیع کا حال معلوم نہیں کہ باقی ہے یا نہیں تو ابو یوسفؒ کے اوّل قول میں اور امام محمدؒ کے قول میں بیع جائز ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ مبیع باقی ہو پھر ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ بیع صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ اجازت کے وقت مبیع کا قائم ہونا معلوم ہو کیونکہ اجازت کی شرط میں شک واقع ہوا تو شک کے ساتھ اجازت ثابت نہ ہوگی۔

ف یعنی مبیع قائم ہونا اجازت صحیح ہونے کی شرط ہے پس شک ہوا کہ اجازت پائی گئی یا نہیں حالانکہ ابتدا میں اجازت نہ ہونا یقینی تھا تو وہ یقین اس شک کے ساتھ زائل نہ ہوگا۔ قال ومن غصب عبدا فباعہ واعتقہ المشتری ثم اجاز المولی البیع فالعتق جائز استحسانا ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کر کے فروخت کیا اور مشتری نے اُس کو آزاد کیا پھر مولے نے بیع کی اجازت دی تو استحسانا جائز ہے۔ ف یعنی غاصب سے خریدنے میں مشتری اُس کا مالک نہیں ہوا تو اُس نے غیر مملوکہ چیز آزاد کی لیکن جب مالک نے بعد اس کے اجازت دی تو استحسانا عتق جائز ہوگیا۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ وابی یوسفؒ کا قول ہے۔ وقال محمدؒ لا یجوز لانہ لا عتق بدون الملک قال علیہ السلام لا عتق فیما لا یملک ابن آدم والموقوف لا یفید الملک ولو ثبت فی الآخرۃ یثبت مستندا وھو ثابت من وجہ دون وجہ والمصحح للاعتاق الملک الکامل لما روینا ولھذا لا یصح ان یعتق الغاصب ثم یؤدی الضمان ولا ان یعتق المشتری والخیار للبائع ثم یجیز البائع۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ عتق نہیں جائز ہے کیونکہ بدون ملکیت کے عتق نہیں ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا آدمی مالک نہ ہو اُس میں عتق نہیں ہے۔ رواہ الترمذی۔ اور

جو بیع اجازت پر موقوف تھی اُس میں ملکیت ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر انجام کار ملکیت ثابت ہوئی تو وہ سبب سابق کی جانب مستند ہو کر ثابت ہوئی یعنی بیع غاصب بعد اجازت کے جائز ہوئی اور جو ثابت ہو تا کہ مستند ہو وہ ایک وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور ایک وجہ سے نہیں یعنی ثبوت کامل نہ ہُوا۔ حالانکہ آزاد کرنا صحیح ہونے کے واسطے ملک کامل چاہیئے بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس وجہ سے یہ امر صحیح نہیں ہوتا کہ غاصب آزاد کر کے پھر مالک کو تاوان دے دے اور یہ بھی صحیح نہیں ہوتا کہ جس بیع میں بائع کے واسطے خیار ہے اُس میں مشتری آزاد کر دے پھر بائع اجازت دے۔ ف کیونکہ غاصب کو تاوان ادا کرنے سے پہلے اور مشتری کو اجازت بائع سے پہلے ملکیت حاصل نہیں ہے۔ وکذا لا یصح بیع المشتری من الغاصب فیما نحن فیہ مع انہ اسرع نفاذا حتی لقد من الغاصب اذا ادی الضمان۔ اسی طرح ہمارے اس مسئلہ میں جس شخص نے غاصب سے خریدا اور اُس کا فروخت کرنا صحیح نہیں ہے باوجودیکہ آزادی کی نسبت بیع جلد نافذ ہوتی ہے حتی کہ جب غاصب تاوان دے دے تو اُس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔

وکذا لا یصح اعتاق المشتری من الغاصب اذا ادی الغاصب الضمان۔ اور اسی طرح غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق صحیح نہیں ہوتا جبکہ غاصب تاوان ادا کر دے۔ ولھما ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك ولا ضرر فیہ علی ما مر فتیوقف الاعتاق مرتبا علیہ وینفذ بنفاذہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ایسے تصرف سے ثابت ہوئی جو مطلق ہے یعنی اُس میں کوئی شرط نہیں ہے اور وہ ملک پیدا کرنے کے واسطے موضوع ہے اور اس تصرف میں کسی کا ضرر نہیں ہے جیساکہ سابق میں مذکور ہُوا تو اعتاق اسی پر مرتب ہو کر متوقف ہوگا اور اُسی کے نافذ ہونے پر نافذ ہو جائے گا۔ ف یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے غاصب سے بیع مطلق سے بدون خیار کے خرید کیا اور ایسی بیع سے ملک حاصل ہوتی ہے اور اسی بیع پر مشتری نے اعتاق کیا لیکن یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہے تو اعتاق بھی اجازت پر موقوف ہوا جب وہ بیع نافذ ہوئی تو اعتاق بھی نافذ ہوگا۔

وصار کاعتاق المشتری من الراھن وکاعتاق الوارث عبدا من الترکۃ وھی مستغرقۃ بالدیون یصح وینفذ اذا قضی الدیون بعد ذلك بخلاف اعتاق الغاصب بنفسہ لان الغصب غیر موضوع لافادۃ الملك۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے راہن سے خریدنے والے نے آزاد کیا اور جیسے وارث نے ترکہ کا کوئی غلام آزاد کیا اور حال یہ کہ ترکہ قرضہ میں مستغرق ہے تو یہ صحیح ہوتا ہے اور بعد اعتاق کے جب قرضہ ادا کر دیا گیا تو وارث کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر غاصب نے بذاتِ خود آزاد کیا تو صحیح نہیں کیونکہ غصب ایسی چیز نہیں ہے جو ملکیت ثابت کرنے کے واسطے موضوع ہو۔ وبخلاف ما اذا کان فی البیع خیار للبائع لانہ لیس بمطلق وقران الشرط بہ یمنع انعقادہ فی حق الحکم اصلا۔ اور برخلاف اس کے جبکہ بیع میں بائع کا خیار ہو تو مشتری کا آزاد کرنا اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ یہ بیع مطلق نہیں ہے اور اس کے ساتھ شرط خیار لاحق ہونا حکم کے بارہ میں اس کے انعقاد کو جڑ سے روکتا ہے۔ ف یعنی جب بیع میں بائع کے واسطے شرط خیار ہو تو مشتری کو ملکیت نہیں

حاصل ہوتی تو بیع کا حکم بالکل نہیں ثابت ہوتا۔ وبخلاف المشتری من الغاصب اذا باع لان بالاجازۃ یثبت للبائع ملک بات نافذ اذا طرأ علی ملک موقوف بغیرہ ابطلہ۔ اور برخلاف غاصب سے خریدنے والے کے کہ جب یہ خریدنے والا فروخت کرے تو بیع اس واسطے نہیں جائز ہوتی ہے کہ اجازت کی وجہ سے بائع کے واسطے ملک قطعی حاصل ہوگی اور جب ملک موقوف پر یہ ملک قطعی طاری ہوئی تو اس کو باطل کرے گی۔ ف یعنی جب مالک نے اجازت دی تو غاصب سے خریدنے والے کے لیے ملک قطعی حاصل ہوئی اور اسی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کیا تھا اور وہ بیع موقوف تھی تو جب ملک قطعی اس ملک موقوف پر طاری ہوئی تو ملک موقوف باطل ہوگئی اور صحیح نہیں رہی۔

واما اذا ادی الغاصب الضمان ینفذ اعتاق المشتری منہ کذا ذکرہ ھلال رح وھو الاصح۔ لیکن جب غاصب نے تاوان ادا کردیا تو غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق نافذ ہوجائے گا ایسا ہی ہلال بن یحییٰ الرائی نے ذکر کیا ہے اور یہی اصح ہے۔ ف یہ اُس وقت ہے کہ مولے نے بیع کی اجازت دی یا غاصب نے تاوان ادا کردیا۔ حالانکہ مشتری کے پاس مبیع میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی اور نہ اُس نے بیع کی بلکہ مبیع قائم ہے۔ قال فان قطعت ید العبد فاخذ ارشہا ثم اجاز البیع فالارش للمشتری۔ اور اگر غاصب سے خریدنے والے کے پاس کسی نے غلام کا ہاتھ کاٹا اور مشتری نے اس کا جرمانہ وصول کرلیا پھر مولے نے بیع کی اجازت دی تو یہ جرمانہ مشتری کے واسطے ہوگا۔ لان الملک تم لہ من وقت الشراء فتبین ان القطع حصل علی ملکہ۔ اس واسطے کہ مشتری کی ملکیت خرید کے وقت سے پوری ہوگئی۔ پس ظاہر ہوا کہ ہاتھ کاٹا جانا مشتری کی ملکیت پر واقع ہوا۔ وھذہ حجۃ علی محمدؒ اور یہ مسئلہ امام محمدؒ پر حجت ہے۔ ف کہ وہ ملک موقوف میں اعتاق جائز نہیں کہتے ہیں اور یہ مسئلہ اس واسطے اُن پر حجت ہے کہ اگر مشتری کو ملکیت حاصل نہ ہوتی تو مالک کی اجازت کے وقت اس کو ہاتھ کا جرمانہ حاصل نہ ہوتا چنانچہ غاصب کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے تو جب غاصب تاوان ادا کردے تو اُس کو ہاتھ کا جرمانہ نہیں ملتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مشتری کو ملکیت حاصل ہوتی ہے تو اُس کا اعتاق بھی صحیح ہے۔ ع۔ لیکن اعتاق میں اور جرمانہ کے استحقاق میں فرق ہوسکتا ہے۔

والعذر لہ ان الملک من وجہ یکفی لاستحقاق الارش کالمکاتب اذا قطعت یدہ واخذ الارش ثم رد فی الرق یکون الارش للمولے وکذا اذا قطعت ید المشتری فی ید المشتری والخیار للبائع ثم اجیز البیع فالارش للمشتری بخلاف الاعتاق علی ما مر۔ اور امام محمدؒ کا عذر یہ ہے کہ ہاتھ کی دیت کے مستحق ہونے کے واسطے ایک طرح کی ملکیت کافی ہوتی ہے جیسے اگر مکاتب کا ہاتھ کاٹا گیا اور جرمانہ لیا پھر وہ عاجز ہوکر رقیق ہوگیا تو یہ مال اُس کے مولے کا ہوتا ہے اور جیسے اگر مشتری کے پاس مبیع کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ بیع میں بائع کا خیار ہے پھر بیع کی اجازت دے دی گئی تو یہ جرمانہ مشتری کو ملے گا برخلاف اعتاق کے چنانچہ اوپر گذرا۔ ف اعتاق صحیح ہونے کے واسطے کامل ملکیت چاہیے۔ ویتصدق بما زاد علی نصف الثمن لانہ لم یدخل فی ضمانہ اوفیہ شبہۃ عدم الملک۔ اور مشتری پر واجب ہے کہ آدھے ثمن سے جس قدر جرمانہ زائد ہو وہ صدقہ کردے اس

واسطے کہ غلام اُس کی ضمان میں داخل نہیں ہوا تھا یا اُس میں مِلک نہ ہونے کا شبہہ ہے۔ قال فان باعہ المشتری من آخر ثم اجاز المولی البیع الاول لم یجز البیع الثانی لما ذکرنا ولان فیہ غرر الانفساخ علی اعتبار عدم الاجازۃ فی البیع الاول والبیع یفسد بہ۔ پھر اگر غاصب سے خریدنے والے نے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا ہو پھر مولے نے بیع غاصب کی اجازت دی تو دوسری بیع جائز نہ ہوگی اور اسلیئے کہ ہم نے اُوپر ذکر کیا بیع موقوف پر بیع قطعی طاری ہو کر اُس کو باطل کریگی اور اسلیئے کہ بیع دوم میں عقد ٹوٹ جانے کا دھوکا ہے بلحاظ اس اَمر کے کہ بیع اول میں اجازت نہ ہو حالانکہ ایسے دھوکے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔ ف یعنی بیع دوم کا نافذ ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ بیع اول کی اجازت حاصل ہو لیکن احتمال ہے کہ مولے بیع اول کی اجازت نہ دے تو بیع دوم میں ایسی دھوکا ہے اور جس بیع میں ایسا دھوکا ہو وہ فاسد ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے مشتری اول کا بیع کرنا جائز نہیں ویسے ہی اُس کا آزاد کرنا بھی جائز نہ ہونا چاہیئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک اعتاق جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں صرف دھوکا ہے اور دھوکا ایسی چیز ہے کہ وہ بیع کو فاسد کرتا ہے۔ بخلاف الاعتاق عندھما لانہ لا یؤثر فیہ الغرر۔ بخلاف آزاد کرنے کے جو شیخین کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ اعتاق میں ایسا دھوکا کچھ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ ف یعنی اعتاق صحیح رہتا ہے فاسد نہیں ہوتا اور بیع ایسے دھوکے سے فاسد ہوجاتی ہے۔ قال فان لم یبعہ المشتری فمات فی یدہ او قتل ثم اجاز البیع لم یجز۔ اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے اُس کو فروخت نہ کیا مگر وہ مشتری کے قبضہ میں مرگیا یا قتل کیا گیا پھر مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

لما ذکرنا ان الاجازۃ من شرطھا قیام المعقود علیہ وقد فات بالموت وکذا بالقتل اذلا یمکن ایجاب البدل للمشتری بالقتل حتے یعد باقیا ببقاء البدل لانہ لاملک للمشتری عند القتل ملکا یقابل بالبدل فیتحقق الفوات بخلاف البیع الصحیح لان ملک المشتری ثابت فامکن ایجاب البدل لہ فیکون المبیع قائما بقیام خلفہ۔ بدلیل مذکورۂ بالا اجازت دینے کی شرط یہ ہے کہ معقود علیہ موجود ہو حالانکہ وہ غلام جس پر عقد ٹھہرا تھا وہ بوجہ موت کے معدوم ہو گیا اور یوں ہی بوجہ قتل کے معدوم ہوگیا اس واسطے کہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لیے قاتل پر اُس کی قیمت واجب کرنا یعنے عوض واجب کرنا ممکن ہے تاکہ عوض باقی ہونے سے غلام کو باقی ٹھہرایا جاوے اس واسطے کہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لیے قاتل پر اُس کی قیمت واجب کرنا یعنے عوض واجب کرنا ممکن نہیں ہے تاکہ عوض باقی ہونے سے غلام کو باقی ٹھہرایا جاوے اس واسطے کہ قتل کے وقت مشتری کے واسطے جو ملک موقوف تھی وہ ایسی ملک نہ تھی جس کے مقابلہ میں عوض ہو تو بھی ثابت ہوا کہ معقود علیہ معدوم ہوگیا بخلاف بیع صحیح کے کہ اُس میں قاتل پر عوض واجب کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ اُس میں مشتری کی ملک ثابت ہے تو مشتری کے واسطے عوض یعنے قیمت واجب کرنا ممکن ہے تو بیع صحیح میں اُس کا عوض یعنے قیمت باقی ہونے کی وجہ سے گویا مبیع قائم ہوتی ہے۔

ف خلاصہ یہ کہ فضولی کی بیع جائز ہونے کے واسطے مبیع قائم ہونا حقیقتاً یا حکماً شرط ہے۔ قال ومن
باع عبد غيره بغير امره واقام المشتري البينة على اقرار البائع او رب العبد انه لم
يأمره بالبيع واراد رد البيع لم تقبل بينته ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام بدون اُس
کے حکم کے فروخت کیا پھر مشتری نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے اقرار کیا یا مالک غلام نے اقرار کیا کہ مالک
نے بائع کو بیع غلام کا حکم نہیں دیا تھا اور مشتری نے چاہا کہ بیع پھیر دے تو اُس کے گواہ قبول
نہ ہوں گے۔ ف یعنی مشتری کا مقصود یہ ہے کہ بیع واپس کرے پس اُس نے دعوے کیا کہ بغیر حکم
مالک کے یہ غلام فروخت ہوا ہے۔ چنانچہ خود بائع نے یا مالک غلام نے اس امر کا اقرار کیا کہ اجازت
نہ تھی اور اس پر گواہ قائم کیے تو گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ دعوی صحیح نہیں ہے۔ للتناقض في
الدعوى اذ الاقدام على الشراء اقرار منه بصحته والبينة مبنية على صحة الدعوى۔
اس واسطے کہ اُس کے دعوی میں تناقض ہے اس واسطے کہ خرید پر جب اُس نے اقدام کیا تو یہ اُس کی
طرف سے خرید صحیح ہونے کا اقرار ہے اور گواہی تو صحت دعویٰ پر مبنی ہوتی ہے۔
ف یعنی جب دعویٰ صحیح ہو تو گواہی قبول ہو حالانکہ یہاں دعویٰ میں تناقض ہے۔ وان اقر البائع
بذلك عند القاضي بطل البيع ان طلب المشتري ذلك ۔ اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس
امر کا اقرار کر دیا کہ مالک نے مجھے حکم نہیں دیا تھا تو بیع باطل ہو جائے گی بشرطیکہ مشتری اس کی درخواست
کرے۔ لان التناقض لا يمنع صحة الاقرار فللمشتري ان يساعده على ذلك فيتحقق الاتفاق
بينهما فلهذا اشترط طلب المشتري ۔ اس واسطے کہ مشتری کے دعوے میں تناقض ہونا بائع کا اقرار
صحیح ہونے کو نہیں روکتا ہے تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس اقرار پر بائع کی موافقت کرے تو بائع و مشتری
میں اتفاق پیدا ہو جائے گا لہٰذا مصنف نے یہ شرط لگائی کہ بیع اُس وقت فسخ ہوگی کہ مشتری درخواست کرے۔
ف اور اگر مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ غلام مبیع کسی غیر کی ملک ہے اور گواہ قائم کیے تو گواہ قبول ہوں گے۔م
قال رضـ وذكر في الزيادات ان المشتري اذا صدق مدعيه ثم اقام البينة على اقرار البائع انه
للمستحق تقبل ۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ زیادات میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر مشتری ایسے شخص کی تصدیق کی
جو غلام مبیع کو اپنی ملک بتلاتا ہے پھر مشتری نے اس امر پر گواہ قائم کیے کہ بائع نے یہ اقرار کیا ہے کہ
یہ مبیع اس مستحق کی ملک ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ ف جیسا کہ مترجم نے اوپر مسئلہ لکھا پس اگر
مشتری نے دعویٰ کیا کہ بائع نے بغیر اجازت مالک کے یہ غلام فروخت کیا اور اقرار بائع یا مالک کے گواہ پیش کیے تو قبول نہیں
ہوتے ہیں اور اگر مشتری کے پاس کسی نے اس غلام پر اپنی ملک کا دعویٰ کیا کہ میں مستحق ہوں اور مشتری نے گواہ قائم کیے
کہ بائع نے اسکی استحقاق کا اقرار کیا تو گواہ قبول ہوتے ہیں۔ وفرقوا ان العبد في هذه المسألة في يد المشتري وفي تلك
المسألة في يد غيره وهو المستحق وشرط الرجوع بالثمن ان لا يكون العين سالما للمشتري ۔ اور مشائخ نے فرق
اسطرح بیان کیا کہ جو مسئلہ کتاب میں مذکور ہے اسمیں تو غلام مبیع اپنے مشتری کے قبضہ میں ہے اور زیادات کے مسئلہ میں وہ مشتری کے
سوائے مستحق کے قبضہ میں ہے اور مشتری کو اپنا ثمن واپس پانے کی شرط یہ ہے کہ مشتری کے واسطے عین مبیع سالم نہ ہو۔ ف یعنی مسئلہ
زیادات کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے جو غلام خریدا وہ ایک شخص زید کے قبضہ میں ہے جو دعوے

کرتا ہے یہ بائع کی ملک نہیں بلکہ میری ملک ہے تو مبیع مذکور مشتری کو حاصل نہ ہوا تو اُس کو اپنا ثمن اپنے بائع سے واپس ملنا چاہیئے جبکہ مبیع اسکو نہ ملا لہذا جب اُس نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے اقرار کیا کہ یہ زید کا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے اور مسئلہ کتاب میں غلام مذکور مشتری کے قبضہ میں ہے تو ثمن پانے کے واسطے اُس کے گواہ قبول نہیں ہیں۔ قال ومن باع دار الرجل وادخلها المشتری فی بنائه لم یضمن البائع عند ابی حنیفة۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا گھر بدون حکم مالک کے ایک مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا اور مشتری نے اُس کو اپنی عمارت میں داخل کر لیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع اُس کا ضامن نہ ہوگا یعنی اُس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ وهو قول ابی یوسفؒ آخرا وكان یقول اولا یضمن البائع وهو قول محمدؒ وهی مسألة غصب العقار وسنبینه فی الغصب ان شاء الله تعالیٰ والله اعلم بالصواب ٥ اور یہی ابویوسفؒ کا آخری قول ہے اور پہلے ابویوسفؒ فرماتے تھے کہ بیچنے والا ضامن ہوگا اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ غصب العقار کا مسئلہ ہے اور اس کو کتاب الغصب میں انشاء اللہ تعالےٰ بیان کریں گے۔

ف اور خلاصہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقار مانند گھر و زمین کا غصب متحقق نہیں ہوتا ہے تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک متحقق ہوتا ہے تو بائع ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بَابُ السَّلَم

یہ باب سلم کے بیان میں ہے

سلم ایک قسم بیع کی ہے جس کو سلف بھی کہتے ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو یا گیہوں وغیرہ کسی چیز کی بیع ٹھہرائی حالانکہ بائع کے پاس یہ چیز موجود نہیں ہے پس اُس چیز کا وصف اس طرح واضح بیان کر دیا کہ ادا کرنے میں اجمال نہ ہو اور ادا کرنے کے واسطے کوئی میعاد مقرر کر دی اور مشتری نے عوض یعنے روپیہ وغیرہ بالفعل دے دیا پس صاحب مال یعنی مشتری کو رب السلم کہتے ہیں اور بائع کو مسلم الیہ اور جس چیز میں سلم ٹھہرائی ہے وہ مسلم فیہ ہے اور رب السلم نے جو بالفعل مال دیا وہ راس المال ہے۔ ع۔ لہذا کہا گیا کہ سلم ایسا عقد ہے جس سے ثمن میں بالفعل ملکیت ثابت ہوتی ہے اور معاوضہ مبیع میں ایک میعاد پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس کا رکن یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھے دس درہم دیے کہ دس من گیہوں کی بیع سلم چاہی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کی اور اگر صرف بیع کا لفظ کہے یا صرف سلم کا لفظ کہے تو بھی صحیح کی روایت میں منعقد ہوگی اور یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہاں سلم کے مشروع ہونے اور اُس کی شرائط و حکم کا بیان ضرور ہے۔ م۔

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آیة المداینة فقد قال ابن عباسؓ اشهد ان الله تعالیٰ احل السلف المضمون وانزل فیها اطول آیة فی کتابه وتلا قوله تعالیٰ یاایها الذین

امنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمّٰی فاکتبوہ الآیۃ وبالسنۃ وھو ماروی انہ علیہ السلام نھی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم والقیاس وان کان یاباہ ولکنا ترکناہ بماروینا ہ ووجہ القیاس انہ بیع المعدوم اذا المبیع ھو المسلم فیہ ۔ سلم ایک عقد مشروع ہے بدلیل کتاب اللہ تعالیٰ یعنے بآیۃ مداینہ۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال کیا اور اس کی بابت اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت اُتاری اور ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی ۔ یاایھا الذین آمنوا اذا تداینتم الآیۃ ۔ یعنی اے ایمان والو! جب تم معاملہ کرو اُدھار کے ساتھ ایک میعاد معلوم تک تو اس کو لکھ لو۔ الخ رواہ الحاکم والشافعی وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ ۔ت۔ ف۔ع۔

اور یہ بدلیل سنت بھی ثابت ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز بیچنے سے جو انسان کے پاس نہ ہو منع فرمایا اور سلم میں اجازت دے دی ۔ ذکرہ القرطبی فی شرح مسلم۔ اور قیاس اگرچہ اس کے جواز کو مقتضی نہیں ولیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ حدیث مذکور کے ترک کر دیا اور وجہ قیاس یہ کہ سلم میں بیع معدوم ہے اس واسطے کہ مبیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے ۔ ف ۔ حالانکہ مسلم فیہ بالفعل موجود نہیں ہوتی اور بیع معدوم بحکم حدیث ممنوع ہے۔ لیکن یہ قیاس اس واسطے متروک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص پھلوں میں بیع سلف کرے تو چاہیئے کہ پیمانہ معلوم و وزن معلوم میں میعاد معلوم تک سلف کرے ۔ رواہ الائمۃ الستۃ ۔ عبداللہ بن اوفیٰ نے کہا کہ ہم لوگ زمانۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما میں گیہوں و جو و چھوہارے و مونیز میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔ رواہ البخاری۔

پس ثابت ہوا کہ بیع سلم مشروع ہے۔ پھر سلم صحیح ہونے کے واسطے شرائط ہیں جن کی دو قسمیں ہیں اول وہ کہ نفس عقد میں شرط ہے اور وہ صرف ایک شرط یہ ہے کہ عقد سلم میں دونوں عاقدین یا ایک کے واسطے شرط خیار نہ ہو یعنی اگر کسی نے اپنے واسطے خیار شرط کیا تو سلم باطل ہے اور اگر راس المال پر قبضہ ہونے کے بعد دونوں جدا ہوگئے پھر کسی شخص نے ثابت کیا کہ یہ مال میری ملکیت ہے پھر مستحق نے اجازت دے دی تو سلم صحیح رہے گی۔ اور اگر عاقدین میں سے کسی کے واسطے خیار شرط ہو مگر جدائی بدنی سے پہلے اس نے اپنا خیار ساقط کر دیا۔ حالانکہ راس المال مسلم الیہ کے ہاتھ میں قائم ہے تو عقد جائز ہو جائے گا یہ ہمارا قول ہے اور اگر راس المال تلف کر دیا یا تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق عقد مذکور بدل کر جائز نہ ہوگا ۔ البدائع ۔ اور جو شرائط کہ عوض میں ہیں وہ سولہ شرطیں ہیں از انجملہ چھ راس المال میں اور دس مسلم فیہ میں ہیں۔ پس راس المال کے شرائط میں اول یہ کہ جنس بیان ہو کہ درہم ہیں یا دینار ہیں یا کیلی چیز میں سے گیہوں یا جو وغیرہ ہیں۔ دوم بیان قسم مثلاً روپیہ سکہ شاہی یا چہرہ دار ہے اور یہ شرط اُس وقت ہے کہ اس شہر میں نقود مختلف رائج ہوں اور اگر ایک ہی نقد ہو تو صرف جنس بیان کر دینا کافی ہے۔ سوم بیان صفت کہ کھرا یا کھوٹا ہے یا اوسط درجہ کا ہے النہایہ۔ چہارم بیان مقدار راس المال اگرچہ اُس کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو مگر یہ ایسی چیز میں ہے جس کی مقدار سے عقد متعلق ہو جیسے کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہے اور صاحبین نے کہا کہ اشارہ سے بیان کرنے کے بعد مقدار جاننا شرط نہیں ہے۔ فعلی ہذا اگر کہا کہ میں نے یہ روپیہ تجھے ایک من گیہوں کی سلم میں دیئے۔ حالانکہ روپیوں کا وزن نہیں معلوم ہے یا کہا کہ میں نے یہ گیہوں تجھے پانچ سیر زعفران کی سلم میں دیئے حالانکہ گیہوں کا پیمانہ نہیں

معلوم ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور امامؒ کے نزدیک نہیں۔ الکافی۔ اور یہ اُس وقت ہے کہ راس المال مقداری ہو یعنی کیلی یا وزنی ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اشارہ کافی ہے اُسکی مقدار جاننا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اگر مختلف دو چیزوں میں سلم ٹھہرائی اور راس المال کیلی یا وزنی چیز ہے تو سلم جائز نہ ہوگی یہانتک کہ ہر ایک کا حصہ بیان کرے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور اگر کیلی یا وزنی نہ ہو تو تفصیل کی ضرورت نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں جائز ہے۔ الحاوی۔ شرط پنجم یہ کہ درہم و دینار پرکھے ہوئے ہوں اور یہ امامؒ کے نزدیک جواز کی شرط ہے باوجودیکہ مقدار سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ ششم یہ کہ مجلس سلم میں قبضہ ہو جاوے خواہ راس المال دین ہو یا عین ہو یہی استحساناً عامہ علماء کا قول ہے خواہ ابتدائی مجلس میں قبضہ کرے یکساں ہے کیونکہ مجلس کی ساعت بمنزلہ واحد ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں کھڑے ہو کر چلنے لگے مگر بدنی جدائی سے پہلے قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہے۔ البدائع۔ اور نوادر میں ہے کہ جب تک ایک دوسرے کی نظر سے غائب نہ ہُوا اگرچہ ایک میل یا زیادہ چلے ہُوں تو قبضہ جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اگر مسلم الیہ نے مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنے سے انکار کیا تو حاکم اُس کو مجبور کرے گا۔ المحیط۔

مسلم فیہ کے شرط کا بیان یہ ہے کہ شرط اوّل یہ کہ مسلم فیہ کی جنس بیان ہو مثلاً گیہوں یا جَو وغیرہ۔ دوئم اُس کی نوع بیان ہو۔ مثلاً پہاڑی گیہوں یا کھیت کے گیہوں ہوں۔ سوئم اُسکی صفت بیان ہو کہ کھرے یا کھوٹے یا درمیانی ہیں۔ النہایہ۔ اور اگر کہا کہ عمدہ گیہوں تو اس قدر کہنا کافی ہے یہی صحیح ہے۔ الغیاثیہ۔ چہارم یہ کہ مسلم فیہ کی مقدار بذریعہ پیمانہ یا وزن یا گنتی یا گز کے معلوم ہو۔ البدائع۔ اور ایسی مقدار سے معلوم ہونا چاہیئے جس کے گم ہو جانے کا خوف نہ ہو یعنی پیمانہ یا وزن عموماً لوگوں کے پاس ہو لہٰذا اگر کسی معین برتن یا زنبیل یا معین پتھر کے حساب سے سلم ٹھہرائی اور یہ معلوم نہیں کہ زنبیل میں کس قدر سماتا ہے یا پتھر کا کیا وزن ہے تو جائز نہیں۔ جواہر الاخلاطی۔ اسی طرح کپڑے میں اگر کوئی لکڑی کا حساب بتلایا جس کا اندازہ معروف گزوں سے معلوم نہیں ہے تو بھی جائز ہے۔ الذخیرہ۔ پنجمؔ یہ کہ مسلم فیہ کی میعاد معلوم ہو حتیٰ کہ اگر فی الحال سُپرد کرنے پر سلم ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے پھر کمتر میعاد ایک ماہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔ اور رب السلم کی موت سے میعاد باطل نہیں ہوتی مگر مسلم الیہ کی موت سے باطل ہو جاتی ہے یعنی فی الحال ادا کرنا واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ فی الحال مسلم الیہ کے ترکہ سے وصول کر لی جائے گی القاضی خان۔ شرط ششم یہ کہ جس چیز میں سلم ٹھہرائی ہے وہ عقد سے میعاد تک برابر موجود ہو یعنی بازار میں اُس کا آنا منقطع نہ ہوا ہو ورنہ جائز نہیں۔ الفتح۔ اور منقطع ہونے کے یہ معنی ہیں کہ بازار سے منقطع ہو اگرچہ لوگوں کے گھروں میں موجود ہو۔ السراج۔ اور اگر وقت عقد سے میعاد تک پائی جاتی ہے مگر اُس نے قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے منقطع ہو گئی تو سلم اپنے حال پر صحیح رہیگی اور رب السلم کو اختیار ہے چاہے عقد فسخ کر دے اور چاہے مسلم فیہ پائے جانے تک انتظار کرے۔ الینابیع۔ شرط ہفتم یہ کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے حتیٰ کہ درہم یا دینار کہ مسلم فیہ قرار دینا جائز نہیں ہے۔ النہایہ۔ شرط ہشتم یہ ہے کہ مسلم فیہ چار جنس سے ہو۔ کیلی ہو یا وزنی ہو یا گنتی کے باہم برابر ہو یا گزوں سے ناپنے کی چیز ہو۔ المحیط۔ لہٰذا حیوان کی یا اُس کے سری پایوں کی سلم نہیں جائز ہے۔ السراج۔ شرط نہم یہ کہ جس مسلم فیہ کے واسطے بار برداری و خرچہ پڑتا ہے

جیسے گیہوں وغیرہ تو اُسکے ادا کرنے کا مقام معلوم ہو۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ النہر۔ اگر رب السلم نے مسلم الیہ پر شرط لگائی کہ مسلم الیہ پر شرط لگائی کہ مسلم فیہ کو فلاں شہر میں سپرد کرے تو مسلم الیہ نے اس شہر میں جس جگہ سپرد کیا جائز ہے اور رب السلم کو یہ اختیار نہیں کہ اس شہر میں دوسری جگہ سپرد کرنے کے واسطے مجبور کرے۔ المحیط۔ اور اگر مسلم فیہ کی بار برداری و خرچہ نہ ہو جیسے مُشک و زعفران تو اُس کے ادا کرنے کا مقام بیان کرنا بالاتفاق شرط نہیں بلکہ جس جگہ عقد ہوا تھا وہیں ادا کرے گا اور یہ روایت بیوع اصل و جامع صغیر میں ہے اور یہی اصح اور یہی قول صاحبین ہے۔ محیط السرخسی الینابیع۔ اور روایت اجارات میں مقام عقد متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے اور یہی اصح ہے۔ الکافی والہدایہ۔ اور اگر اس صورت میں خود دونوں نے کوئی مقام مقرر کیا تو کہا گیا کہ متعین ہو جائے گا اور یہی اصح ہے العنایہ۔ شرط دہم یہ کہ سلم کی دونوں بدل میں سے کسی میں قدر و جنس کی کوئی علت نہ ہو اور یہ سب صورتوں میں جاری ہے سوائے نقود کے کیونکہ درہم و دینار کو وزنی چیزوں کی سلم میں دینا بوجہ لوگوں کی ضرورت کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ پس اگر ہروی تھان کو ہروی تھان کی سلم میں دیا تو بھی جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر ایک قفیز گیہوں کو سونے یا چاندی کی سلم میں دیا تو جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر ایک قفیز گیہوں کو سونے یا چاندی کی سلم میں دیا تو جائز نہیں اور ہمارے نزدیک عقد باطل ہے اور یہی اصح ہے۔ اور اگر وزنی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دیا تو جائز ہے۔ المبسوط۔ اگر روپیہ یا اشرفی کو گیہوں کی سلم میں دیا تو جائز ہے۔ م۔ اور جب سلم صحیح ہو گئی پھر مسلم فیہ کو مسلم الیہ نے اپنے وقت پر حاضر کیا تو رب السلم کو انکار کا اختیار نہیں ہے لیکن اگر شرط کے خلاف ہو تو مسلم الیہ پر جبر کیا جائے گا کہ جیسی چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ حاضر کرے۔ الینابیع۔ ھ۔

قال وھو جائز فی المکیلات والموزونات لقولہ علیہ السلام من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم الی اجل معلوم ۔ اور عقد سلم ہر کیلی و وزنی چیز میں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے سلم کا عقد کرے تو چاہیے کہ پیمانہ معلوم و وزن معلوم میعاد معلوم تک سلم کرے۔ رواہ الائمۃ الستہ۔ والمراد بالموزونات غیر الدراھم والدنانیر لانھما اثمان والمسلم فیہ لا بد ان یکون مثمنا فلا یصح السلم فیھما ۔ اور وزنی چیزوں سے مراد سوائے درم و دینار کے باقی چیزیں ہیں کیونکہ درہم و دینار ثمن ہیں اور مسلم فیہ ضرور ایسی چیز ہونا چاہیے جو مبیع ہو یعنی معین کرنے سے متعین ہوتی ہو۔ پس درہم و دینار میں سلم ٹھہرانا نہیں صحیح ہے۔ ثم قیل یکون باطلا وقیل ینعقد بیعا بثمن مؤجل تحصیلا لمقصود المتعاقدین بحسب الامکان والعبرۃ فی العقود للمعانی • پھر اگر درہم و دینار میں سلم ٹھہرائی تو بعض نے کہا کہ سلم باطل ہے اور بعض نے کہا کہ سلم نہیں بلکہ ایسی بیع منعقد ہو جائے گی جس کا ثمن اُدھار ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہے دونوں عقد کرنے والوں کا مقصود حاصل ہو اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

ف یہ دو قول ہیں۔ والاول اصح لان التصحیح انما یجب فی محل اوجبا العقد فیہ ولا یمکن ذلک ۔ اور قول اول اصح ہے اس واسطے کہ عقد کو صحیح بنانا اُسی محل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد ٹھہرایا حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں۔ ف یعنی عقد سلم کو صحیح بنانا ممکن نہیں ہے اور عقد کو

بدل کر بیع مقائضہ کر دینا جائز نہیں ہے۔

قال وکذا فی المذروعات لانہ یمکن ضبطھا بذکر الذرع والصفۃ والصنعۃ ولا[1] بد منھا لترتفع الجھالۃ فیتحقق شرط صحۃ السلم وکذا فی المعدودات التی لا تتفاوت کالجوز و البیض لان العددی المتقارب معلوم مضبوط الوصف مقدور التسلیم فیجوز السلم فیہ والصغیر والکبیر سواء باصطلاح الناس علی اھدار التفاوت ۔ اور یوں ہی گزوں سے ناپنے کی چیزوں میں بھی سلم جائز ہے (جیسے کپڑے وچٹائیاں وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں کا ضبط میں لانا ناپ کی طول وعرض بیان کرنے اور صفت وصنعت بیان کرنے سے ہوتا ہے یعنی صفت میں اعلیٰ یا ادنیٰ یا اوسط ہے اور صنعت میں باریک یا موٹا ہے اور ان باتوں کا بیان کرنا ضرور ہوتا ہے تاکہ جہالت دُور ہو۔ پس سلم صحیح ہونے کی شرط متحقق ہو جائے اور اسی طرح گنتی کی ایسی چیزوں میں سلم جائز ہے جن میں تفاوت نہیں ہوتا جیسے اخروٹ و انڈے کیونکہ ایسی عددی چیزیں جو باہم برابر کے قریب ہوتی ہیں اُن کی مقدار معلوم ہے اور اُن کا وصف بھی بیان سے منضبط ہوتا ہے اور اُن کو سپرد کرنا ممکن ہے تو اُن میں سلم بھی جائز ہے اور ان کا چھوٹا و بڑا برابر ہوتا ہے کیونکہ تفاوت اعتبار نہ کرنے پر لوگوں نے اتفاق کر لیا ہے ف یعنی باہم انڈوں میں اگرچہ خفیف تفاوت ہوتا ہے لیکن لوگوں نے بالاتفاق اس تفاوت کو چھوڑ دیا۔ بخلاف البطیخ والرمان لانہ یتفاوت آحادہ تفاوتا فاحشا۔ برخلاف خربزہ و انار کے کہ ان میں سلم نہیں جائز ہے اس واسطے کہ ان کی افراد میں بہت تفاوت ہوتا ہے۔ ف اور لوگوں نے ان کی تفاوت کو اعتبار کیا ہے حتی کہ ایک خربزہ ایک درہم کو دوسرا دو درہم کو بکتا ہے۔

وبتفاوت الآحاد فی المالیۃ یعرف العددی المتفاوت۔ اور مالیت میں افراد کے متفاوت ہونے سے عددی متفاوت معلوم ہوتی ہے۔ ف یعنی جس عددی میں افراد متفاوت قیمت سے فروخت ہوتی ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عددی متفاوت ہے اور اگر اس کی افراد کی مالیت یکساں ہوں تو وہ عددی متقارب ہوتی ہے۔ جیسے انڈے ہیں۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجوز فی بیض النعامۃ لانہ یتفاوت آحادہ فی المالیۃ ۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت آئی کہ نعامہ کے انڈوں میں بیع سلم نہیں جائز ہے کیونکہ اس کی افراد کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے۔ ف لیکن یہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا عرف دیکھا جاوے پس اگر نعامہ کے انڈوں میں صرف کھانا مقصود ہو تو ظاہر الروایۃ پر عمل کرنا واجب ہے پس سلم جائز ہوگی۔ اور اگر یہ مقصود ہو کہ اس کا چھلکا لے کر قنادیل بنائی جاویں جیسے مصری شہروں میں ہے تو ضرور ہے کہ اس کی صفائی و مقدار بھی بیان ہو یا اس کا اعتبار ساقط کیا جاوے۔ مف۔ بالجملہ عددیات متقاربہ میں سلم جائز ہے۔ ثم کما یجوز السلم فیھا عددا یجوز کیلا ۔ پھر جیسے عددیات متقاربہ میں شمار سے سلم جائز ہے اسی طرح پیمانہ کے انداز سے بھی جائز ہے۔ ف پس اگر ایک روپیہ کے دس قفیز انڈے کی سلم ٹھہرائی تو جائز ہے۔

وقال زفرؒ لا یجوز کیلا لانہ عددی ولیس بمکیل ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ عددی متقارب

---

[1] نعامہ شتر مرغ ۱۲۔

میں پیمانہ سے سلم نہیں جائز ہے کیونکہ یہ چیز عددی ہے اور کیلی نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ عدد یا پیمانہ صرف طمانیت مقداری کے واسطے ہے تو دونوں برابر ہیں جبکہ دونوں باہم راضی ہو گئے۔ مف۔ پھر یہ اُس وقت کہ زفرؒ کے نزدیک ایسی چیز میں سلم جائز ہو۔ وعنه انه لا یجوز عددا ایضا للتفاوت۔ اور زفرؒ سے ایک روایت یہ کہ ایسے عددیات متقاربہ میں شمار سے بھی سلم نہیں جائز ہے کیونکہ ان چیزوں میں تفاوت ہے۔ ف۔ اگرچہ تفاوت خفیف ہو۔ اور جواب یہ ہے کہ بائع و مشتری اس امر پر راضی ہو گئے کہ ان کا یہ تفاوت ملحوظ نہیں ہے۔ اور یہی لوگوں کی اصطلاح جاری ہے۔ لہٰذا شیخ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا ان المقدار مرة یعرف بالعدد۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مقدار کبھی تو شمار سے پہچانی جاتی ہے۔ وتارة بالکیل۔ اور کبھی پیمانہ سے معلوم ہوتی ہے۔

ف۔ اور جو چیزیں عددیات متقاربہ کہلاتی ہیں ان کا عددی ہونا بحکم نص نہیں ہے۔ وانما صار معدودا بالاصطلاح۔ بلکہ صرف لوگوں کی اصطلاح سے وہ عددی ہو گئی ہیں۔ ف۔ تو مدار باہمی اصطلاح پر ہوا۔ فیصیر کیلا باصطلاحهما۔ تو وہ ان دونوں بائع و مشتری کی اصطلاح سے کیلی ہو جائے گی۔ ف۔ جبکہ دونوں نے اس کو پیمانہ کے حساب سے ٹھہرایا۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اخروٹ کے پیمانہ میں بھرنے سے تخلخل رہتا ہے اس واسطے کہ یہاں اپنی جنس کے عوض بیچنا منظور نہیں ہے کیونکہ جس میں سود کا شبہہ ہو سلم نہیں جائز ہوتی ہے۔ وکذا فی الفلوس عددا۔ اسی طرح فلوس کی سلم بھی باعتبار گنتی کے جائز ہے۔ ف۔ اور یہی جامع کی ظاہر الروایۃ ہے۔ وقیل هذا عند ابی حنیفة وابی یوسفؒ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول فقط امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا ہے۔ وعند محمد لا یجوز لانها اثمان۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اس واسطے کہ فلوس تو ثمن ہیں۔ ف۔ اور ثمن کو مسلم فیہ ٹھہرانا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ اور جواب یہ کہ فلوس پیدائشی ثمن نہیں ہیں۔

ولهما ان الثمنیة فی حقهما باصطلاحهما فیبطل باصطلاحهما۔ اور امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا بائع و مشتری کی اصطلاح پر تھا تو انہی کی اصطلاح سے ثمنیت مٹ جائے گی۔ ف۔ یعنی جب فلوس پیدائشی ثمن نہیں تو لوگوں کی اصطلاح پر ہیں از انجملہ بائع و مشتری بھی ہیں۔ تو ان کی اصطلاح بھی ہے پھر جب ان دونوں نے اپنی اصطلاح مٹائی تو ثمنیت ان دونوں کے حق میں جاتی رہی۔ پس مانند اسباب کے ہو گئے۔ ولا تعود وزنیا۔ اور عود کر کے وزنی نہیں ہو جاویں گے۔

ف۔ یعنی جب ثمن نہ رہے تو وہم تھا کہ بدستور سابق وہ وزنی ہو جاویں۔ پس شمار سے سلم جائز نہ ہو تو جواب دے دیا کہ ان دونوں کی اصطلاح توڑنے سے سب آدمیوں کی اصطلاح نہیں ٹوٹے گی۔ پس ان دونوں کی اصطلاح ٹوٹ گئی مگر وہ وزنی نہ ہوئے کیونکہ دوسروں کی اصطلاح باقی ہے۔ وقد ذکرناه من قبل۔ اور ہم اس کو سابق میں باب الربوا میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ابن الہمام مگر ہمارے زمانہ میں فلوس ثمن ہیں پس ان میں سوائے وزن کے سلم نہیں جائز ہے۔ مف۔ ولا یجوز السلم فی الحیوان۔ اور حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً بکریوں وغیرہ کے واسطے روپیہ دیا تو سلم باطل ہے بلکہ

ہر حیوان میں بیع سلم نہیں جائز ہے۔ ف۔ مثلاً بکریوں وغیرہ کے واسطے روپیہ دیا تو سلم باطل ہے بلکہ ہر

حیوان کو علیحدہ بیع مقایضہ کے طور پر چاہے خریدے۔ وقال الشافعیؒ یجوز لانہ یصیر معلوما ببیان الجنس والسن والنوع والصفتہ ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حیوان میں سلم جائز ہے اس واسطے کہ جنس وسن ونوع وصفت بیان کرنے سے حیوان معلوم ہوجاتے ہیں ۔ ف ۔ مثلاً بکریاں دوسالہ جمنا پاری اس صفت کی ۔ والتفاوت بعد ذلک یسیر فاشبہ الثیاب ۔ اور اس طرح بیان کے بعد جو تفاوت رہا وہ بہت خفیف ہے تو کپڑوں کے مشابہ ہوا ۔ ف ۔ حتیٰ کہ کپڑوں میں جنس ونوع وصفت وموٹاد پتلا بیان کرنے سے مسلم فیہ ۔ معلوم ہوجاتی ہے اور بالاتفاق جائز ہے ۔ حالانکہ خفیف تفاوت ممکن ہے اسی طرح یہاں بھی علم ہوگیا اور خفیف تفاوت کا اعتبار نہیں رہا۔

ولنا ان بعد ذکر ما ذکر یبقی فیہ تفاوت فاحش فی المالیۃ باعتبار المعانی الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان امور مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد بھی باطنی امور کے لحاظ سے ان میں مالی تفاوت بہت باقی رہا ۔ ف ۔ جیسے غلام کا ہوشیار و ذکی ہونا و باندی کا خوبصورت ہونا اور بکری کا این زیادہ ہونا وغیرہ بہت ایسے امور ہیں جن میں لوگوں کی رغبت مزید ہونے سے قیمت میں بہت کمی بیشی ہوتی ہے ۔ فیفضی الی المنازعۃ ۔ توانجام کو جھگڑا ہوگا ۔ ف ۔ حالانکہ جس عقد میں جھگڑا پیدا ہوتا نظر آئے وہ فاسد ہوتا ہے ۔ بخلاف الثیاب لانہ مصنوع للعباد فقلما یتفاوت الثوبان اذا نسجا علی منوال واحد ۔ بخلاف کپڑوں وتھان کے کہ وہ بندوں کے واسطے مصنوع ہے تو جب ایک طرز پر بُنے جاویں تو دو تھانوں میں کمتر تفاوت ہوتا ہے ۔ ف ۔ یعنی تھان کا انداز بندوں کی نگاہ میں ہے جب دو تھان ایک ہی سوت سے ایک ہی طرز پر بُنے جاویں تو ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور حیوان میں آدمی کو کچھ دخل نہیں ہے تو حیوان کا تھان پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے ۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نہی عن السلم فی الحیوان ۔ اور البتہ صحت کو پہنچا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان میں سلم سے منع فرمایا۔

ف ۔ رواہ الحاکم والدارقطنی عن ۔ ابن عباس ۔ لیکن اس کی اسناد میں اسحٰق بن ابراہیم بن ہشیم بن حرراوی کو حاکم نے کہا کہ اسکی احادیث موضوعات ہیں اور ابن حبان نے کہا کہ ثقات سے موضوعات روایت کرتا ہے ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ احادیث باب بہت ہیں تو یہ تضعیف کچھ مضر نہیں ۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کے اُدھار بیچنے سے منع فرمایا ۔ رواہ ابن حبان فی الصحیح و عبدالرزاق والدارقطنی والبزار ۔ اور بزارؒ نے کہا کہ اس باب میں اس سے اجل اسنادنہیں ہے اور شافعیؒ کا یہ قول کہ "یہ حدیث ثابت نہیں ہے" قبول نہ ہوگا جبکہ ثقات نے تصریح کر دی ۔ خصوص حسن بصریؒ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض اُدھار بیچنے سے منع فرمایا ۔ رواہ الاربعۃ اور ترمذیؒ نے حدیث حسن عن سمرہؓ کو صحیح کہا ۔ حالانکہ مرسل بھی ہمارے و اکثر سلف کے نزدیک حجت ہے اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ثابت ہے اس کو بھی ترمذی نے حسن صحیح کہا ۔ اور امام احمدؒ کی حدیث ابن عمرؓ میں بھی لقد کے سوائے اُدھار سے ممانعت ثابت ہے ۔ مف ۔ اور آثار بھی اسی کے موئد ہیں ۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ نے زید بن خویلدہ کو مال مضاربت

دیا اور زید نے عنتریس بن عرقوب سے اونٹوں کی سلم ٹھہرائی الخ۔ اس میں مذکور ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا تو مکروہ رکھا اور زید کو منع کیا کہ مال واپس لے اور میرا مال کبھی حیوان کی سلم میں مت لگائیو۔ رواہ محمد وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق والطحاوی اور یہ روایت ابراہیم نخعی ومحمد بن سیرین سے مرسل حجت مقبول ہے ت ف۔ چونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ اُدھار ہوتی ہے تو صحیح احادیث سے ممانعت حیوان ثبوت ہوئی اور حیوان عام ہے۔ ویدخل فیہ جمیع اجناسہ۔ اور لفظ حیوان میں اس کے سب اجناس داخل ہوں گے۔ حتی العصافیر۔ حتیٰ کہ عصفور یعنے گرگریا بھی داخل ہیں۔ ف۔ لیکن پچھلی میں سلم جائز ہے مگر زندہ یا مردہ جیسی چاہے ادا کرے۔ مف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ شافعیؒ کے واسطے استدلال بحدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض صدقہ کے اونٹوں تک میعاد پر لیا۔ رواہ ابوداؤد واحمد۔ یہ بیع حیوان بعوض دو حیوان کے اُدھار ہے۔ جواب یہ کہ ابن القطان نے کہا کہ اس حدیث کی اسنادیں اضطراب ہونے سے ضعیف ہے چنانچہ ابن الہمام نے اضطراب فاحش نقل کیا اور کہا کہ باوجود اس کے حدیث ابن عباسؓ سے جو صحیح ابن حبان وغیرہ میں اجل اسناد سے اوپر مذکور ہوئی ہے معارضہ ہے کہ حیوان کے عوض حیوان کی بیع اُدھار نہیں جائز ہے پس سلم بھی نہیں جائز ہے۔

قال ولا فی اطرافہ کالرؤس والاکارع۔ اور حیوان کے اطراف مانند سری واکارع میں بھی سلم نہیں جائز ہے۔ ف۔ اطراف دست وران وسری وغیرہ۔ اکارع پائے تو ان کی سلم نہیں جائز ہے۔ للتفاوت فیہا اذ ہو عددی متفاوت لامقدر لہا۔ کیونکہ ان چیزوں میں تفاوت ہوتا ہے اس واسطے کہ یہ چیزیں عددی متفاوت ہیں۔ ان کے واسطے کوئی اندازہ نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ ہر ایک سری کے دام علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور داموں میں کمی بیشی فاحش ہے۔ قال ولا فی الجلود عددا۔ اور کہا کہ اون میں بھی شمار سے بیع سلم نہیں جائز ہے۔ ف۔ لیکن اگر کھال کی کوئی قسم معلوم بیان کرے تو جائز ہے۔ الذخیرہ ع۔ ولا فی الحطب حزما۔ اور ایندھن کی سلم بحساب گٹھوں کے نہیں جائز ہے۔ ولا فی الرطبۃ جرزا۔ اور رطبہ کی سلم بحساب گڈیوں کے نہیں جائز ہے۔ للتفاوت۔ کیونکہ کھال کی افراد میں اور ایندھن کے گٹھوں اور رطبہ کی گڈیوں میں تفاوت ہوتا ہے۔

الا اذا عرف ذلک بان یبین لہ طول ما یشد بہ الحزمۃ انہ شبر او ذراع فحینئذ یجوز اذا کان علی وجہ لا یتفاوت۔ لیکن اگر ایسے طور پر ہو کہ معلوم ہو جاوے بایں طور کہ جس سے گٹھا باندھے اس کا طول کہ ایک بالشت ہے یا ایک ہاتھ ہے بیان کر دے تو ایسی صورت میں سلم جائز ہو جائے گی جبکہ ایسے طور پر ہو کہ اس میں تفاوت نہ ہوتا ہو۔ ف۔ مثلاً سو کھی لکڑیاں اس رسی سے کس کے باندھے ہوئے گٹھے۔ اور یہی رطبہ وچمڑے میں بھی جاری ہے۔ اور بعض نے کہا کہ کاغذ میں جائز ہے جبکہ طول وعرض ومٹائی وقسم بیان کرے۔ کافی الفتح۔ اور ہمارے زمانہ میں کل سے کاغذ بنتا ہے تو قسم وغیرہ مع تمام ان چیزوں کے جن سے شناخت ہو بیان کرنے پر بالاتفاق جائز ہونا چاہیے۔ م۔ گیہوں کی سلم میں وزن کے حساب سے ظاہر المذہب جواز ہے اور قاضی خان میں اسی پر فتویٰ ہے بمف۔

قال ولا یجوز السلم حتی یکون المسلم فیہ موجودا من حین العقد الی حین المحل۔

فرمایا اور سلم جائز نہیں جب تک کہ ایسا نہ ہو کہ مسلم فیہ وقت عقد سے وقت ادا تک موجود ہو۔ ف منقطع نہ ہو۔ حتی لو کان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او علی العکس۔ حتیٰ کہ اگر مسلم فیہ وقت عقد کے منقطع ہو حالانکہ وقت ادا موجود ہو یا اس کے برعکس ہو۔ ف کہ وقت عقد موجود ہو اور وقت اداء کے منقطع ہے۔ او منقطعا فیما بین ذلک۔ یا اس درمیان میں منقطع ہو۔ ف یعنی وقت عقد کے موجود ہے پھر منقطع ہو گئی پھر وقت ادا کے موجود ہے۔ بہرحال ان تینوں صورتوں میں حکم یہ ہے کہ لایجوز۔ سلم نہیں جائز ہے۔ ف اور معنی انقطاع یہ کہ بازار میں آنا منقطع ہو اگرچہ لوگوں کے گھر میں موجود ہو کما سبق۔ م۔ وقال الشافعیؒ یجوز اذا کان موجودا وقت المحل لوجود القدرۃ علی التسلیم حال وجوبہ۔ اور امام شافعیؒ (اور مالک واحمد) نے کہا کہ اگر ادا کے وقت موجود ہو تو اس کو سپرد کر سکتا ہے پس سلم جائز ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تسلفوا فی الثمار حتی یبدو صلاحھا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ پھلوں میں سلم مت کرو یہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو جاوے۔ ف یعنی آدمی یا جانور کے کام آویں۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔

اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابن اسحٰق نے ایک شخص نجرانی سے روایت کی کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ میں باغ نخل میں بیع سلم کر دوں آپ نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں باغ نخل میں طلع نکلنے سے پہلے سلم کی تھی پھر اس سال کچھ گود وہ نہیں نکلی آخر مشتری و بائع نے حضرت صلعم کے حضور میں مخاصمہ کیا تو آپ نے بائع سے فرمایا کہ اس مشتری نے تیرے نخل میں سے کچھ لیا ہے اس نے کہا کہ کچھ نہیں۔ تو فرمایا کہ پھر تو اس کے مال کو کس چیز کے عوض میں حلال کرتا ہے تو نے جو کچھ لیا اس کو واپس دے اور نخل خرما میں سلم نہ کیا کرو یہاں تک کہ اس کی صلاحیت ظاہر ہو جاوے۔ مف۔ اعتراض ہوا کہ شخص نجرانی مجہول ہے۔ لہٰذا دلیل میں حدیث معروف کی طرف رجوع کیا گیا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک ان کی صلاحیت ظاہر ہو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ یہ ممانعت عام ہے تو سلم بھی نہیں جائز ہے جب تک پھلوں کا وجود صالح نہ ہو جاوے چنانچہ ابوالبختری نے روایت کی کہ میں نے ابن عمرؓ سے نخل میں دریافت کیا تو فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا۔ یہاں تک کہ وہ کارآمد ہو جاوے۔ رواہ البخاری۔

اور ابن عباسؓ سے نخل میں سلم کو پوچھا تو فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا، یہاں تک کہ اس سے کھایا جاوے۔ رواہ البخاری۔ ان دونوں صحابی جلیل القدر ابن عباس وابن عمرؓ نے بیع النخل کی ممانعت سے بیع سلم کی ممانعت سمجھی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ باوجود جہالت نجرانیؒ کے حدیث مزبور صحیح ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ جس میں سلم ٹھہرائی جاوے وہ وقت عقد کے موجود ہو اور اجماع ہے کہ وقت اداء کے موجود ہونا شرط ہے پس بطریق اجماع مرکب کے درمیان میں موجود ہونا چاہیئے۔ کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ م۔ مف۔

ولان القدرۃ علی التسلیم بالتحصیل۔ اور اس لیے کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کی قدرت بذریعہ حاصل کرنے کے ہے۔ ف یعنی وہ چیز حاصل کرے تب سپرد کر سکتا ہے۔ فلابد من استمرار الوجود فی مدۃ الاجل

لتمکن من التحصیل۔ تو ضرور ہوا کہ میعاد مقررہ کی مدت میں وہ چیز برابر موجود رہے تاکہ اس کو حاصل کرنے کی قدرت ہو۔ ولو انقطع بعد المحل۔ اور اگر میعاد آنے کے بعد وہ چیز منقطع ہو گئی۔ فرب السلم بالخیار ان شاء فسخ السلم وان شاء انتظر وجودہ۔ تو رب السلم کو اختیار ہے چاہے عقد سلم کو فسخ کرے اور اگر چاہے تو مسلم فیہ موجود ہونے تک انتظار کرے۔ ف حتیٰ کہ جب مسلم فیہ موجود ہو تو مسلم الیہ سے وصول کرلے۔ لان السلم قد صح والعجز الطاری علی شرف الزوال۔ اسواسطے کہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا اور مسلم الیہ کو جو عاجزی طاری ہوئی یہ دور ہونیکے کنارے لگی ہے۔ ف کیونکہ جب ہی چند روز بعد یہ چیز آئی تب ہی وہ ادا کرنے پر قادر ہو جائیگا۔ فصار کاباق المبیع قبل القبض۔ تو ایسا ہو جیسے قبضہ سے پہلے غلام مبیع بھاگ گیا۔ ف تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے چاہے اسکے واپس لائے جانے تک انتظار کرے اور چاہے فسخ کردے۔ اسی طرح یہاں رب السلم کو اختیار ہے۔ بخلاف اسکے اگر مبیع تلف ہو جاوے تو عقد فسخ ہو جائیگا۔ یا عقد سلم صحیح ہونے سے پہلے منقطع ہو تو بھی عقد فاسد ہو جائیگا۔ قال ویجوز السلم فی السمک المالح وزنا معلوما وضربا معلوما اور نمک آلودہ مچھلی میں عقد سلم جائز ہے بحساب وزن معلوم اور قسم معلوم کے۔ ف مثلاً کہا کہ ریہو مچھلی میں بحساب روپیہ کی دو سیر کے میں نے پچاس روپیہ سلم میں دیئے۔ لانہ معلوم القدر۔ کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے۔ مضبوط الصفۃ۔ اس کی صفت منضبط ہو گئی ہے۔ مقدور التسلیم۔ اس کا سپرد کرنا قدرت میں ہے۔ اذ ھو غیر منقطع۔ کیونکہ یہ منقطع نہیں ہوتی ہے۔ ولا یجوز السلم فیہ عددا للتفاوت۔ اور اس نمکین مچھلی میں گنتی سے سلم نہیں جائز ہے کیونکہ اس کی افراد متفاوت ہوتی ہیں۔

ف اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دریا میں نمکین مچھلی بھی نہیں ملتی یا ہر وقت نہیں ملتی ہے پس اگر وقت عقد سے سپرد کرنے کی میعاد تک برابر ملتی ہو تو بشرط مذکور جائز ہے۔ ولا خیر فی السلم فی السمک الطری الا فی حینہ وزنا معلوما وضربا معلوما۔ اور تازہ مچھلی کی سلم میں کچھ بھلائی نہیں مگر اس کے زمانہ میں بوزن معلوم وقسم معلوم ف یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی آمد برابر ہوتی ہے اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کو جو برابر آتی ہے بیان کر کے وزن معلوم کے ساتھ سلم ٹھہرائی تو جائز ہے۔ لانہ ینقطع فی زمان الشتاء۔ کیونکہ تازہ مچھلی کی آمد جاڑوں کے زمانہ میں منقطع ہو جاتی ہے۔ ف خصوصاً جن ملکوں میں برف جمتی ہے۔ حتی لو کان فی بلد لا ینقطع یجوز مطلقا۔ حتیٰ کہ اگر عاقد ایسے ملک میں ہو جہاں یہ تازہ مچھلی کبھی منقطع نہیں ہوتی ہے تو مطلقاً ہر زمانہ میں سلم جائز ہے۔ وانما یجوز وزنا لا عددا لما ذکرنا۔ اور صرف وزن سے جائز ہونا نہ گنتی سے اسی مذکورہ بالا وجہ سے ہے۔ ف کہ مچھلی کی افراد براہ قیمت متفاوت ہوتی ہیں۔ پس وزن سے جائز ہے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یجوز فی لحم الکبار منہا۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم نہیں جائز ہے۔ وھی اللتی تقطع۔ اور بڑی مچھلیاں وہ ہیں جو کاٹ کر فروخت ہوتی ہیں۔ اعتبارا بالسلم فی اللحم عندہ۔ جیسے گوشت بکری وغیرہ میں سلم ابوحنیفہؒ کے نزدیک سلم نہیں اسی طرح بڑی مچھلیوں میں نہیں ہے۔ اور علت جامعہ یہ کہ گوشت کی طرح موٹی و دبلی کا فرق ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ مچھلیوں میں دُبلی و موٹی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ بریں مچھلی کا گوشت علی الاطلاق گوشت نہیں ہے۔ فافہم۔ قال ولا خیر فی السلم فی اللحم عند ابی حنیفۃ

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت یعنی بکری وغیرہ کے گوشت میں سلم کرنے میں بہتری نہیں ہے۔ ف یعنی جائز نہیں ہے۔ وقالا اذا وصف من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر گوشت کے واسطے کوئی معلوم جگہ بصفت معلومہ بیان کی ہو تو جائز ہے ف مثلاً کہا کہ دوسالہ بکری خصی موٹی تازہ کی پیٹھ کا گوشت چار من۔ تو یہ جائز ہے۔ لانه موزون مضبوط الوصف۔ کیونکہ یہ گوشت وزنی اپنے اوصاف معلومہ سے منضبط ہے۔ ف پس سپرد کرنا متعذر نہیں ہے۔ ولهذا یضمن بالمثل ویجوز استقراضه وزنا ویجری فیه ربوا الفضل۔ اور اسی وزن ہونے کی وجہ سے بمثل تاوان ہوتا ہے اور وزن سے اس کا قرض لینا جائز ہے اور زیادتی کا بیاج اس میں جاری ہوتا ہے۔

ف یعنی اگر کوئی شخص کسی کا گوشت تلف کر دے تو اس کے مثل وزن سے تاوان لازم ہے اور اگر وزن سے قرض لے تو جائز ہے اور اگر جنس گوشت کو باہم زیادتی سے فروخت کرے تو زیادتی حرام بیاج ہے۔ تو جب وزنی چیز اور ضبط وصف سے معلوم ہے تو اس کا ادا کرنا سلم میں جائز ہے۔ بخلاف لحم الطیور لانه لا یمکن وصف موضع منه۔ بخلاف پرندوں کے گوشت کے کہ ان میں سلم نہیں جائز ہے اس لیے کہ پرندمیں سے کسی جگہ کا بیان ممکن نہیں ہے۔ ف اور کسی عضو کا گوشت خریدنے کی عادت بھی نہیں ہے۔ پس جانور چرند میں جب امکان ہے تو جائز ہے۔ وله انه مجهول للتفاوت فی قلة العظم وکثرته۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ گوشت مجہول ہوتا ہے۔ بوجہ ہڈی کی کمی وزیادتی کے۔ اوفی سمنه وهزاله علی اختلاف فصول السنة۔ یا مختلف فصول میں جانور کے دبلے وموٹے ہونے کی وجہ سے۔ ف غرضکہ تفاوت ہوتا ہے۔ وهذه الجهالة مفضیة الی المنازعة۔ اور ایسی جہالت جھگڑے تک نوبت پہنچانے والی ہے۔ ف تو سلم نہیں جائز ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ اچھا ہڈی سے علیحدہ کر کے سلم ٹھہرائی۔ تو فرمایا۔ وفی مخلوع العظم لا یجوز علی الوجه الثانی۔ اور ہڈی سے علیحدہ کئے ہوئے گوشت میں دوسری وجہ پر سلم نہیں جائز ہوگی۔ ف کیونکہ دبلے وموٹے ہونے میں تفاوت وجہالت موجود ہے۔ وهو الاصح۔ اور یہی روایت اصح ہے۔

ف اگر کہا جاوے کہ پھر گوشت کے مثل ضمان دینا کیونکر جائز ہے۔ جواب دیا کہ۔ والتضمین بالمثل ممنوع۔ گوشت کے مثل سے ضمان قرار دینا ممنوع ہے۔ ف بلکہ قیمت واجب ہوگی۔ وکذا الاستقراض۔ اور یوں ہی وزن سے قرضہ لینا بھی ممنوع ہے۔ وبعد التسلیم فالمثل اعدل من القیمة۔ اور بعد تسلیم کے فرق یہ ہے کہ قیمت سے مثل دینا زیادہ عدل ہے۔ ف یعنی اگر ہم مان لیں کہ تلف کرنے کے تاوان میں گوشت کے مثل دینا لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تاوان بہرصورت ضروری ہے خواہ قیمت ہو یا مثل ہو لیکن قیمت سے مثل دینا زیادہ عدل ہے۔ لہذا تاوان میں بضرورت مثل دلایا گیا۔ اور قرضہ میں بھی مثل ممکن ہے۔ لان القبض یعاین فیعرف مثل المقبوض به فی وقته۔ اس واسطے کہ قبضہ آنکھوں کے سامنے تھا تو اپنے وقت میں مقبوض کی

مثل شناخت ہوجائے گا۔ ف۔ اور سلم میں قبضہ نادر ہے۔ صرف وصف ہے۔ اما الوصف فلا یکتفی بہ۔ پس وصف پر اکتفا نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ شناخت پوری نہ ہوگی۔ تو سلم جائز نہ ہوئی لیکن مخفی نہیں کہ دونوں توجیہہ میں اشکال ہے لہذا حقائق وعیون میں کہا کہ فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے کما فی الفتح۔ (فروع) دُنبہ کی چکنی میں اور بالاتفاق چربی میں سلم جائز ہے۔ پرندوں میں سے جو شکار کر لیے گئے اُن کی سلم صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ قال ولا یجوز السلم الا مؤجلا۔ اور عقد سلم نہیں جائز ہوتا مگر میعادی۔ ف۔ یعنی عقد سلم بغیر میعاد نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی یجوز حالا لاطلاق الحدیث۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ سلم فی الحال ابھی جائز ہے بدلیل اطلاق حدیث یعنی۔ ورخص فی السلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلم میں اجازت دے دی۔ ف۔ پس یہ مطلق ہے کہ بمیعاد ہو یا فی الحال ہو پس دونوں طرح جائز ہے۔ لیکن یہ حدیث اہل تخریج کو نہیں ملی چنانچہ اول الباب میں گذری۔ علاوہ بریں دوسری حدیث مفید بمیعاد ہے تو اس پر محمول ہونا چاہیے جیسا کہ شافعیؒ کا مذہب ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الی اجل معلوم فیما رویناہ۔ اور ہماری حجت تو ہماری روایت حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یوں کہ ایک میعاد معلوم تک۔ ف۔ یعنی جو شخص کہ تم میں سے سلم کرے وہ کیل معلوم یا وزن معلوم میں میعاد معلومہ تک عقد کرے۔ پس جب سلم خلاف قیاس ہے تو اس میں بدون دخل قیاسی کے اتباع نص لازم ہوگی۔ ولانہ شرع رخصۃ دفعا لحاجۃ المفالیس۔ اور اس وجہ سے کہ عقد سلم کو ایک وسعت اس واسطے دی گئی کہ مفلسوں کی حاجت پوری ہو۔

فلا بد من الاجل لیقدر علی التحصیل فیہ فیسلم۔ تو میعاد ضرور ہوئی تاکہ اس مدت میں حاصل کرنے پر قادر ہو تو سپرد کرے۔ ولو کان قادرا علی التسلیم لم یوجد المرخص فبقی علی النافی۔ اور اگر وہ بالفعل سپرد کرنے پر قادر ہو تو اس کے حق میں وسعت دینے والا سبب نہیں پایا گیا تو اس کا حکم نفی کرنے والے پر رہا۔ یعنی رخصت تو اس کے واسطے جو بالفعل نہیں پاتا ہے۔ پس جب بالفعل موجود ہے تو بیع غیر موجود کی ممانعت پر حکم رہا یعنی سلم نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول مالک واحمد ہے۔ م ف۔ بالجملہ میعاد ضرور ہے۔ قال ولا یجوز الا باجل معلوم۔ اور سلم نہیں جائز مگر بمیعاد معلوم۔ ف۔ یعنی یہ میعاد اگر مجہول ہو تو بھی جائز نہیں بلکہ ضرور ہے کہ میعاد مذکور معلوم ہو۔ لما رویناہ۔ اس لیے کہ ہم نے حدیث میں میعاد معلوم روایت کردی۔ ولان الجہالۃ فیہ مفضیۃ الی المنازعۃ۔ اور اس لیے کہ میعاد میں جہالت ہونا جھگڑے تک نوبت پہنچاوے گا۔ ف۔ اور یہ مفسد ہے۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں۔ ف۔ ادائے ثمن کے واسطے میعاد ہو تو ضرور معلوم ہو ورنہ فاسد ہے۔ اسی طرح سلم میں ادائے مبیع کے واسطے میعاد معلوم ہوگی۔ والاجل ادناہ شہر۔ اور میعاد معلوم کمتر ایک ماہ ہے۔ وقیل ثلثۃ ایام۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز ہیں۔ وقیل اکثر من نصف الیوم۔ اور بعض نے کہا کہ نصف یوم سے زیادہ ہو تو کمتر ہے۔ والاول اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ کہ کمتر ایک ماہ ہے۔

پھر واضح ہو کہ سلم میں پیمانہ و وزن ایسی چیز نہ ہو جس کے گم ہو جانے کا خوف ہو اور مسلم فیہ بھی نادر چیز خاص نہ ہو۔ لہٰذا فرمایا۔ ولا یجوز السلم بمکیال رجل بعینہ۔ اور سلم جائز نہیں بعینہ شخص خاص کے پیمانہ سے۔ ف۔ جس کی مقدار معلوم نہیں۔ ولا بذراع رجل بعینہ۔ اور جائز نہیں سلم بعینہ کسی شخص کے گز سے۔ معناہ لا یعرف مقدارہ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی مقدار معلوم نہیں ہے۔

ف۔ یعنی اس شخص کا پیمانہ یا گز فقط اسی کی ساخت ہے۔ اور اس کا اندازہ عام پیمانہ یا گز سے نہیں معلوم ہے پس جواز سلم نہ ہوگا۔ لانہ یتاخر فیہ التسلیم۔ اس واسطے کہ عقد سلم میں مسلم فیہ سپرد کرنا میعاد تک تاخیر سے ہوتا ہے۔ فربما یضیع فیودی الی المنازعۃ۔ پس شاید کہ وہ پیمانہ خاص یا گز خاص ضائع ہو جاوے تو جھگڑے تک نوبت پہنچے گی۔ ف۔ جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزر چکا۔ ف۔ پھر یہ بھی شرط ہے کہ اگر عام پیمانہ یا وزن ہو تو محفوظ و معتمد ہو یعنی ولا بد ان یکون المکیال مما لا ینقبض ولا ینبسط۔ اور یہ ضرور ہے کہ پیمانہ ایسا ہو جو سکڑتا اور پھیلتا نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ربڑ کی طرح پھیلتا اور سمٹتا نہ ہو۔ کالقصاع مثلا۔ جیسے مثلاً کاسہ ہے۔ ف۔ خواہ مٹی ہو یا پتھر یا لوہا تانبا پیتل ہو۔ فان کان مما ینکبس بالکبس کالزنبیل والجراب لا یجوز۔ اور اگر ایسا ہو جو داب کر بھرنے سے دب جاتا یعنی پھیل جاتا ہے جیسے زنبیل و تھیلا ہوتا ہے تو سلم نہیں جائز ہے۔ للمنازعۃ۔ بوجہ باہمی جھگڑے کے۔ ف۔ کہ رب السلم خوب داب کر چاہے گا اور مسلم الیہ کمی کرنے گا تو منازعت پیدا ہوگی۔ یہ بیع مقایضہ و سلم دونوں میں ممنوع ہے۔ الا فی قرب الماء للتعامل فیہ کذا روی عن ابی یوسفؒ۔ سوائے پانی کی مشکوں کے کہ ان میں جائز ہے کیونکہ لوگوں کا عمل درآمد جاری ہے ایسا ہی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ ف۔ باوجودیکہ مشک خوب تان دینے سے زیادہ بھرتی ہے اور کمی بھی ہو سکتی ہے۔ قال ولا فی طعام قریۃ بعینہا او ثمرۃ نخلۃ بعینہا۔ اور کسی خاص گاؤں کے اناج میں یا کسی خاص درخت کے پھلوں میں سلم نہیں جائز ہے۔ لانہ قد یعتریہ آفتہ فلا یقدر علی التسلیم۔ کیونکہ کبھی اس اناج یا پھل پر کوئی آفت طاری ہوتی ہے تو وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ ف۔ مثلاً پانی کی سیل سے یا اولے پالے سے اناج و پھل بالکل جاتے رہے تو مسلم الیہ کو نہیں مل سکتے پس سپردگی کی قدرت نہ ہوگی۔ والیہ اشارہ علیہ السلام حیث قال ارایت لو اذہب اللہ تعالیٰ الثمر بم یستحل احدکم مال اخیہ۔ اور اسی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

چنانچہ ارشاد کیا کہ بھلا اگر اللہ تعالیٰ پھلوں کو برباد کرے تو کس چیز کے عوض تم میں کوئی اپنے بھائی کا مال حلال سمجھے گا۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور جب یہ حدیث بیع میں ہے تو سلم میں بدرجہ اولیٰ جواز نہ ہوگا اور خود ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث بروایت ابو داؤد وغیرہ اوپر دربارہ سلم کے اسی معنی میں گزر چکی ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ اناج یا پھل خاص اسی گاؤں کے مقصود ہوں۔ ولو کانت النسبۃ الی قریۃ لبیان الصفۃ لا باس بہ۔ اور اگر گاؤں کی طرف نسبت کرنا صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی مقصود یہ ہو کہ عمدہ کھرے ہوں

جیسے فلاں گاؤں کے ہوتے ہیں۔ علی ما قالوا۔ یہ بنا بر قول مشائخ ہے۔ کالخشمرانی ببخارا و البساخی بفرغانۃ۔ جیسے بخارا میں خشمرانی گیہوں یا فرغانہ میں لبساخی کہلاتے ہیں۔ یعنی بخارا میں عمدہ گیہوں خشمران کے اور فرغانہ میں لبساخ کے کہلاتے ہیں۔ قال ولا یصح السلم عند ابی حنیفۃ رح الا بسبع شرائط۔ قدوری نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد سلم نہیں صحیح ہوتا مگر سات شرطوں کے ساتھ۔ ف اول آنکہ۔ جنس معلوم کقولنا حنطۃ او شعیر۔ جنس معلوم ہو جیسے کہے کہ گیہوں یا جو۔ ف شرط دوم آنکہ۔ نوع معلوم کقولنا سقیۃ او نجسیۃ۔ نوع معلوم ہو جیسے ہم کہیں کہ سقیہ یا نجسیہ ہے۔ ف سقیہ جو پانی سے نیچے سینچے گئے ہوں۔ نجسیہ جو صرف بارش کے پانی سے اُگتے ہیں جیسے ہمارے یہاں کہا درواور سر وغیرہ کے کہلاتے ہیں۔ سوم آنکہ۔ وصفۃ معلومۃ کقولنا جید او ردی۔ صفت معلوم ہو جیسے ہم کہیں کہ جید یا ردی یا متوسط۔ ف یعنی کھرے یا کھوٹے یا درمیانی درجہ کے ہیں۔ چہارم آنکہ۔ ومقدار معلوم کقولنا کذا کیلا بمکیال معروف او کذا وزنا۔ مقدار معلوم ہو جیسے ہم کہیں کہ اس قدر کیل بہ پیمانہ معروف یا اس قدر وزن۔ ف یعنی معروف عام پیمانہ یا وزن سے بیان کرے۔ پنجم آنکہ۔ واجل معلوم۔ میعاد معلوم ہو۔ ف مثلاً ایک ماہ بعد ادا کرے۔ والاصل فیہ ما روینا۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو کوئی سلم کرے چاہیے کہ کیل یا وزن معلوم و میعاد معلوم میں کرے۔ والفقہ فیہ ما بینا۔ اور حدیث میں فقہ وہ جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ اگر یہ بات مجہول ہو تو انجام کو جھگڑا پیدا ہوگا۔ شرط ششم آنکہ۔ ومعرفۃ مقدار راس المال اذا کان یتعلق العقد علی مقدارہ کالمکیل والموزون والمعدود۔ راس المال کی مقدار معلوم ہو جبکہ عقد سلم کا تعلق اس کی مقدار پر ہو جیسے مکیل وموزون ومعدود۔

ف پس خلاصہ یہ کہ جب راس المال کیلی یا وزنی ہو یا ایسے عددی ہو جو باہم متقارب ہیں تو ان کی مقدار کیل یا وزن یا عدد سے جاننا ضرور ہے اور حال یہ کہ مقابلہ میں قدر یا جنس کی علت بیاج نہ ہو۔ تاکہ عقد سلم صحیح ہو۔ شرط ہفتم آنکہ۔ وتسمیۃ المکان الذی یوفیہ فیہ اذا کان لہ حمل ومؤنۃ۔ وہ جگہ جہاں مسلم فیہ ادا کرے گا بیان کی جاوے جبکہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو کہ اُس کی بار برداری و خرچہ پڑتا ہے وقالا لا یحتاج الی تسمیۃ راس المال اذا کان معینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ راس المال بیان کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ وہ معین ہو۔ ف یعنی اشارہ سے وہ متعین ہو جاوے تو اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ولا الی مکان التسلیم۔ اور جہاں سپرد کرے اس کے بیان کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ ویسلمہ فی موضع العقد۔ اور جہاں عقد ٹھہرا وہیں سپرد کرے گا۔ ف اور یہی اصح قول شافعیؒ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب ادائے مسلم فیہ کی جگہ بیان نہ ہو تو سلم جائز ہے فہاتان مسئلتان۔ پس یہ دو مسئلہ ہیں۔ ف یعنی اول یہ کہ اشارہ کیا ہوا اور راس المال متعین ہے صاحبین کے نزدیک اس کے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے۔ دوم مکان تسلیم متعین کرنا شرط نہیں ہے۔ ولہما فی الاولی ان المقصود یحصل بالاشارۃ فاشبہ الثمن

والاجرۃ ۔ اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اول میں یہ ہے کہ اشارہ سے مقصود حاصل ہوتا ہے تو ثمن واجرت کے مشابہ ہوگیا۔ ف یعنی اگر بیع میں ثمن کی طرف صرف اشارہ کر دیا بدون بیان مقدار کے یا عقد اجارہ میں اُجرت کی طرف اشارہ کر دیا تو کافی ہے مثلاً کہا کہ میں نے یہ چیز ان درہموں کو خریدی یا اجارہ لی تو بدون بیان مقدار کے جائز ہے تو مقدار کے بیان کرنے کی حاجت نہ رہی ۔ وصار کالثوب ۔ اور یہ کپڑے کی مانند ہوگیا ۔ ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ تھان تجھے دو من گیہوں کی سلم میں دیئے تو جائز ہے اور تھان کے گزوں کا بیان بالاتفاق ضرور نہیں ہے کیونکہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی نہیں ہے ۔ ولہ انہ ربما یوجد بعضہا زیوفا ولا یستبدل فی المجلس فلو لم یعلم قدرہ لا یدری کم بقی ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل شرط مقدار کی یہ ہے کہ اکثر اوقات ان درموں میں سے بعضے زیوف نکل جاتے ہیں اور اسی مجلس میں تبدیل نہیں کیے جاتے پس اگر کل مقدار معلوم نہ ہو تو یہ دریافت نہ ہوگا کہ کس قدر باقی ہے ۔

ف تو راس المال مجہول ہونے سے سلم فاسد ہو جائے گی ۔ او ربما لا یقدر علی تحصیل المسلم فیہ فیحتاج الی رد راس المال ۔ یا اکثر اوقات مسلم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے کی قدرت نہیں ہوتی تو اس کو راس المال واپس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے ۔ ف پس اگر مقدار معلوم نہ ہو تو واپس کرنا مشکل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ یہ فقط احتمال موہوم ہے تو کیوں معتبر ہو۔ جواب یہ کہ ضرور معتبر ہونا چاہیئے۔ والموہوم فی ہذا العقد کالمتحقق لشرعہ مع المنافی ۔ اور جو چیز کہ موہوم ہو وہ اس عقد سلم میں متحقق کے مانند ہے کیونکہ وہ منافی کے ساتھ مشروع ہے ۔ ف یعنی بیع معدوم یہاں جائز کی گئی جو جواز کے منافی ہے تو اس میں احتیاط واجب ہے پس جو امر موہوم ہے وہ بمنزلہ موجود کے ٹھہرایا گیا۔ پس بعض کھوٹے درہم ہونے کی صورت میں یا واپس کرنے کی ضرورت میں نفس مال مجہول ہوگیا۔ بخلاف ما اذا کان راس المال ثوبا۔ برخلاف اس کے جب راس المال تھان ہو۔

ف تو اس کی ذات معلوم ہے اور صرف گزوں کی ناپ مجہول ہے ۔ اور یہ صرف وصف ہے ۔ لان الذرع وصف فیہ لا یتعلق العقد علی مقدارہ ۔ اس واسطے کہ تھان میں گزوں کا بیان ایک وصف ہے جس کی مقدار پر عقد متعلق نہیں ہوتا۔ ف اسی واسطے اگر کپڑا گزوں میں زائد پایا تو مشتری کے واسطے ہے اور اگر کم پایا تو ثمن سے کچھ کم نہ ہوگا جیسا کہ شروع کتاب البیع میں گزرا ۔ پس گزوں سے عقد متعلق نہیں ہوتا اور ہمارا کلام اس میں نہیں بلکہ ایسے راس المال میں جس کی مقدار سے عقد متعلق ہوتا ہے اور وہ کیلی یا وزنی یا عددی ہے ۔م ۔ بالجملہ مقدار راس المال جاننا امامؒ کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں شرط ہے ۔ ومن فروعہ اذا اسلم فی جنسین ولم یبین راس المال کل واحد منہما۔ اور اس اختلاف کے فروع میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ اگر دو جنس میں سلم ٹھہرائی یعنے مال دیا اور مسلم فیہ دو جنس مختلف ٹھہرائیں اور ہر مسلم فیہ کے مقابلہ میں راس المال بیان نہیں کیا ۔

ف تو امامؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے وصاحبین کے نزدیک جائز ہے ۔ او اسلم جنسین ولم یبین مقدار احدہما ۔ اور دوم یہ ہے کہ سلم میں دو جنس دیں یعنی راس المال دو جنس دیں حالانکہ دونوں میں سے ایک کی مقدار بیان نہیں کی ۔ ف تو امامؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک

جائز ہے یہ تو راس المال کی معرفت میں اول مسئلہ تھا۔ ولهما فی الثانية ۔ اور مسئلہ دوم میں صاحبین کی دلیل۔ ف یعنی مکان اداء کے اختلافی مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ۔ ان مکان العقد يتعين لوجود العقد الموجب للتسليم فيه ولانه لا ينا حمه مكان آخر فيه ۔ جہاں عقد ٹھہرا وہی اداء کرنے کی جگہ اس واسطے متعین ہوئی کہ سپردگی کو واجب کرنے والا عقد یہاں پایا گیا اور اس واسطے متعین ہوئی کہ اس بارہ میں اس جگہ کے ساتھ کوئی دوسری جگہ مزاحم نہیں ہے۔

ف یعنی بہرحال کسی جگہ سپرد کرنا لازم ہے۔ لیکن سب مقامات میں سے وہ جگہ جہاں عقد واقع ہوا اس وجہ سے متعین ہے کہ سپرد کرنا بوجہ عقد کے واجب ہوا اور عقد اسی جگہ بندھا تو یہیں سپرد کرنا لازم ہے اور اس واسطے کہ سب مقامات میں سے کسی کو ترجیح نہیں سوائے مقام عقد کے کہ اس کو عقد کی وجہ سے ترجیح ہے اور اس صفت میں اس کے ساتھ کوئی دوسری جگہ مزاحم نہیں ہے تو جب وہ جگہ جہاں عقد ہوا بدون بیان مرجح و متعین ہوجاتی ہے تو عقد میں اس کا بیان کرنا شرط نہ ہوا۔ فيصير نظير اول اوقات الامكان فی الاوامر ۔ تو یہ نظیر ہو گیا اوامر میں اول وقت امکان کے۔ ف یعنی جیسے نماز کے واسطے حکم اداء ہے پس جو وقت گزر چکا وہ وجوب کے واسطے صالح نہ تھا اور جو آئندہ ہوگا وہ ابھی معدوم ہے تو جس وقت اداء کرنا ممکن ہے اس میں وجوب متعین ہے کیونکہ اس کے ساتھ مزاحم ندارد ہے۔ اسی طرح جس طرح جگہ عقد ہوا یہ مسلم فیہ ادا کرنے کے واسطے مزاحم نہ ہونے سے متعین ہے۔ وصار كالقرض والغصب ۔ اور یہ مانند قرض و غصب کے ہو گیا۔ ف کہ جہاں قرض لیا ہو یا جہاں چیز غصب کی ہو وہیں اس کا ادا کرنا متعین ہے جبکہ اس چیز کے واسطے بار برداری و خرچہ کی ضرورت ہو۔ ولابی حنیفةؒ ان التسليم غير واجب فی الحال فلا يتعين ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کو فی الحال سپرد کرنا واجب نہیں تو عقد کی جگہ متعین نہ ہوئی۔

ف یعنی عقد نے مطلق سپرد کرنا اپنے وقت پر واجب کیا اور بالفعل واجب نہیں کیا تو عقد کی وجہ سے یہ مقام متعین نہیں ہوا۔ بخلاف القرض والغصب ۔ برخلاف قرضہ و غصب کے۔ ف کہ ہر ایک میں فی الحال سپرد اور واپس کرنا واجب ہوا۔ پس معلوم ہوا کہ سلم میں عقد کی وجہ سے مقام عقد متعین نہیں ہے۔ واذا لم يتعين فالجهالة فيه تفضى الى المنازعة ۔ اور جب مقام عقد واسطے اداء کے متعین نہ ہوا تو مقام اداء مجہول ہونے میں انجام کو جھگڑا پیدا ہوگا۔ ف رب السلم کہیں مانگے گا اور مسلم الیہ دوسری جگہ سپرد کرے گا۔ لان قيم الاشياء يختلف باختلاف المكان فلا بد من البيان ۔ اس واسطے کہ چیزوں کی قیمتیں باعتبار اختلاف مقام کے مختلف ہوتی ہیں تو بیان کرنا ضرور ہوا۔ ف یعنی رب السلم ایسی جگہ طلب کرے گا جہاں اس چیز کی قیمت گراں ہے اور مسلم الیہ اس قدر بار برداری سے منکر ہو کر دوسری جگہ سپرد کرے گا تو جھگڑا ہوگا۔ لہذا پہلے سے بیان ہونا کہ نزاع کی گنجائش نہ ہو۔ وصار كجهالة الصفة ۔ اور ایسا ہوا جیسے صفت مجہول ہو۔ ف یعنی ثمن کے کھرے کھوٹے ہونے میں یا مبیع کی صفت میں دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ اس سے قیمت میں تفاوت ہوتا ہے۔ حتی کہ اگر دونوں عقد کرنے والوں نے صفت میں اختلاف کیا۔ مثلاً کہا کہ جید قرار پائی ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ اوسط درجہ کی ٹھہری ہے تو باہم ہر ایک

سے دوسرے کے دعوے پر قسم لی جائے گی۔ یوں ہی جگہ کے اختلاف میں بھی قیمت میں تفاوت ہوتا ہے
وعن هذا قال من قال من المشائخ ان الاختلاف فيه عنده يوجب التحالف كما في الصفة۔ اور
یہیں سے اختلاف مذکور مثل اختلاف صفت ہے مشائخ میں سے جس نے کہا یوں کہا کہ ادائے مسلم فیہ
کی جگہ میں اختلاف کرنا امامؒ کے نزدیک باہم قسم کو واجب کرتا ہے جیسے صفت میں اختلاف کی صورت
میں حکم ہے۔ ف اور صاحبینؒ کے نزدیک موجب باہمی قسم نہیں ہے۔ وقيل على عكسه۔ اور بعض
مشائخ نے کہا کہ اس کے برعکس ہے۔ ف یعنی ابوحنیفہؒ کے نزدیک باہمی قسم کو موجب نہیں بلکہ مسلم
الیہ کا قول قبول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک باہم قسم کو موجب ہے۔ لان تعين المكان قضية
العقد عندهما۔ اس واسطے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مسلم فیہ ادا کرنے کی جگہ متعین ہو جانا مقتضائے
عقد ہے ف اس واسطے کہ عقد ہی کی وجہ سے مقام عقد مقام ادا ٹھہرا ہے۔ وعلى هذا الخلاف
الثمن والاجرة والقسمة۔ اور ثمن و اجرت و بٹوارہ میں بھی اسی اختلاف پر حکم ہے۔ ف یعنی مثلاً
بائع و مشتری نے یا مواجر و مستاجر نے ایسے ثمن میں یا اجرت میں اختلاف کیا جس کے ادا کرنے کے واسطے
باربرداری کی ضرورت ہے۔ مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان خریدا بعوض دس من گیہوں کھادر سرخ کھرے
کے۔ پس اگر اس کے ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو امامؒ کے نزدیک جائز ہے ورنہ نہیں وصاحبینؒ کے
نزدیک مقام عقد متعین ہے۔ اسی طرح جب اس کے عوض مکان کرایہ لیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ اور
بٹوارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلا مع نصيب احدهما
شيئا له حمل ومؤنة۔ اور بٹوارہ کی صورت یہ ہے کہ دونوں نے اپنا مشترک مکان تقسیم کیا اور
اتفاق کے ساتھ ایک کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز ملائی جس کے واسطے باربرداری و خرچہ ہے۔

ف تو شرط ہے کہ اس چیز کے ادا کرنے کی جگہ بیان ہو ورنہ جائز نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہؒ
کا قول ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں بلکہ جہاں بٹوارہ ہوا ہی جگہ متعین ہے۔ وقيل لا
يشترط ذلك في الثمن۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ ثمن کی صورت میں یہ بالاتفاق شرط نہیں ہے
والصحيح انه يشترط اذا كان مؤجلا وهو اختيار شمس الائمة السرخسي۔ اور صحیح یہ کہ امامؒ
کے نزدیک ادائے ثمن کی جگہ بیان کرنا شرط ہے جبکہ ثمن مذکور میعادی ادھار ہو اور اسی کو شمس الائمۃ السرخسیؒ
نے اختیار کیا ہے۔ ف یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔ وعندهما يتعين مكان الدار۔ اور
صاحبینؒ کے نزدیک اداء کے لیے دار مذکور متعین ہے۔ ف یعنی جہاں بٹوارہ ہوا یہیں یہ چیز ادا
کر دے۔ ومكان تسليم الدابة للايفاء۔ اور جہاں جانور کو سپرد کیا اسی جگہ اجرت ادا کرے۔

ف یعنی اگر ایک جانور کرایہ لیا اور مزدوری اپنے ذمہ کوئی کیلی یا وزنی یا عددی چیز بعد بیان
وصف کے رکھی تو جہاں یہ جانور مستاجر کو سپرد کیا یہی اجرت مذکور ادا کرنے کی جگہ متعین ہے۔ یہ سب
اس صورت میں کہ سلم میں مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے و سپرد کرنے میں باربرداری و خرچہ پڑتا
ہو۔ قال وما لم يكن له حمل ومؤنة لا يحتاج فيه الى بيان مكان الايفاء بالاجماع
لانه لا يختلف قيمته۔ اور جس چیز کے واسطے کچھ باربرداری و خرچہ نہ ہو تو اس کے ادا کا مقام

بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور اس پر اتفاق ہے اس واسطے کہ ایسی چیز کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے۔ ف تو بیان کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ ویوفیہ فی المکان الذی اسلم فیہ۔ اور جہاں عقد سلم کیا وہیں یہ چیز ادا کرے۔ قال رحمہ اللہ وھذہ روایۃ الجامع الصغیر والبیوع۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ جامع صغیر ومبسوط کتاب البیوع کی روایت ہے۔ ف کہ جہاں سلم ٹھہری وہیں ادا کرے۔ وذکر فی الاجارات انہ یوفیہ فی ای مکان شاء وھو الاصح۔ اور مبسوط کتاب الاجارات میں امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ جہاں چاہے ادا کرے اور یہی قول اصح ہے۔ ف اور یہی اصح قول شافعیؒ ہے۔ لان الاماکن کلھا سواء ولا وجوب فی الحال۔ اس واسطے کہ جگہیں سب برابر ہیں اور فی الحال وجوب نہیں ہے۔ ف تاکہ جہاں عقد ہوا وہیں ادا واجب ہو۔ کیونکہ سلم میں عقد سے پیچھے میعاد پر واجب الاداء ہے۔ یہ اس وقت کہ دونوں نے باہم کوئی جگہ شرط نہیں کی۔ ولو عینا مکانا قیل لا یتعین لانہ لا یفید۔ اور اگر دونوں نے یعنی رب السلم ومسلم الیہ نے باہم کوئی جگہ متعین کی یعنی عقد میں شرط کی تو بعض نے فرمایا کہ وہ جگہ متعین نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ کچھ فائدہ نہیں ہے۔

ف اور جس شرط کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ مہمل وباطل ہے۔ وقیل یتعین لانہ یفید سقوط خطر الطریق۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ جگہ متعین ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ اس شرط سے راہ کا خطرہ ساقط ہوتا ہے ف تو شرط مذکور مفید ہے اور چونکہ مبیع سپرد کرنے کے متعلق ہے تو خلاف مقتضی عقد بھی نہیں ہے۔ لہذا عنایہ میں لکھا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ولو عین المصر فیما لہ حمل ومؤنۃ یکتفی بہ۔ اور اگر ایسی صورت میں کہ مسلم فیہ کے واسطے بار برداری وخرچ پڑتا ہے ایک شہر معین کر دیا تو اسی پر اکتفا کیا جاوے۔ ف یعنی مثلاً عقد سلم میں گیہوں ٹھہرائے اور ان کی ادا کے واسطے بقول ابوحنیفہؒ ایک مقام معین کر دیا اور وہ مقام ایک شہر بیان کیا۔ یعنی مثلاً شہر لکھنؤ میں ادا کرے تو یہ بیان کافی ہے۔ لانہ مع تباین اطرافہ کبقعۃ واحدۃ فیما ذکرنا۔ کیونکہ جو ہم نے ذکر کیا اس میں شہر باوجود اپنے کناروں کے جدائی کے مثل ایک موضع کے ہے۔ ف یعنی شہر کے اطراف اگرچہ متباین ہیں لیکن ان میں اختلاف قیمت نہیں ہوتا تو جس کنارہ میں سپرد کرے جائز ہے۔ محیط میں کہا کہ یہ اس وقت کہ شہر عظیم نہ ہو اور اگر بڑا شہر ہو کہ اس کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک قریب ایک فرسخ کے ہو تو نہیں جائز ہے۔ مف۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں باوجود اس قدر فرق کے بھی قیمت میں تفاوت ایسا نہیں ہوتا جو معتبر ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال ولا یصح السلم حتی یقبض راس المال قبل ان یفارقہ فیہ۔ قدوریؒ نے کہا کہ سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ راس المال کو اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ ف یعنی عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جاوے۔ اور دو حال سے خالی نہیں یا تو راس المال نقود میں سے ہوگا جو متعین نہیں ہوتے اور کیلی وزنی وغیرہ موصوف الذمہ ہوگا یا وہ متعین ہوگا۔ اما اذا کان من النقود۔ پس جس صورت میں کہ راس المال از جنس نقود ہو۔ ف تو قبضہ اس واسطے شرط ہے کہ۔ فلانہ افتراق دین بدین۔ یہ قرضہ بقرضہ سے افتراق ہے۔ ف یعنی مال لعقد

بھی دین غیر معین ہوتا ہے اور مسلم فیہ بھی فی الحال نہیں ہوتا بلکہ میعادی اُدھار ادا کرنا ہوتا ہے تو دین کے عوض دین سے جُدائی ہوگی۔ وقد نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکالی بالکالی۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کالی بکالی سے ممانعت فرمائی۔ ف یعنی اُدھار بعوض اُدھار سے منع فرمایا ۔ چنانچہ سابق میں حدیث مذکور کی تخریج گذری۔ اور یوں ہی جب مکیل یا موزون ہو تو بھی یہی حکم ہے ۔م۔ وان کان عینا۔ اور اگر راس المال کوئی چیز معین ہو۔ ف جیسے تھان یا حیوان وغیرہ۔ تو اس میں بھی قبضہ شرط ہے۔ فلان السلم اخذ عاجل باٰجل۔ اس واسطے کہ سلم یہ کہ بعوض میعادی چیز کے فی الحال لینا۔ ف یعنی فی الحال مال اس قرار بیع پر لینا کہ مبیع میعاد پر ادا کرے گا۔ اذ الاسلام والاسلاف ینبئان عن التعجیل فلا بد من قبض احد العوضین لتحقق معنی الاسم۔ اس واسطے کہ سلم ٹھہرانا اور سلف ٹھہرانا دونوں لفظ فی الحال لینے سے آگاہ کرتے ہیں تو اس اسم کے معنی متحقق ہونے کے واسطے دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ ہوجانا ضرور ہے۔

ف بالجملہ سلم کے لغوی معنی کا تحقق شرع میں اسی طور پر کہ ایک عوض پر قبضہ ہوجاوے اس واسطے بالفعل راس المال پر قبضہ شرط ہوا۔ ولانہ لا بد من تسلیم راس المال لینقلب المسلم الیہ فیہ فیقدر علی التسلیم۔ اور اس واسطے کہ راس المال سپرد کرنا ضرور ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں اپنے طور پر تصرف کرے تو مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو۔ ف یعنی کسی مال سے خرید کر سپرد کرسکے۔ ولھذا قلنا لا یصح السلم اذا کان فیہ خیار الشرط لھما لانہ او لاحدھما لانہ یمنع تمام القبض۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عقد سلم صحیح نہیں ہوتا جب عقد میں رب السلم و مسلم الیہ دونوں کے واسطے یا ایک کے واسطے شرط خیار ہو اس واسطے کہ شرط مذکور قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے۔ لکونہ مانعا من الانعقاد فی حق الحکم۔ اس واسطے کہ خیار الشرط ایسا امر ہے کہ حکم کے حق میں انعقاد سے مانع ہے۔ ف یعنی خیار شرط کی وجہ سے عقد کا جو حکم ہے وہ ثابت نہیں ہوتا حتی کہ بیع میں اگر دونوں کا خیار ہو تو مشتری کی ملکیت مبیع میں یا بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہوگی ۔ع۔ وکذا لا یثبت فیہ خیار الرؤیۃ لانہ غیر مفید۔ اور اسی طرح عقد سلم میں خیار الرؤیۃ نہیں ثابت ہوتا۔ اس واسطے کہ خیار مذکور کچھ مفید نہیں ہے۔ ف اس واسطے کہ خیار الرؤیۃ کا فائدہ یہ ہے کہ دیکھ کر مبیع کو واپس کرے اور یہ مبیع عین میں ہے۔ حالانکہ مسلم فیہ ایک دین ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ ثابت ہے۔ پس جب وہ لایا اور رب المال نے واپس کیا تو مسلم الیہ کے ذمہ موافق شرط کے دین ثابت ہوا حتی کہ جیسا مال ٹھہرا ہے اُس کی مثل ادا کرے گا۔ بہرحال عقد فسخ نہیں ہوسکتا مع۔

بخلاف خیار العیب لانہ لا یمنع تمام القبض۔ برخلاف خیار عیب کے وہ قبضہ پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ ف تو رب السلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہے کیونکہ سابق میں معلوم ہوچکا کہ خیار عیب سے حکم بیع ثبوت ہوتا ہے۔ پس مسلم الیہ کا قبضہ ثابت ہوجائے گا۔ اور خیار الشرط سے نہیں ثابت ہوتا ہے۔ ولو اسقط خیار الشرط قبل الافتراق وراس المال قائم جاز خلافا لزفر۔ اور اگر عقد سلم میں جُدائی سے پہلے خیار الشرط کو ساقط کیا حالانکہ راس المال

قائم ہے تو عقد جائز ہوگیا بخلاف قول زفرؒ کے ف یعنی اگر عقد سلم میں کسی کے واسطے خیار شرط ہو حتی کہ
عقد فاسد ہے مگر مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے خیار کو ساقط کر دیا اور حال یہ کہ راس المال قائم ہے
تو ہمارے نزدیک استحساناً عقد مذکور صحیح ہوگیا اور زفرؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔ وقد مر نظیرہ ۔ اور
اس کی نظیر پہلے گزری۔ ف کہ اگر مجہول میعاد پر اُدھار خریدا پھر میعاد سے پہلے مدت مذکور ساقط کر
دی تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح سلم میں ہے۔ اگر راس المال قائم نہ ہو مثلاً مسلم الیہ نے کسی
تصرف سے اس کو تلف کر دیا تو بالاتفاق عقد جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ قرضہ ہوگیا اور
عقد ابھی تک ثابت نہیں تھا تو اب دین کے عوض دین کا عقد جائز نہ ہوگا۔ مف ۔

لہذا امام محمدؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی کہ اگر کسی نے اپنے قرضدار سے قرضہ کے عوض سلم
ٹھہرائی تو ابراہیمؒ نے فرمایا کہ کچھ خیر نہیں یہاں تک کہ اس کو وصول کر کے سلم کا عقد کرے۔ اور لکھا کہ ہم اسی
کو لیتے اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ الآثار۔ وجملة الشروط جمعوها فی قولهم اعلام راس
المال ۔ اور سلم کے جملہ شروط کو مشائخ نے اس قول میں جمع کر دیا کہ آگاہ کرنا راس المال سے ف اس
کی جنس و نوع وصفت ومقدار بیان کرے جس طرح ضرورت ہے۔ وتعجیله ۔ اور راس المال
کو فی الحال دے دے۔ ف یعنی مجلس سے جدا ہونے سے بلکہ بدنی جدائی سے پہلے ادا کر دے۔
واعلام المسلم فیه ۔ اور مسلم فیہ سے آگاہ کرے ف کہ اس کی جنس ونوع وصفت ومقدار جس
طرح ضرورت ہے بیان کرے۔ وتاجیله ۔ اور مسلم فیہ ادا کرنے کے واسطے ایک میعاد معلوم
مقرر کرے۔ وبیان مکان الایفاء ۔ اور مسلم فیہ ادا کرنے کا مقام بیان کرے۔ ف جبکہ ضرورت
ہو۔ والقدرة علی تحصیله ۔ اور مسلم فیہ حاصل کرنے کی قدرت ہو۔ ف یعنی بازار سے منقطع
نہ ہو اور نہ عقد سے میعاد تک انقطاع پایا جاوے۔ فان اسلم مائتی درهم فی کر حنطة مائة
نقد فالسلم فی حصة الدین باطل ۔ اور اگر دو سو درہم ایک کُر گیہوں کی سلم میں ٹھہرائے ان
میں سے سو درہم تو مسلم الیہ پر قرضہ ہیں اور سو درہم نقد دیئے تو حصہ قرضہ یعنی سو درہم کی سلم باطل
ہے۔ لفوات القبض ۔ کیونکہ قبضہ نادارد ہے۔ ویجوز فی حصة النقد ۔ اور حصہ نقد
یعنی سو درہم کی سلم جائز ہے۔ لاستجماع شرائطه ۔ کیونکہ شرائط سلم جمع ہیں۔
ف یعنی درہم مذکور مع بیان مقدار وقبضہ کے ہیں اور گیہوں کا وصف ایسے طور پر بیان کر دیا کہ
ذمہ متعین ہو سکتے ہیں پس جائز ہے۔ ولا یشیع الفساد ۔ اور فساد مذکور پھیل نہ جائے گا۔
ف یعنی اگر کہا جاوے کہ جب سو درہم قرضہ کی سلم فاسد ہوئی تو چاہیئے کہ نقد کی بھی سلم فاسد ہو کیونکہ
عقد واحد ہے تو فساد سب میں پھیل جائے گا۔ جواب دیا کہ فساد نہیں پھیل سکتا۔ لان الفساد طار ۔
کیونکہ فساد مذکور طاری ہے۔ ف یعنی اصل عقد میں نہیں بلکہ بعد کو طاری ہوا۔ اذ السلم وقع صحیحا ۔
اس واسطے کہ سلم کا ایجاب وقبول دو سو درہم پر ایک کُر گیہوں میں بشرائط صحیح ہے۔ پھر جب سو درہم
قرضہ کے راس المال میں محسوب کیے اور نقد نہیں دیئے تو اب فساد طاری ہوا پس صرف حصہ نقد میں سلم
صحیح رہی۔ ولهذا لو نقد راس المال قبل الافتراق صح ۔ اور اسی وجہ سے کہ اصل عقد ٹھیک

تھا اگر وہ کل راس المال باہمی جُدائی سے پہلے ادا کر دے تو عقد صحیح ہوگا۔ الا انہ یبطل بالافتراق لما بینا۔ لیکن وہ جُدائی کی وجہ سے باطل ہوگا بوجہ مذکورہ بالا۔ ف یعنی اگر راس المال پر قبضہ سے پہلے دونوں جُدا ہوئے تو دین بدین پر افتراق ہونے سے حصہ دین کا عقد باطل ہُوا۔ وھذا لان الدین لا یتعین فی البیع۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ درہم و دینار کوئی متعین نہیں ہوتا ہے۔ ف کیونکہ درہم و دینار کوئی متعین نہیں بلکہ دین ہوتے ہیں خواہ قرضہ ہوں یا نہ ہوں۔ پس بالفعل قبضہ میں دینا شرط ہے۔ اور جو درہم کہ قرضدار پر ہیں کوئی متعین نہیں ہیں۔ الا تری انھما بتایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لا دین لا یبطل البیع۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دونوں نے مال عین بعوض دین کے فروخت کیا، مثلاً گھوڑا العوض سو درہم کے بیچا جو بائع پر قرضہ ہیں پھر دونوں نے باہمی تصدیق کی کہ قرضہ کچھ نہیں تھا تو بیع باطل نہیں ہوگی۔

ف اس واسطے کہ مشتری پر ثمن کے سو درہم لازم ہیں اور وہ متعین کر سکتے ہیں تو قرضہ ہویا نہ ہو مشتری پر سو درہم لازم ہیں وہ دے دے۔ فینعقد صحیحا۔ تو بیع صحیح منعقد ہوگی۔ ف اسی طرح یہاں سلم بعوض دو سو درہم کے صحیح منعقد ہوئی صرف یہ لازم ہے کہ جُدائی سے پہلے دو سو درہم پر قبضہ ہو جاوے تاکہ دین بدین نہ ہو۔ پھر جب اس نے سو درہم نقد دیئے اور باقی نہیں دیئے تو اُدھار کا حصہ سلم باطل ہُوا اور نقد کا قائم رہا اور چونکہ یہ فساد کچھ عقد میں نہیں تھا بلکہ طاری ہوا تو کل عقد فاسد نہ ہوگا بخلاف اس کے اگر دو سو درہم قرضہ کے عوض جو تجھ پر آتے ہیں میں نے سلم ٹھہرائی تو یہ باطل ہے۔ قال ولا یجوز التصرف فی راس مال السلم والمسلم فیہ قبل القبض۔ اور قبضہ سے پہلے سلم کے راس المال میں یا مسلم فیہ میں تصرف کرنا نہیں جائز ہے۔

ف مثلاً زید نے بکر سے دو سو درہم پر دو من گیہوں کی سلم ٹھہرائی۔ پھر زید نے ان دو سو درہم کے عوض خالد سے گھوڑا خرید ا حالانکہ ابھی درہم وصول نہیں پائے ہیں یا کوئی اور تصرف کیا تو ان میں یہ تصرف صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بکر نے سلم کے دو من گیہوں خالد کے ہاتھ قبل وصول فروخت کیے تو نہیں جائز ہے۔ بالجملہ قبضہ سے پہلے راس المال میں تصرف نہیں اور مسلم فیہ میں بھی تصرف نہیں جائز ہے۔ اما الاول فلما فیہ من تفویت القبض المستحق بالعقد۔ اوّل اس وجہ سے نہیں جائز کہ اس میں قبضہ کھونا لازم آتا ہے جو عقد سے مستحق ہُوا تھا۔

ف یعنی عقد سلم سے واجب ہُوا کہ جدائی سے پہلے راس المال پر قبضہ کرے پس اگر قبضہ سے پہلے اس نے راس المال میں تصرف مبادلہ وغیرہ کر دیا تو جو چیز لازم تھی اس کو کھویا اور یہ جائز نہیں ہے۔ واما الثانی فلان المسلم فیہ مبیع والتصرف فی المبیع قبل القبض لا یجوز۔ اور امر دوم یعنی مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مسلم فیہ ایک مبیع ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز الشرکۃ والتولیۃ فی المسلم فیہ۔ اور مسلم فیہ میں شرکت و تولیہ نہیں جائز ہے۔ ف مثلاً رب السلم نے کسی شخص سے کہا کہ تو مجھے میرا نصف راس المال دے دے تاکہ تو مسلم فیہ میں میرا برابر شریک ہو جاوے۔ تولیہ کی صورت یہ

ہے کہ رب السلم نے دوسرے سے کہا کہ تو اگر مجھے میرا پورا راس المال دے دے تو مسلم فیہ سب تیرے واسطے ہے۔ پس شرکت و تولیہ دونوں نہیں جائز ہیں کیونکہ اس نے مبیع میں سے نصف حصہ یا کل مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا اور یہ جائز نہیں۔ لانہ تصرف فیہ۔ کیونکہ یہ قبضہ سے پہلے سلم فیہ میں تصرف ہے۔ ف۔ جو ممنوع ہے۔ فان تقائلا لم یکن لہ ان یشتری من المسلم الیہ براس المال شیئا۔ پھر اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا تو رب المال کو یہ اختیار نہیں ہے کہ راس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے۔ ف۔ یہ خریدا بھی جائز نہ ہوگی۔ حتی یقبضہ کلہ۔ یہاں تک کہ کل راس المال کو وصول کر لے۔ ف۔ پھر جب کل راس المال کو وصول کر لیا تو اب چاہے خریدے۔ لقولہ علیہ السلام لا تاخذ الا سلمک او راس مالک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مت لے مگر اپنی سلم کو یا اپنے راس المال کو۔ ف۔ یعنی مسلم الیہ سے مسلم فیہ لے اگر سلم باقی ہو یا اپنا راس المال لے۔ ای عند الفسخ۔ یعنی عقد سلم کے فسخ ہونے پر اپنا راس المال لے۔ ف۔ غرضیکہ اس کے سوائے کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ والترمذی فی العلل الکبیر وقال حدیث حسن۔ اور یہی ابن عمرؓ کا قول بروایت ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق بسند صحیح ہے۔ بالجملہ راس المال پر قبضہ سے پہلے مسلم الیہ سے مبادلہ نہیں کر سکتا اس واسطے کہ حدیث حسن میں یوں ہی حکم ہے۔ ولانہ اخذ شبہا بالمبیع فلا یحل التصرف فیہ قبل قبضہ۔ اور اس واسطے کہ راس المال نے ایک مشابہت مبیع سے پیدا کر لی تو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف نہیں جائز ہے۔ وھذا لان الاقالۃ بیع جدید فی حق ثالث۔ اور مبیع سے مشابہت راس المال اس وجہ سے کہ اقالہ سوائے عاقدین کے تیسرے کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے۔ ف۔ پس اس میں ثمن و مبیع ہوگا۔ ولا یمکن جعل المسلم فیہ مبیعا لسقوطہ۔ اور مسلم فیہ کو مبیع قرار دینا اس وجہ سے ممکن نہیں کہ وہ ساقط ہے۔ فجعل راس المال مبیعا لانہ دین مثلہ۔ تو راس المال کو مبیع کیا گیا کیونکہ وہ بھی مسلم فیہ کی طرح دین ہے۔ الا انہ لا یجب قبضہ فی المجلس۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اقالہ میں راس المال کا قبضہ ہونا مجلس میں واجب نہیں ہے۔ لانہ لیس فی حکم الابتداء من کل وجہ۔ کیونکہ یہ عقد ہر طرح سے ابتدائی عقد کے حکم میں نہیں ہے۔ وفیہ خلاف زفرؒ۔ اور اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ کرنے کے بعد راس المال تو مسلم الیہ پر قرضہ ہو گیا تو جیسے دیگر قرضوں میں قرضدار سے مبادلہ کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ والحجۃ علیہ ما ذکرناہ۔ اور زفرؒ پر حجت وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

ف۔ اول حدیث جس میں سوائے مسلم فیہ یا راس المال کے کچھ لینے سے ممانعت ہے۔ دوم اس کو مبیع سے بوجہ اقالہ کے مشابہت ہے۔ قال ومن اسلم فی کر حنطۃ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر ایک کر گیہوں میں سلم کی۔ فلما حل الاجل اشتری المسلم الیہ من رجل کرا۔ پھر جب ادائے سلم کی میعاد آئی تو مسلم الیہ نے دوسرے سے ایک کر گیہوں خریدے۔ وامر رب السلم بقبضہ قضاء۔ اور رب السلم کو اپنے ادائے حق میں اس پر قبضہ کرنے کا حکم دیا۔

لم یکن قضاء ۔ تو یہ اس کا ادائے حق نہ ہو جائے گا ۔ وان امرہ ان یقبضہ لہ ۔ اور اگر رب السلم کو یوں حکم دیا کہ پہلے مسلم الیہ کے واسطے قبضہ کر لے ۔ ف ۔ یعنی مسلم الیہ کی طرف سے بطور وکالت قبضہ کر لے ۔ ثم یقبضہ لنفسہ ۔ پھر اس کو اپنے واسطے قبضہ میں لاوے ۔ فاکتالہ لہ ۔ پھر رب السلم نے گیہوں کو مسلم الیہ کے واسطے پیمانہ کیا ۔ ف ۔ تاکہ مسلم الیہ کا قبضہ پورا ہو اور اس کا تصرف جائز ہوا ۔ ثم اکتالہ لنفسہ ۔ پھر ان کو اپنے واسطے پیمانہ کر لیا ۔ جاز ۔ تو جائز ہے ۔ ف ۔ اور رب السلم کا اپنا حق پورا پہنچ گیا ۔ اور اناج میں پیمانہ جاری ہونا شرط ہے ۔ لانہ اجتمعت الصفقتان بشرط الکیل ۔ اس واسطے کہ یہاں دو صفقہ بشرط پیمانہ جمع ہوئے ہیں ۔ ف ۔ یعنی اول خرید پر پیمانہ سے ناپ لازم ہے اور دوسری فروخت پر بھی پیمانہ لازم ہے ۔ فلا بد من الکیل مرتین ۔ تو دو مرتبہ پیمانہ کرنا ضرور ہوا ۔ لنھی النبی علیہ السلام عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی اناج فروخت کرنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں ۔ ف ۔ یعنی مشتری اپنے واسطے صاع سے پیمانہ کر لے پھر فروخت کرنے میں دوسرے مشتری کا پیمانہ جاری ہو ۔

وھذا ھو محمل الحدیث علی ما مر ۔ اور یہی حدیث کا محل ہے چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا ۔ ف ۔ یعنی دو مرتبہ پیمانہ کرنے کا جو حکم کہ حدیث میں گزرا اس کے یہی معنی ہیں کہ بائع نے جب اپنے واسطے خریدا تو پیمانہ کر لے ۔ اور جب اس سے مشتری نے خریدا تو پیمانہ کیا جاوے ۔ والسلم وان کان سابقا ۔ اور سلم اگرچہ پہلے تھی ۔ ف ۔ یعنی اگرچہ مسلم الیہ کی خرید مذکور سے پہلے سلم کا عقد ہو چکا تھا ۔ لکن قبض المسلم فیہ لاحق ۔ لیکن مسلم فیہ پر قبضہ کرنا بعد کو ہے ۔ ف ۔ یعنی مسلم فیہ پہلے قرضہ تھی ۔ پھر جب مسلم الیہ نے خرید کیا تو یہی مسلم فیہ میں ادا کیا ۔ وانہ بمنزلۃ ابتداء البیع ۔ اور یہ بمنزلہ ابتدائی بیع کے ہے ۔ لان العین غیر الدین حقیقۃ ۔ اس واسطے کہ مال عین درحقیقت خلاف دین ہے ۔ ف ۔ یعنی سلم پہلے دین تھا اور اب یہاں مال عین ادا کیا تو بعینہ ایک نہیں ہے ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلم الیہ اگر دوسرے گیہوں خرید کر ادا کرے تو جائز ہے پس عین و دین میں درحقیقت فرق ہے ۔ وان جعل عینہ فی حق حکم خاص وھو حرمۃ الاستبدال ۔ اگرچہ عین و دین کو ایک حکم خاص میں ایک ہی ٹھہرایا گیا اور وہ حکم یہ کہ بدل لینا حرام ہے ۔ ف ۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ مسلم فیہ پر قبضہ ہونے سے پہلے اس کے عوض مبادلہ کرنا جائز نہیں ہے ۔ تو یہ ایک خاص حکم ہے ورنہ عین و دین میں درحقیقت فرق ہے ۔ فیتحقق البیع بعد الشراء ۔ تو خرید کے بعد فروخت کرنا متحقق ہوا ۔ ف ۔ یعنی مسلم الیہ نے پہلے اپنے واسطے خریدی حتی کہ پیمانہ لازم ہے پھر خرید کے بعد اس نے رب السلم کے ہاتھ فروخت کی ۔ تو یہ بیع درحقیقت بعد کو واقع ہوئی ۔ اگرچہ عقد سلم سابق سے مسلم الیہ پر یہ مال قرضہ کے طور پر تھا لیکن یہی متعین نہیں تھا ۔ پس یہ سلم میں ہے ۔ وان لم یکن سلما وکان قرضا ۔ اور اگر سلم نہ ہو بلکہ قرض ہو ۔ فامرہ بقبض الکر ۔ اور قرضدار نے خرید کر قرضخواہ کو قبضہ کرنے کا حکم دیا ۔ ف ۔ اور یوں نہیں کہا کہ پہلے میرے واسطے قبضہ کر لے پھر اپنے واسطے قبضہ کر ۔ ف ۔ جاز لان القرض اعارۃ ۔ تو یہ جائز ہے اس واسطے کہ قرض عاریت دینے کا

نام ہے۔ ولہذا ینعقد بلفظ الاعارۃ فکان المردود عین الماخوذ مطلقا حکما فلا یجتمع الصفقتان۔ اور اسی عاریت ہونے کی وجہ سے عاریت دینے کے لفظ سے قرض منعقد ہوجاتا ہے تو جو کچھ لیا تھا ویسی میں بعینہ وہی ہوگا یہی حکما ہر صورت ہے تو دو صفقہ جمع ہوں گے۔ ف یعنی اگر کسی سے قرض اس طرح مانگا کہ مجھے عاریت دے تو یہ قرض ہوجائیگا اور عاریت میں جو چیز لے جاتی ہے وہی بعینہ واپس کی جاتی ہے تو قرضہ میں بھی یہی حکم ہوا پس گویا قرضدار نے جو کچھ خرید کر دیا یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرضخواہ کو پیمانہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اور جب حکم میں یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرضخواہ کو اختیار ہے کہ چاہے اُس کے عوض مبادلہ کرے کیونکہ یہ ابتدائی تصرف نہیں ہے تاکہ بغیر پیمانہ کے جائز نہ ہو۔

قال ومن اسلم فی کر فامر رب السلم ان یکیله المسلم الیه فی غرائر رب السلم ففعل وھو غائب لم یکن قضاء۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ اگر کسی نے ایک کُر گیہوں میں سلم ٹھہرائی پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس کو میرے تھیلوں میں ناپ دے۔ پس اُس نے ایسی حالت میں ناپ دیا کہ رب السلم غائب ہے تو یہ ادائے واجب نہ ہوا۔ ف حتیٰ کہ اگر ابھی یہ گیہوں تلف ہوجائیں تو مسلم الیہ کا مال ضائع ہوگا۔ ن۔ لان الامر بالکیل لم یصح لانہ لم یصادف ملک الامر لان حقه فی الدین دون العین فصار المسلم الیه مستعیرا للغرائر منه وقد جعل ملك نفسه فیھا۔ اس واسطے کہ رب السلم کا یہ حکم کہ ناپ دے صحیح نہیں ہوا اس واسطے کہ یہ حکم اُس نے ایسی چیز کے ساتھ نہیں لگایا جو اُس کی ملکیت ہو کیونکہ رب السلم کا حق تو کسی مال معین میں نہیں ہے بلکہ دین یعنی غیر معین میں ہے۔ پس مسلم الیہ ان تھیلوں کو رب السلم سے عاریت لینے والا ہوگیا درحالیکہ اُس نے اپنی ذاتی چیز ان تھیلوں میں بھری ہے۔ فصار کما لو کان علیه دراھم دین فدفع الیه کیسا لیزنھا المدیون فیه لم یصر قابضا۔ تو ایسا ہوگیا جیسے قرضدار پر درہم تھے پس قرضخواہ نے اُس کو اپنی تھیلی اس واسطے دی کہ وہ درہموں کو اس میں وزن کر دے حالانکہ ایسا کرنے سے قرضخواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا۔ ف اسی طرح رب السلم بھی قابض نہیں ہوا۔

ولو کانت الحنطة مشتراۃ والمسالة بحالھا صار قابضا لان الامر قد صح حیث صادف ملکه لانه ملك العین بالبیع الاتری انه لو امرہ بالطحن کان الطحین فی السلم للمسلم الیه وفی الشری للمشتری لصحة الامر۔ اور اگر یہ گیہوں سلم کے نہ ہوں بلکہ خریدے ہوئے ہوں اور باقی صورت مسئلہ اسی طور پر ہو جو مذکور ہوئی تو مشتری قابض ہوجائے گا اس واسطے کہ مشتری بوجہ بیع کے اس مال عین کا مالک ہوگیا (پس سلم میں بوجہ حق دین کے حکم صحیح نہیں اور خرید میں بوجہ ملک عین کے صحیح ہے۔) کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اُس نے گیہوں پیس ڈالنے کا حکم دیا تو سلم کی صورت میں یہ آٹا مسلم الیہ کا ہوتا ہے اور خرید کی صورت میں مشتری کا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشتری کا حکم صحیح ہے۔ وکذا اذا امرہ ان یصبه فی البحر فی السلم یھلك من مال المسلم الیه وفی الشری من مال المشتری ویتقرر الثمن علیه لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر اس نے حکم دیا ہو کہ

یہ مال سمندر میں پھینک دے تو سلم کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا تباہ ہوگا اور بیع کی صورت میں یہ مشتری کا مال گیا اور اُس پر ثمن واجب ہُوا کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ مشتری کا حکم صحیح ہے۔ ولھذا یکتفی بذلک الکیل فی الشری فی الصحیح لانہ نائب عنہ فی الکیل والقبض بالوقوع فی غرائر المشتری۔ اور اسی وجہ سے کہ مشتری کا حکم صحیح ہو جاتا ہے خرید کی صورت میں اسی پیمانہ پر اکتفا کیا جائے گا یہی صحیح قول ہے کیونکہ بائع پیمانہ کرنے میں مشتری کا نائب ہوگیا اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہوگیا۔ ولو امرہ فی الشری ان یکیلہ فی غرائر البائع ففعل لم یصر قابضا لانہ استعار غرائرہ ولم یقبضھا فلا تصیر الغرائر فی یدہ فکذا مایقع فیھا۔ اور اگر مشتری نے بائع کو در صورت بیع کے یہ حکم دیا کہ بائع اس کو اپنے تھیلوں میں ناپ لے اور اُس نے ایسا ہی کیا تو مشتری قابض نہیں ہوگا کیونکہ اُس نے بائع کے تھیلے مستعار مانگے اور قبضہ نہیں کیا پس تھیلے اُس کے قبضہ میں نہ آئے تو جو چیز تھیلوں کے اندر ہے وہ بھی مقبوضہ نہیں ہوئی وصار کما لو امرہ ان یکیلہ ویعزلہ فی ناحیۃ من بیت البائع لان البیت بنواحیہ فی یدہ فلم یصر المشتری قابضا۔ اور ایسا ہوگیا جیسے مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ اس اناج کو ناپ کر اپنے گھر کے ایک کونے میں جُدا رکھے۔ اس واسطے کہ گھر مع اُس کے کونوں کے بائع کے قبضہ میں ہے تو مشتری قابض نہ ہُوا۔ ف۔ اور اگر سلم کی صُورت میں رب السلم نے جو تھیلے دیئے ہیں اُن میں رب السلم کا اناج ہو اور مسلم الیہ کو حکم دیا کہ سلم کے گیہوں ان میں ناپ کر بھر دے تو میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ خلط کی وجہ سے رب السلم قابض ہو جائے گا۔ المبسوط۔ ف۔ پھر یہ سب اُس صورت میں ہے کہ دوسرے پر فقط خرید کا اناج معین ہو یا فقط سلم کا اناج غیر معین ہو۔ ولو اجتمع الدین والعین والغرائر للمشتری ان بداء بالعین صار قابضا۔ اور اگر دین و عین دونوں جمع ہُوئے اور تھیلے مشتری کے ہیں۔ پس اگر اُس نے پہلے مال عین بھرا تو مشتری قابض ہو جائے گا۔

ف۔ مثلاً زید نے خالد سے ایک من گیہوں معین خریدے اور خالد پر اُس کا ایک من بذریعہ سلم کے واجب ہے اور زید نے اپنے تھیلے دیئے کہ ان میں ناپ دے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے اُس نے خرید کے گیہوں ناپے پھر سلم کا قرضہ ناپ دیا یا اس کے برعکس ہے پس اگر پہلے بیع کے معین ناپے پھر سلم کے ناپ دیئے تو مشتری ان دونوں کا قابض ہو جائے گا۔ اما العین فلصحۃ الامر فیہ لما مالدین فلاتصالہ بملکہ وبمثلہ یصیر قابضا کمن استقرض حنطۃ وامرہ ان یزرعھا فی ارضہ۔ پس اناج معین کا قبضہ اس واسطے صحیح ہے کہ اُس میں ناپنے کا حکم صحیح ہوگیا اور دین سلم کا قبضہ اس واسطے صحیح ہوا کہ وہ مشتری کی ملکیت میں ملے گا اور ایسے میل ہونے سے قبضہ صحیح ہوجاتا ہے جیسے کسی نے گیہوں قرض لیے اور قرض دینے والے کو حکم دیا کہ ان کو میری زمین میں زراعت کردے ف۔ تو جب اُس نے زراعت کر دی تو قرضدار قابض ہوگیا کیونکہ اس کی زمین میں مل گئے۔ وکمن دفع الی صائغ خاتما وامرہ ان یزیدہ من عندہ نصف دینار۔ اور جیسے

ایک شخص نے سُنار کو انگوٹھی دی اور اس کو حکم دیا کہ اپنے پاس سے اس میں نصف دینار بڑھا دے۔ ف تو جب اس نے انگوٹھی میں اس قدر بڑھایا تو مالک اس کا بھی قابض ہو گیا۔ اور یہ سب اس صورت میں کہ اوّل اس نے مال عین کو تھیلوں میں بھرا ہو۔ وان بدأ بالدین لم یصر قابضا۔ اور اگر اس نے پہلے دین کو شروع کیا تو مشتری یا رب السلم قابض نہیں ہو گا ف یعنی اگر اس نے پہلے سلم کا اناج تھیلوں میں بھرا تو ابتدائی مسئلہ کے موافق رب السلم اس پر قابض نہ ہوا بلکہ مسلم الیہ کی ملک ہے بعد اس کے اس نے مال عین کو بھرا تو یہ مشتری کی ملکیت ہے جو اس نے اپنے مال میں خلط کر دی پس اس پر بھی قابض نہ ہُوا۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ اما الدین فلعدم صحۃ الامر۔ کہ دین سلم میں قابض نہ ہونا اس وجہ سے کہ حکم صحیح نہ ہُوا۔ ف یعنی رب السلم کا یہ حکم دینا کہ سلم میرے تھیلے میں ناپ دے۔ یہ صحیح نہ ہوا اس وجہ سے کہ رب السلم کا حق کوئی معین نہیں ہے بلکہ جو اس کے قبضے میں آوے وہ اس کا حق ہو۔ بشرطیکہ اتفاق اقرار کے ہو کہ سلم کے اناج پر اس کا قبضہ نہ ہوا پس وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہے۔ اما العین فلانہ خلط بملکہ قبل التسلیم۔ رہا مال عین یعنی جو اس نے بیع مقایضہ میں مثلاً خریدا ہے یا قرض ہے تو اس پر بھی قبضہ صحیح نہ ہونا اس وجہ سے ہوا کہ اس نے سپرد کرنے سے پہلے اس کو اپنے مال سے خلط کر دیا کر دیا۔ فصار مستھلکا عند ابی حنیفۃؒ فینتقض البیع۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مال مستہلک ہو گیا تو بیع ٹوٹ جائے گی۔ ف یعنی جب بائع نے قبل تسلیم کے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح ملا دیا کہ امتیاز نہیں ممکن ہے تو اس نے مبیع کو غیر معین و گویا معدوم کر دیا۔ پس بیع ٹوٹ گئی۔ اگر کہا جاوے کہ خود مشتری نے خلط کی اجازت دی جواب یہ کہ اسنے اپنے واسطے قبضہ چاہا۔ وھذا الخلط غیر مرضی بہ من جھتہ۔ اور ایسا خلط کرنا مشتری کی طرف سے رضامندی کے ساتھ نہیں ہے۔ لجواز ان یکون مرادہ البدایۃ بالعین۔ کیونکہ جائز ہے کہ مشتری کی مراد یہ ہو کہ پہلے مال عین کو بھرنا شروع کرے۔ ف تاکہ مشتری مال مبیع پر اور مال سلم پر قابض ہو جاوے پھر یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم ہے کہ بیع ٹوٹ جائے گی کیونکہ خلط کرنا معدوم کرنے کے مانند ہے۔ وعندھما ھو بالخیار ان شاء نقض البیع وان شاء شارکہ فی المخلوط لان الخلط لیس باستھلاک عندھما۔ اور صاحبین کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے بیع توڑ دے اور چاہے مخلوط میں بائع کے ساتھ شریک ہونا منظور کرے۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک خلط کرنا مبیع کو تلف کرنے میں شمار نہیں ہے۔ ف لیکن ایک امر مرغوب بما تارہا اور شراکت کا ضرر و عیب پیدا ہوا لہٰذا مشتری کو بیع توڑنے کا اختیار ہے۔ قال ومن اسلم جاریۃ فی کر حنطۃ وقبضھا المسلم الیہ ثم تقایلا فماتت فی ید المشتری۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی کو ایک کر گیہوں کی سلم میں دیا اور مسلم الیہ نے باندی پر جو اس کا مال ہے قبضہ کر لیا پھر دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کر لیا پھر وہ باندی مشتری کے قبضہ میں مر گئی۔ ف یعنی مسلم الیہ کے پاس قبل واپس کرنے کے مر گئی۔ تو اقالہ صحیح ہو گیا۔ فعلیہ قیمتھا یوم قبضھا۔ پس مسلم الیہ پر باندی کی وہ قیمت لازم ہو گی جو قبضہ کرنے کے روز تھی۔ ف اگرچہ اس کے مرنے کے روز قیمت کم بیش ہو۔ ولو تقایلا بعد ھلاک الجاریۃ جاز۔

اور اگر دونوں نے باندی مرجانے کے بعد سلم کا اقالہ کیا تو بھی جائز ہے ف۔ بخلاف بیع کے کہ وہ نہیں جائز ہے۔ لان صحۃ الاقالۃ تعتمد بقاء العقد۔ اس واسطے کہ اقالہ صحیح ہونا بقائے عقد پر اعتماد کرتا ہے۔ ف۔ یعنی جب تک عقد باقی ہے اقالہ جائز ہے۔ پس یہ معلوم کرنا چاہئے کہ عقد کیونکر باقی ہے تو فرمایا۔ وذلک القیام المعقود علیہ۔ اور بقائے عقد بذریعہ معقود علیہ قائم ہونے کے ہے۔ وفی السلم المعقود علیہ انما ھو المسلم فیہ فصحت الاقالۃ حال بقائہ۔ اور عقد سلم میں معقود علیہ وہ ہے جس پر سلم ٹھہری ہے یعنی مسلم فیہ باقی ہونے کے ساتھ میں اقالہ صحیح ہوگا۔ واذا جاز ابتداءً اولی ان یبقی انتہاءً لان البقاء اسہل۔ اور جب ابتداء میں اقالہ جائز ہوا تو انتہاء میں اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولی جائز ہے۔ اس واسطے کہ باقی ہونا زیادہ آسان ہے۔ ف۔ یعنی جب دوسرے مسئلہ میں باندی مرجانے کے بعد اقالہ جائز ہوا تو پہلے مسئلہ میں باندی مرنے کے بعد اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ واذا انفسخ العقد فی المسلم فیہ انفسخ فی الجاریۃ تبعاً۔ فیجب علیہ ردھا۔ اور جب مسلم فیہ میں عقد فسخ ہوا تو باندی میں بھی اس کے تابع ہو کر فسخ ہوا پس مسلم الیہ پر باندی واپس کرنا واجب ہوا۔ ف۔ پھر جبکہ باندی باقی ہو تو ممکن ہے لیکن ہلاک ہوگئی۔ وقد عجز فیجب علیہ رد قیمتہا۔ اور وہ واپسی سے عاجز ہوگیا۔ تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی۔ ف۔ اور یہی حکم ہے کہ جب اقالہ کے بعد باندی مرے تو اس کی قیمت بروز قبضہ واپس کرے اور اقالہ باقی رہے گا۔ مف۔

ولو اشتری جاریۃ بالف درہم۔ اور اگر کسی نے ایک باندی بعوض ہزار درہم کے خریدی ف۔ یعنی بدون سلم کے بطور بیع عین کے خریدی۔ ثم تقایلا۔ پھر بائع و مشتری نے بیع کا اقالہ کرلیا۔ فماتت فی ید المشتری بطلت الاقالۃ۔ پھر وہ مشتری کے پاس مرگئی تو اقالہ باطل ہوگیا۔ ف۔ یعنی پہلے اقالہ صحیح ہوا تھا پھر جب واپس کرنے سے پہلے وہ مشتری کے پاس مرگئی تو اقالہ باطل ہوگیا۔ ولو تقایلا بعد موتہا فالاقالۃ باطلۃ ایضاً۔ اور اگر باندی مرجانے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ بھی باطل ہے۔ لان المعقود علیہ فی البیع انما ھو الجاریۃ فلا یبقی العقد بعد ھلاکہا۔ اس واسطے کہ بیع میں جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ یہی باندی ہے تو باندی مرنے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا۔ فلا تصح الاقالۃ ابتداءً۔ تو باندی مرنے پر ابتدائی اقالہ نہیں صحیح ہوتا۔ ف۔ اور اگر ابتدائی اقالہ کے وقت موجود ہو حتی کہ اقالہ منعقد ہوجاوے پھر وہ مرجاوے۔ فلا یبقی انتہاءً لانعدام محلہ۔ تو اقالہ انتہائی حالت میں باقی نہیں رہے گا اس واسطے کہ اقالہ کا محل جاتا رہا۔

ف۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیع میں عقد باقی رہنا صرف مال عین یعنی مبیع کے بقاء پر ہے اس واسطے کہ ثمن تو دین ہے۔ بخلاف بیع المقایضۃ۔ بخلاف بیع مقایضہ کے۔ ف۔ جس میں نقد عوض نہیں ہوتا بلکہ ایک مال عین کے عوض مال عین ہوتا ہے۔ حیث یصح الاقالۃ۔ چنانچہ مقایضہ میں ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے۔ ویبقی بعد ھلاک احد العوضین لان کل واحد منہما مبیع فیہ۔ اور وہ دونوں عوض میں سے ایک کے تلف ہوجانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

اس واسطے کہ مقایضہ میں دونوں عوض میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔ ف۔ تو جب ایک مبیع بھی باقی ہوگی
تو عقد باقی رہا اقالہ صحیح ہوگا۔ ہاں اگر دونوں عوض تلف ہو جاویں تو البتہ اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ م۔ قال ومن
اسلم الی رجل دراهم فی کر حنطة۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر کسی نے دوسرے کو ایک
کُر گیہوں کی سلم میں درہم دیئے۔ ف۔ حتی کہ مسلم الیہ نے قبضہ کر لیے اور سلم صحیح ہو گئی۔ فقال المسلم
الیہ شرطت ردیًا۔ پس مسلم الیہ نے دعوی کیا کہ میں نے ردی گیہوں کی شرط لگائی تھی۔
وقال رب السلم لم تشترط شیئًا۔ اور رب السلم نے کہا کہ تو نے کچھ شرط نہیں لگائی۔ فالقول
قول المسلم الیہ۔ تو مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ جب تک گیہوں کا کوئی وصف بیان نہ
ہو تب تک سلم صحیح نہیں ہے پس مسلم الیہ کے قول سے سلم صحیح ہوتی ہے اور رب السلم کے قول سے باطل
ہے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ لان رب السلم متعنت فی انکاره الصحة۔ اس واسطے کہ صحت سلم
کا انکار کرنے میں رب السلم سرکشی کرتا ہے۔ ف۔ یعنی جو چیز اس کو نافع ہو اُس سے منکر ہے
کیونکہ عقد سلم تو نفع کے واسطے ٹھہرایا جاتا ہے۔ لان المسلم فیہ یربو علی راس المال فی العادة۔
کیونکہ عادت یوں جاری ہے کہ راس المال سے مسلم فیہ میں نفع ہوتا ہے ف ورنہ عاقل آدمی کیوں نقد
روپیہ دے اور سلم کا ادھار ٹھہرادے۔ تو جب سلم میں زیادتی ونفع ہے تو وہ رب السلم کے واسطے ہے۔
حالانکہ رب السلم انکار کرتا ہے کہ وصف بیان نہ ہونے سے عقد سلم صحیح نہیں ہوا تو وہ متعنت یعنی شرع
میں اپنے نفع سے انکار کرنے والا سرکش ہے۔ وفی عکسہ۔ اور درصورت اس کے عکس کے۔
ف۔ یعنی رب السلم کہتا ہے کہ گیہوں کا وصف بیان ہوا اور سلم صحیح تھی اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ نہیں
بیان ہوا اور سلم فاسد ہے تو اس صورت میں۔ قالوا یجب ان یکون القول لرب السلم عند
ابی حنیفةؒ۔ مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رب السلم کا قول قبول ہونا واجب ہے۔
لانہ یدعی الصحة وان کان صاحبہ منکرا۔ کیونکہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے
کا دعویٰ کرتا ہے اگرچہ اس کا ساتھی یعنی مسلم الیہ اس سے مُنکر ہے۔ وعندهما القول للمسلم الیہ
لانہ منکر۔ اور صاحبین کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ وہ منکر ہے۔ ف
اور منکر کا قول قبول ہوا کرتا ہے بحکم متواتر۔ وان انکر الصحة۔ اگرچہ مسلم الیہ نے صحت سلم
سے انکار کیا۔ ف۔ یعنی اس منکر نے اگرچہ عقد سلم کی صحت سے انکار کیا تو بھی قول اسی کا قبول ہوگا۔
وستقرره من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور ہم اس کو مابعد میں ان شاء اللہ تعالی تقریر کریں گے۔
ف۔ اور واضح ہوا کہ اس جنس کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جب رب السلم ومسلم الیہ دونوں نے
صحت سلم میں اختلاف کیا پس اگر دونوں میں سے کسی نے سرکشی کے طور پر اپنا کلام کہا یعنی ایسے امر سے
انکار کیا جس میں اسی کا نفع ہے تو بالاتفاق اس کا قول باطل ہے اور دوسرے کا قول قبول ہوگا جو صحت
سلم کا مدعی ہے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے بطور خصومت کلام کیا یعنی ایسے امر سے انکار کیا
جو اس کے حق میں مضر ہے تو امامؒ نے کہا کہ قول اس شخص کا قبول ہوگا جو صحت کا دعویٰ کرتا ہے بشرطیکہ
دونوں ایک ہی عقد پر اتفاق کریں گے۔ اگرچہ اس کا خصم منکر ہو اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ منکر کا قول

قبول ہوگا اگرچہ وہ صحت عقد سے منکر ہو۔ مف۔ اور یہ بھی اصل ہے کہ ظاہر حال جس کے واسطے شاہد ہو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ ن۔ معنی یہ ہیں کہ اگر دوسرا گواہ نہ لاوے تو اسی کا قول ہے اور دوسرے پر گواہ لانا چاہئے پھر اگر دوسرا گواہ عادل لایا تو اس کے گواہ مقدم ہوں گے کما مر۔ م۔ ولو قال المسلم الیہ لم یکن لہ اجل وقال رب السلم بل کان لہ اجل فالقول قول رب السلم۔ اور اگر مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ میعاد نہیں تھی یعنی عقد سلم میں کچھ میعاد نہیں ٹھہری تھی اور رب السلم نے کہا کہ نہیں بلکہ عقد سلم کے واسطے میعاد ٹھہری تھی تو رب السلم کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سلم صحیح ہونے میں رب السلم کی طرح مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے تو مسلم الیہ کا قول قبول نہ ہوگا۔ لان المسلم الیہ متعنت فی انکارہ حقالہ وھو الاجل۔ اس واسطے کہ مسلم الیہ انکار میعاد میں اپنے حق کی وجہ سے سرکش ہے اور حق میعاد ہے۔ ف۔ یعنی میعاد ہونے میں مسلم الیہ کا فائدہ تھا تو اپنے فائدہ سے انکار کرنا سرکشی ہے تو اس کی بات قبول نہ ہوگی۔ اور میعاد نہ ہونے سے سلم فاسد ہونا معتبر نہ ہوگا۔ والفساد لعدم الاجل غیر متیقن لمکان الاجتہاد فلا یعتبر النفع فی رد راس المال بخلاف عدم الوصف۔ اور میعاد نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی نہیں ہے کیونکہ اس میں اجتہاد جاری ہوا ہے۔ تو راس المال پھیرنے میں نفع معتبر نہ ہوگا۔ بخلاف وصف بیان نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی جب عقد سلم میں مسلم فیہ کا وصف بیان نہ ہو تو بالاتفاق عقد فاسد ہوتا ہے تو وصف سے انکار کرنے میں عقد فاسد ہونا یقینی ہے اور میعاد سے انکار کرنے میں بعض مجتہدین کے نزدیک بغیر میعاد کے سلم جائز ہے تو عقد فاسد ہونا یقینی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ راس المال پھیرتے میں مسلم الیہ کا نفع ہے تو اس نے اپنے نفع کے واسطے انکار کیا جس سے سرکش نہ ٹھہرے۔ م۔

وفی عکسہ القول لرب السلم عندھما لانہ ینکر حقا علیہ فیکون القول قولہ وان انکر الصحۃ کرب المال اذا قال المضارب شرطت لک نصف الربح الا عشرۃ وقال المضارب لا بل شرطت لی نصف الربح فالقول لرب المال لانہ ینکر استحقاق الربح وان انکر الصحۃ۔ اور اس کے برعکس صورت میں یعنی مسلم الیہ نے میعاد کا دعویٰ کیا اور رب السلم نے انکار کیا تو صاحبین کے نزدیک رب السلم کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق ہونے سے انکار کرتا ہے (اور وہ نفع کی زیادتی ہے۔ مف۔) تو قول اسی کا قبول ہوگا اگرچہ وہ صحت سلم کا منکر ہو۔ جیسے مضاربت کی صورت میں جب رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تیرے واسطے نصف نفع کی سوائے دس درہم کے شرط کی تھی اور مضارب نے کہا کہ میں نے تیرے واسطے نصف نفع کی شرط کی تھی رب المال کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ استحقاق نفع سے منکر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے صحت مضاربت سے انکار کیا۔ ف۔ کیونکہ حصہ نفع میں سے دس درہم وغیرہ مقدار معلوم کا استثناء کرنے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ پس باوجودیکہ اس کے قول سے مضاربت میں فساد لازم آتا تھا پھر بھی اس کا قول قبول ہوا۔ اسی وجہ سے کہ وہ اپنے اوپر زیادتی نفع سے منکر ہے پس یوں ہی عقد سلم میں بھی رب السلم اپنے اوپر مسلم الیہ کی زیادتی نفع سے منکر ہے۔ کیونکہ سلم صحیح ہوجانے میں مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے اور یہ فائدہ

رب السلم پر عقد لازم ہونے سے ہوگا تو مثل مضاربت کے یہاں بھی رب السلم کا قول قبول ہونا چاہئے
وعند ابی حنیفۃ رح القول للمسلم الیہ لانہ یدعی الصحۃ وقد اتفقا علی عقد واحد فکانا متفقین علی الصحۃ ظاہرا بخلاف مسالۃ المضاربۃ ولانہ لیس بلازم فلا یعتبر الاختلاف فیہ فبقی مجرد دعوی استحقاق الربح اما المسلم فلازم۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ صحت سلم کا دعوی کرتا ہے حالانکہ دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہیں تو بظاہر دونوں اُس کی صحت پر متفق ہوئے بخلاف مسئلہ مضاربت کے اور اس دلیل سے کہ مضاربت لازمی نہیں ہوتی ہے تو اس میں اختلاف معتبر نہ ہوا تو خالی استحقاق نفع کا دعوی باقی رہا اور سلم ایک عقد لازم ہے۔ ف یعنی عقد مضاربت کو رب المال و مضارب ہر ایک فسخ کرسکتا ہے پس جب دونوں نے اختلاف کیا تو مضاربت ٹوٹ جائے گی پھر مضارب کا دعوی ایسے مال میں باقی رہا جو رب المال کی ملک ہے تو رب المال کا قول قبول ہوگا رہا عقد سلم تو وہ لازمی ہوتا ہے اور صرف دونوں کی رضامندی سے ٹوٹتا ہے اور یہاں دونوں کی رضامندی نہیں بلکہ رب السلم اکیلا مدعی ہے کہ سلم فاسد ہے تو وہ سرکش ہوا کیونکہ انکار میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو جو شخص صحت کا مدعی ہے اُس کا قول قبول ہے اور وہ مسلم الیہ ہے اور اس واسطے کہ عقد سلم ایک ہی عقد ہے جس کے جائز یا فاسد ہونے میں اختلاف کیا مگر جب عقد کرنا معلوم ہوگیا تو ظاہر یہ ہے کہ دونوں نے صحیح طور پر عقد کیا ہوگا تو گویا اُس کے صحیح ہونے پر دونوں متفق ہیں۔ بخلاف مضاربت کے کہ جب وہ فاسد ہو تو عقد اجارہ ہوجاتا ہے جس میں مضارب کو اپنی اجرت ملتی ہے فصار الاصل ان من خرج کلامہ تعنتا فالقول لصاحبہ بالاتفاق وان خرج خصومۃ ووقع الاتفاق علی عقد واحد فالقول لمدعی الصحۃ عندہ وعندہما للمنکر وان انکر الصحۃ۔ پس کلیہ قاعدہ یہ ٹھہرا کہ جس نے سرکشی کی گفتگو کی یعنی باوجود اپنے نفع کے انکار کیا امامؒ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق دوسرے کا قول قبول ہے یعنی جو صحت عقد کا مدعی ہے اور اگر کسی نے کسی بطور خصومت گفتگو کی یعنی ایسی چیز سے انکار کیا جو اس کو مُضر ہے حالانکہ دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہیں تو امامؒ کے نزدیک جو شخص صحت عقد کا مدعی ہے اُسی کا قول قبول ہے اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول قبول ہے اگرچہ وہ صحت سے منکر ہو۔ وقال ویجوز السلم فی الثیاب اذا بین طولا وعرضا ورقعۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جبکہ انکا طول وعرض اور رقعہ بیان کردیا جائے۔ ف رقعہ سے مراد یہ کہ اُسکا باریک یا موٹا ہونا بطور معلوم بیان کردیا جائے اور یہ سوتی کپڑے میں ہے۔ لانہ اسلم فی معلوم مقدور التسلیم علی ما ذکرنا۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز میں سلم ٹھہرائی جو بیان سے معلوم ہے اور اسکا سپرد کرنا ممکن ہے۔
ف یعنی بیان سے اسکی شناخت ایسے طور ہوجاتی ہے کہ جیسی ٹھہری ہے ویسی ہی سپرد کرسکتا ہے۔ وان کان ثوب حریر لابد من بیان وزنہ ایضا لانہ مقصود فیہ۔ اور اگر ریشمی کپڑے ہوں تو طول وعرض کے ساتھ وزن بیان کرنا بھی ضرور ہے۔ کیونکہ حریر میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔ ف اور امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کے

نزدیک وزن شرط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ دیبا و حریر میں ہلکی و بھاری وزن کی راہ سے قیمت میں فرق ہو جاتا ہے تو بیان ضرور ہوا۔ ولا یجوز السلم فی الجواھر ولا فی الخرز۔ اور جواہر و خرز میں سلم ٹھہرانا نہیں جائز ہے۔ ف۔ جواہر یعنی گوہر مثل یاقوت و نیلم وغیرہ کے اور خرزہ جو پروئے جاتے ہیں جیسے موتی وغیرہ اور جو بادشاہ کے تاج میں جڑے جاویں اُن کو بھی خرز کہتے ہیں بالجملہ ان میں سلم نہیں جائز ہے۔ لان احادھا تتفاوت تفاوتا فاحشا۔ اس واسطے کہ ان کی افراد میں بہت کھلا ہوا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک جواہر کی قیمت دوسرے جواہر سے تھوڑے فرق میں بہت کم و بیش ہوتی ہے اور صرف صورت کے فرق میں بھی قیمت میں بہت فرق ہو جاتا ہے تو ان میں سلم کی کوئی راہ نہیں اور یہی ہر ایسی چیز میں ہے جس کے افراد کی قیمت مختلف ہو جیسے انار خربزہ و تربوز وغیرہ بخلاف اس کے جس کی افراد میں تفاوت معتبر نہ ہو جیسے انڈا و اخروٹ وغیرہ تو اس میں سلم جائز ہے۔ بشرطیکہ جنس واحد ہو۔ ف ع۔ وفی صغار اللؤلؤ التی وزنا یجوز السلم لانہ مما یعلم بالوزن۔ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں یعنی جیسے سرمہ دوا میں ڈالے جاتے ہیں تو اُن میں سلم جائز ہے کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ ولا باس بالسلم فی اللبن والاجر اذا سمی ملبنا معلوما لانہ عددی متقارب لاسیما اذا سمی الملبن۔ اور کچی پکی اینٹوں میں سلم ٹھہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جبکہ کوئی سانچہ معلوم نہ بیان کیا جاوے کیونکہ اینٹ ایسی چیز ہے جو گنتی سے فروخت ہوتی ہے۔ اور باہم برابر کے قریب ہوتی ہے۔ خصوص جبکہ کوئی سانچہ معین کر دے۔

قال وکل ما امکن ضبط صفتہ ومعرفۃ مقدارہ جاز السلم فیہ لانہ لایفضی الی المنازعۃ۔ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت کو منضبط کرنا اور اُس کی مقدار پہچاننا ممکن ہو اُس میں سلم جائز ہے کیونکہ اس میں جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچے گی۔ ف۔ جیسے روئی و کتان و ریشم و تانبا و لوہا و پیتل و کانسہ۔ مف۔ وما لایضبط صفتہ ولا یعرف مقدارہ لا یجوز السلم فیہ لانہ دین وبدون الوصف یبقی مجہولا جہالۃ تفضی الی المنازعۃ۔ اور جس چیز کی صفت منضبط نہیں ہو سکتی اور نہ اُس کی مقدار معلوم ہوتی ہے تو اُس میں سلم نہیں جائز ہے اس واسطے کہ وہ مال دین ہے اور بدون وصف کے وہ ایسے طور پر مجہول ہو گی کہ جھگڑے تک نوبت پہنچے گی۔ ولا باس بالسلم فی طست او قمقمۃ او خفین او نحو ذلک اذا کان یعرف الاجتماع شرائط السلم وان کان لا یعرف فلا خیر فیہ لانہ دین مجہول۔ اور مضائقہ نہیں کہ طشت یا قمقمہ یا چمڑے کے موزے یا اس کے مانند چیزوں میں سلم ٹھہراوے بشرطیکہ معرفت ہو جاوے کیونکہ سلم کی شرائط مجتمع ہیں اور اگر شناخت نہ ہوگی تو اس کی سلم میں بہتری نہیں ہے یعنی جائز نہیں کیونکہ یہ مجہول دین ہے۔ ف۔ اور دین مجہول سے جھگڑا پیدا ہوگا کیونکہ کسی وصف کے بیان سے اُس کی شناخت نہیں ہوتی۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی مثلاً سنار سے کہا کہ مجھے ایسی ایسی انگوٹھی سونے کی اس قدر وزن کی اس قدر روپیہ میں بنا دے اور

روپیہ تھوڑا بہت دیا یا نہ دیا تو یہ استحساناً جائز ہے اور جب سنار اُس کو بنا کر لایا تو اس کو اختیار ہے چاہے خریدے یا نہیں اور جمہور کے نزدیک یہ سلم نہیں بلکہ بیع ہے یہی صحیح ہے ع ف۔ قال وان استصنع شیئاً من ذلک بغیر اجل جاز استحسانا۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر طشت و قمقمہ و موزے وغیرہ میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی تو استحساناً جائز ہے۔ للاجماع الثابت بالتعامل وفی القیاس لا یجوز لانہ بیع المعدوم۔ بدلیل اجماع کے جو لوگوں کے باہمی معاملہ درآمد سے ثابت ہے اور بدلیل قیاس نہیں جائز ہے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے۔ والصحیح انہ یجوز بیعا لا عدۃ والمعدوم قد یعتبر موجودا حکما۔ اور صحیح ہے کہ استصناع بطور بیع کے جائز ہے نہ بطور وعدہ یعنی اس میں خرید کا وعدہ نہیں ہے بلکہ حقیقت میں بیع ہے اور معدوم کو کبھی حکم میں موجود شمار کرتے ہیں۔ ف یعنی وہ شے اگرچہ بالفعل بنی ہوئی نہیں ہے لیکن بضرورت بیع کے واسطے گویا موجود ہے۔ والمعقود علیہ العین دون العمل حتی لو جاء بہ مفرغا عنہ لا من صنعتہ او من صنعتہ قبل العقد فاخذہ جاز۔ اور معقود الیہ یہاں بنی ہوئی چیز ہے نہ کاریگری حتی کہ اگر وہ بنی ہو کو جس میں اب کچھ کام باقی نہیں ہے لایا جو اُس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا عقد سے پہلے اسی شخص نے بنائی ہے اور اس کو بنوانے والے نے لے لیا تو جائز ہے۔ ف یعنی اگر کاریگر سے کسی چیز کا بنوانا ٹھہرایا پس وہ اسی چیز کو لایا جو اُس نے عقد سے پہلے زمانہ میں بنائی تھی یا جو کسی دوسرے کاریگر نے بنوائی ہے اور بنوانے والے نے اس کو پسند کر کے لے لیا تو جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاملہ اس کاریگر کے کام پر نہیں ٹھہرا کیونکہ اس نے بعد عقد کے کوئی کام نہیں کیا بلکہ اُس عین مصنوعہ پر ٹھہرا ہے لیکن وہ ابھی متعین نہیں ہے۔ ولا یتعین الا بالاختیار حتی لو باعہ الصانع قبل ان یراہ المستصنع جاز۔ اور وہ اسی طور پر متعین ہوگی کہ بنوانے والا اُس کو پسند کرلے حتی کہ اگر کاریگر نے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے اُس کو بیچ لیا تو جائز ہے۔

ف کیونکہ ابھی وہ متعین نہیں ہوئی تو مبیع بھی نہیں ہوئی۔ وهذا کلہ هو الصحیح۔ اور یہ جو سب مذکور ہوا یہی صحیح ہے۔ ف یعنی استصناع وعدہ نہیں ہے بلکہ بیع ہے اور یہ بیع جس چیز پر واقع ہوئی وہ کاریگر کا کام نہیں بلکہ بنائی ہوئی چیز ہے لیکن بنوانے والے کے پسند کر لینے سے پہلے وہ متعین نہیں ہوتی حتی کہ کاریگر کو اختیار ہے کہ بنوانے والے کے دیکھنے و پسند کرنے سے پہلے اس کو فروخت کر دے پھر دوسری بنا دے یہی صحیح ہے۔ قال وهو بالخیار ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ۔ اور جب کاریگر بنا کر لایا تو بنوانے والے کو اختیار ہے چاہے اُس کو لے یا چھوڑ دے۔ لانہ اشتری شیئا لم یرہ ولا خیار للصانع کذا ذکرہ فی المبسوط وهو الاصح لانہ باع مالم یرہ وعن ابی حنیفۃؒ ان لہ خیارا ایضا لانہ لا یمکنہ تسلیم المعقود علیہ الا بضرر وهو قطع الصرم وغیرہ۔ اس واسطے کہ بنانے والے نے ایسی چیز خریدی جو ابھی تک نہیں دیکھی ہے اور کاریگر کو کچھ اختیار نہیں ہے ایسا ہی مبسوط میں مذکور ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ اُس

نے ایسی چیز فروخت کی جو نہیں دیکھی یعنی بائع کو خیار رویت نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ کاریگر کو بھی اختیار ہوتا ہے یعنی چاہے بنادے یا نہ بنا دے اس واسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے اُس کا سپرد کرنا ممکن نہیں بغیر ضرر کے اور وہ چمڑا کاٹنا وغیرہ ہے۔ ف یعنی اگر موزہ بنوایا تو وہ چمڑا کاٹ کر بنادے گا پھر اگر بنوانے والے نے نہ لیا تو اُس کا نقصان ہوگا لہذا اُس کو اختیار ہے کہ چاہے نہ بنا دے یہی مختار ہے۔ جواہر الاخلاطی:

وعن ابی یوسفؒ انہ لاخیار لھما اما الصانع فلما ذکرنا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بنانے والے اور بنوانے والے کسی کو اختیار نہیں ہے پس کاریگر کو اختیار نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ واما المستصنع فلان فی اثبات الخیار لہ اضرار بالصانع لانہ لایشتریہ غیرہ بمثلہ۔ اور بنوانے والے کا اختیار اس وجہ سے نہیں ہے کہ اُس کو اختیار دینے میں کاریگر کو ضرر پہنچانا ہوگا کیونکہ دوسرا شخص اس چیز کو اتنے داموں کو نہیں خرید ے گا۔ ولا یجوز فیما لا تعامل فیہ للناس کالثیاب لعدم المجوز۔ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا عمل درآمد نہیں ہے جیسے کپڑے تو اُن میں استصناع نہیں جائز ہے کیونکہ جائز کرنے والا امر یہاں موجود نہیں ہے۔ ف یعنی جائز ہونا بوجہ لوگوں کے معاملہ کے تھا وہ یہاں نہیں ہے۔ وفیما فیہ تعامل انما یجوز اذا امکن اعلامہ بالوصف لیمکن التسلیم۔ اور جن چیزوں میں لوگوں کا معاملہ جاری ہے تو بھی استصناع جب ہی جائز ہے کہ وصف کے ساتھ آگاہ کرنا ممکن ہو تا کہ سپرد کر سکے۔ ف یعنی وہ ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے آگاہی ہو جائے تاکہ اُسی کے موافق بنا کر سپرد کرے۔ وانما قال بغیر اجل۔ اور اصل مسئلہ میں جو امام محمدؒ نے " بغیر میعاد کی قید لگائی ہے۔ ف یعنی کہا کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی۔ تو سوال یہ ہے کہ اس قید سے کیا فائدہ ہے۔ جواب دیا کہ حکم بیع ہونے کے واسطے یہ قید ضروری ہے۔

لانہ لو ضرب الاجل فیما فیہ تعامل یصیر سلما عند ابی حنیفةؒ خلافا لھما۔ اس واسطے کہ اگر اس نے میعاد لگائی ایسی چیزوں میں جن میں لوگوں کا عمل درآمد جاری ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ سلم ہو جائے گی۔ بخلاف صاحبین کے۔ ف یعنی یہاں دو قسم ہیں ایک یہ کہ ایسی چیز ہو جن کے بنوانے کا لوگوں میں تعامل ہے اور دوم یہ کہ ایسی چیز ہو جس میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل جاری ہے اور ایک میعاد لگائی مثلاً کہا کہ میں نے اس قدر دام تجھے دیے تاکہ تو مجھے اس قدر موزے اس صفت کے بنا کر دو مہینہ پر دے دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ جبکہ مدت مذکور کا بیان کرنا جلدی کے واسطے نہ ہو بلکہ سلم ادا کرنے کی مہلت ہو۔ اور اس میں صاحبینؒ کا خلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک وہ استصناع رہے گا۔ یہ تو مدت لگانا ایسی چیز میں جس میں بنوانے کا تعامل جاری ہے۔ ولو ضربہ فیما لا تعامل فیہ یصیر سلما بالاتفاق۔ اور اگر اس نے ایسی چیز بنوانے میں مدت لگائی جس میں بنوانے کا رواج جاری نہیں ہے تو یہ عقد بالاتفاق سلم ہو جائے گا۔ ف یعنی امامؒ اور صاحبین سب

کے نزدیک یہ سلم ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اگر مدت مہلت نہیں لگائی تو وہ بالاتفاق استصناع ہے۔ لہذا استصناع کے بیان میں امام محمدؒ نے قید لگائی کہ وہ عقد بغیر میعاد کے ہو اور اگر میعاد لگا کر ایسی چیز بنوائی جس میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے تو وہ بالاتفاق سلم ہے اور اگر ایسی چیز میں مدت لگائی جس کے بنوانے کا تعامل جاری ہے تو اختلاف ہے کہ امامؒ کے نزدیک سلم ہے اور صاحبین کے نزدیک سلم نہیں ہے۔ لهما ان اللفظ حقيقة للاستصناع فيحافظ على قضيته۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ استصناع و بنوانے کا لفظ اپنے حقیقی معنے میں استصناع کے واسطے ہے تو مقتضائے لفظ پر محافظت کی جاوے۔ ف یعنی جہاں تک یہ لفظ اپنے حقیقی معنی پر بن سکتا ہے تو استصناع رکھا جاوے اور مجاز یعنی سلم کی طرف پھیرا نہ جاوے، اور وہ یہاں ممکن ہے اس طرح کہ لفظ استصناع سے حقیقی معنی مراد ہیں کیونکہ ان چیزوں میں بنوانے کا عرف جاری ہے ہاں مدت البتہ ذکر کی تو اس کا کوئی حرج نہیں۔ و يحمل الاجل على التعجيل۔ اور میعاد کو جلدی پر محمول کیا جاوے۔

ف یعنی مدت بیان کرنے سے غرض یہ ہے کہ جلدی بنا کر اتنی مدت میں دے دے کیونکہ جب مدت اس غرض سے ذکر کی جاوے کہ جلدی بنا دے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے، پس جب ہم نے مدت کو اسی معنے میں محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے معنے میں رہا اور یہی حقیقی معنی بمقتضائے لفظ ہیں۔ بخلاف مالا تعامل فيه۔ بخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا تعامل نہیں ہے۔ ف تو اس میں استصناع کے حقیقی معنے نہیں بن سکتے۔ لان ذلك استصناع فاسد۔ اس واسطے کہ یہ استصناع فاسد ہے۔ ف اس واسطے کہ استصناع کا جائز ہونا بوجہ تعامل کے ہے۔ تو جن چیزوں کے بنوانے میں تعامل ہوگا انہیں میں جواز ہوگا۔ اور جب اس چیز میں تعامل نہیں ہے اس میں جواز نہ ہوا تو استصناع کے حقیقی معنی نہیں بن سکتے ہیں۔ فيحمل على السلم الصحيح۔ تو وہ صحیح سلم پر محمول کیا جائے گا۔ ف یعنی عقد کا صحیح ہونا اس طرح ممکن ہے کہ میعاد کے ذریعہ سے سلم کے معنی لیے جاویں۔ پس ہم نے کلام و عقد کو صحیح کرنے کے واسطے استصناع سے مجازی معنے یعنی سلم لے لیے لہذا جن چیزوں میں تعامل نہ ہو تو مدت بیان کرنے کی صورت میں سلم ہے اور جن میں استصناع خود جاری ہو تو استصناع ہے۔ اور معلوم ہوا کہ جن چیزوں میں استصناع جاری نہ ہو اور مدت بھی مذکور نہ ہو تو عقد فاسد ہے۔

ولابي حنيفة رح انه دين يحتمل السلم۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوائی ہے وہ ابھی دین ہے یعنی مال عین نہیں ہے کہ وہ سلم کو محتمل ہے۔ ف یعنے ممکن ہے کہ استصناع ہو اور ممکن ہے کہ سلم ہو۔ پس اگر ہم لفظ کا خیال کریں تو درحقیقت استصناع ہے لیکن استصناع جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں کا تعامل ہے اور تعامل ایک کمتر درجہ کی دلیل ہے۔ وجواز السلم باجماع لا شبهة فيه۔ اور سلم جائز ہونا ایسے اجماع کے ساتھ ہے جس میں کچھ شبہہ نہیں ہے۔ ف یعنی سلم بالاجماع جائز ہے۔ وفي تعاملهم الاستصناع نوع شبهة اور لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک طرح کا شبہ ہے۔ ف حتی کہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے جائز ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ فكان الحمل على السلم اولى والله تعالى اعلم۔ تو سلم پر محمول کرنا اولی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف : خلاصہ یہ کہ جب ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے کا تعامل جاری ہے پس اگر مدت مذکور نہ ہو تو سلم کا احتمال نہیں پس لامحالہ وہ استصناع ہوا۔ اور اگر مدت مذکور ہے تو استصناع و سلم دونوں ہو سکتا ہے۔ لیکن استصناع کا جواز بدلیل ضعیف ہے اور سلم کا جواز قطعی ہے تو یہی الرجح ہے پس سلم ہونا واجب ہے فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

(فروع) کیلی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دینا نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ درم دیے زعفران کی سلم میں تو جائز ہے اور فلوس کو لوہے یا رانگ و اس کے مانند کی سلم میں دینا کچھ مضائقہ نہیں۔ اور اگر فلوس کو تانبے کے فلوس میں دے تو نہیں جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ فلوس سے رائج مراد ہیں اور اگر رائج نہ ہوں تو ان کو لوہے و رانگ وغیرہ کے اسلام میں دینا نہیں جائز ہے اور اگر تلوار وغیرہ کے پھل کو لوہے کی سلم میں دیا تو جائز نہیں ہے اور اگر تلوار کو پیتل کی سلم میں دے تو جائز ہے جبکہ تلوار کی فروخت گنتی سے ہو اور اگر وزن سے ہو تو نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ حاصل مقام یہ ہے کہ سلم میں مسلم فیہ لامحالہ دین ہے پس تلوار اگرچہ لوہا ہے اور پیتل وغیرہ اسکی جنس کے خلاف ہے تو اس میں زیادتی جائز ہے مگر ادھار نہیں جائز ہے اس واسطے سلم جائز نہیں ہے۔ م۔ اور اگر کیلی چیز میں بحساب وزن کے سلم ٹھہرائی جیسے گیہوں یا جو میں وزن سے سلم ٹھہرائی تو معتمد یہ کہ جائز ہے اور اسی طرح اگر وزنی میں بحساب پیمانہ کے ٹھہرائی البحر۔ اگر نئے گیہوں میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے سلم ٹھہرائی تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ اگر کسی موضع خاص کی طرف اناج کی نسبت کی تو صحیح یہ ہے کہ اگر غالباً وہاں کا اناج ندارد نہیں ہو جاتا تو جائز ہے خواہ صوبہ ہو یا شہر کلاں ہو۔ اور اگر منقطع ہونا محتمل ہو تو سلم جائز نہیں ہے۔ البدائع۔

ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس چیز کے افراد میں قیمت کا تفاوت ہو جیسے خربزہ تو وہ عددی متفاوت ہے۔ اور جس کی افراد میں تفاوت قیمت نہ ہو وہ عددی متقارب ہے۔ المحیط۔ مٹی کے برتنوں میں اگر ایسی نوع بیان کر دے جو لوگوں میں معلوم ہے تو جائز ہے اور ایسی ہی کوزہ میں ہے۔ الظہیریہ۔ گرگریا وغیرہ جو حیوانات کہ متفاوت نہیں ہوتے ان میں بھی علی الاصح سلم نہیں جائز ہے اور یہ حکم ان میں جو بچوں کے واسطے پالے نہیں جاتے ہیں اور جو اس طرح پالے جاتے ہیں ان میں بالاتفاق جائز ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ ایسے گیہوں میں سلم ٹھہرانا جو اس سال پیدا ہوں گے جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ شہتیر و دھنیوں میں جب قسم معلوم وطول و موٹائی بیان کر دے اور میعاد اور ادا کرنے کی جگہ بیان کر دے تو سلم جائز ہے۔ اور یہی سب قسم کی لکڑیوں و نرکل میں ہے جبکہ بندش کو بیان کر دے۔ المبسوط۔ فلوس میں ظاہر الروایہ میں شمار سے سلم جائز ہے۔ الینابیع۔ یہی صحیح ہے۔ النہایہ۔

اگر کوئی مال قرض لیا تو قبضہ سے پہلے اُس میں تصرف کرنا جائز ہے یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جو چیزیں مثلی ہیں اُن کا قرض لینا جائز ہے اور جو مثلی نہیں ہیں اُن میں نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ لکڑی و ایندھن و نرکل و ساگ کا قرض نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ قرض کا حکم یہ ہے کہ جو لیا اُس کے مثل واپس کرے۔ م۔ گوندھا آٹا ہمارے شہروں میں قرض لینا جائز ہے۔ یہی مختار ہے۔ مختار الفتاویٰ۔ ہر قرض جس سے کوئی منفعت حاصل ہو مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح درم یا دینار اس واسطے قرض دینا کہ قرض خواہ سے

قرض دار کوئی بھاری دام کو خریدی۔ المحیط۔ قرضدار کا ہدیہ قبول کرنا کچھ مضائقہ نہیں اگر اُس نے بوجہ قرابت یا دوستی کے بھیجا ہو یا سخاوت میں معروف ہو ورنہ اُس سے پرہیز افضل ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے وہ دعوت نہیں کرتا تھا اور بعد قرض کے دعوت کرنے لگا یا جلدی جلدی دعوت کرنے لگا یا اقسام طعام میں بڑھا دیا تو دعوت حلال نہیں ہے۔ المحیط۔ جس چیز کا قرض دینا جائز ہے جب وہ عاریت دی تو قرض ہوگی اور جس کا قرض نہیں جائز ہے وہ عاریت ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ایک شخص کے دوسرے پر درم قرض ہیں اور قرضدار ادا نہیں کرتا پھر قرضخواہ نے قرضدار کے درموں پر قابو پایا پس اگر قرض کی میعاد نہ ہو تو اپنے قرضہ کی مثل لے لے بشرطیکہ قرضدار کے درم اُس سے کھرے بہتر نہ ہوں اور اگر اُس نے قرضدار کے دیناروں پر قابو پایا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں لے سکتا ہے اور یہی صحیح ہے۔ قرضدار نے اگر قرضہ سے بڑھیا درم ادا کیے تو قرضخواہ پر قبول کرنا واجب نہیں ہے لیکن قبول کرے تو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ اور اگر قرضدار نے مقدار میں زیادہ دیا تو جائز نہیں ہے مگر جبکہ ایسی زیادتی ہو جو دوبارہ وزن میں واقع ہوتی ہے اور مشائخ نے اتفاق کیا کہ سو درم میں ایک دانگ خفیف ہے۔ القاضی خان۔ استصناع ابتداء میں اجارہ ہوتا ہے اور آخر میں سپرد کرنے سے ایک دم پہلے بیع ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔

اور واضح ہو کہ کتاب میں سابق الواب سے بعض مسائل باقی رہ گئے تھے لہذا فرمایا۔

مسائل منثورہ

یعنی ابواب سابق سے چھوٹے ہوئے مسائل کا بیان

قال ویجوز بیع الکلب والفھد والسباع۔ قدوری نے فرمایا کہ کتا و چیتا و درندے بیچنا جائز ہے۔ ف۔ خواہ شکاری پرند ہوں جیسے باز و چرہ و عقاب وغیرہ یا حیوانات چار پایہ وغیرہ ہوں۔ جیسے شیر و بلی و بندر وغیرہ۔ المعلم وغیر المعلم فی ذلک سواء۔ سکھایا ہوا اور بغیر سکھایا ہوا اس حکم میں برابر ہے۔ ف۔ یعنی کتا و درندے وغیرہ خواہ شکار پکڑنا سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں دونوں کی بیع جائز ہے اور سکھایا ہوا کتاب الصید میں ان شاء اللہ تعالےٰ معلوم ہوگا۔ اور نیز مترجم کی تفسیر میں تحت قولہ تعالیٰ وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونھن ۲ الآیۃ۔ میں مذکور ہے۔

وعن ابی یوسفؒ انہ لا یجوز بیع الکلب العقور۔ اور ابو یوسفؒ سے (نوادر میں) روایت ہے کہ لٹیے کتے کی بیع نہیں جائز ہے۔ ف۔ وہ سکھلانے سے نہیں سیکھتا ہے۔ لانہ غیر منتفع بہ۔ اس واسطے کہ وہ نفع اُٹھانے کے قابل نہیں ہے۔ ف۔ تو اشارہ کیا کہ بیع جائز ہونے میں یہ لحاظ ہے کہ وہ چیز قابل نفع ہو اسی واسطے سڑے ہوئے اخروٹ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے۔ وقال الشافعیؒ لا یجوز بیع الکلب۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتے کی بیع نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی

مطلقاً کسی قسم کے کُتّے کی بیع جائز نہیں ہے۔ لقوله علیه السلام ان من السحت مهر البغی وثمن الکلب۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ خبیث حرام ہیں سے زنا کی اجرت اور کُتّے کے دام ہیں۔ ف اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زنا کی اجرت اور کُتّے کا ثمن اور حجام کی مزدوری سخت یعنی حرام میں سے ہے۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور حدیث ابومسعود انصاری رضؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کُتّے کے دام سے اور زنا کی اُجرت سے اور کاہن کی اُجرت سے نہی فرمائی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ کُتّے کے دام خبیث ہیں اور زنا کی اُجرت خبیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی اُجرت خبیث ہے۔ رواہ مسلم۔

اور حدیث جابر رضؓ میں ہے کہ آپؐ نے کُتّے کی ثمن سے زجر فرمایا۔ رواہ مسلم۔ ولہذا امام مالکؒ نے بھی مطلقاً ثمن الکلب کو تحریماً مکروہ جانا۔ ولانه نجس العین۔ اور اس لیے کہ کُتّا ذاتی نجس ہے۔ والنجاسة تشعر بهوان المحل۔ اور نجس ہونا آگاہ کرتا ہے کہ یہ محل خوار ہے۔ ف یعنی کتا جس میں نجاست ذاتی ہے خوار و پلید حقیر ہے۔ وجواز البیع یشعر باعزازہ۔ اور بیع جائز ہونا اس محل کے اعزاز سے آگاہ کرتا ہے۔ ف یعنی اگر بیع جائز ہو تو محل کی عزت ہو جاوے۔ لیکن شرع نے اس کو خوار و بے عزت کیا۔ فکان منتفیا۔ تو بیع جائز ہونا بھی منتفی ہوا۔ ف پس بیع جائز نہ ہوئی۔ ولنا انه علیه السلام نهی عن بیع الکلب الا کلب صید او ماشیة اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کُتّے کی ثمن سے منع فرمایا سوائے کلب صید یا کلب ماشیہ کے۔ ف کلب صید وہ کہ جو سکھلا کر شکار پکڑنے کے واسطے پالا جاتا ہے۔ یعنی بعض لوگ ایسے جنگلوں میں رہتے ہیں جن کو بھوک سے شکار کی ضرورت ہوتی ہے تو ان کو جائز ہے کہ کتے کو سکھلا کر تکبیر و تسمیہ کہہ کر چھوڑیں کہ وہ شکار کو پکڑ کر قتل کرے تو اس کا کھانا جائز ہے اور کلب ماشیہ وہ کہ گلہ و ریوڑ کی حفاظت کے لیے کتے پالتے ہیں تاکہ بھیڑیے وغیرہ سے بچاؤ ہو۔ م

اور حدیث کو ترمذی و نسائی نے روایت کیا لیکن دونوں نے اس کو ضعیف کیا اور احادیث صحیحہ میں یہ استثناء نہیں ہے۔ زرقانیؒ نے حدیث نسائیؒ کو کہا کہ باتفاق علماء یہ حدیث ضعیف ہے۔ مت۔ علاوہ ازیں اس حدیث میں استثناء ہے جس کے حکم سے سکوت ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہے پس شاید یہ معنے ہوں کہ سوائے کلب صید یا کلب ماشیہ کے کہ ان کو پالنا جائز ہے۔ م۔ لیکن ابوحنیفہؒ نے مسند میں ہثیم عن عکرمہ عن ابن عباس رضؓ روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کلب الصید کے ثمن میں رخصت دی۔ یہ اسناد جید ہے کیونکہ ہثیم کو ابن حبان نے ثقات تابعین میں ذکر کیا۔ پس یہ حدیث برائے حنفیہ ایسی ہے کہ جس سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ ف اس سے استثناء کے معنی بھی معلوم ہو سکتے ہیں غیر از ینکہ لوگوں کو اس امر میں کلام ہے کہ جو کتاب بنام مسند ابوحنیفہؒ شائع ہے وہ واثق طور پر مسند امامؒ ہے یا نہیں ہے اور یہ کلام طویل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کمائی میں دیگر احادیث صحیحین میں خود جواز آیا ہے اور خود آپؐ نے پچھنے لگانے والے کو اجرت عطا فرمائی۔ جواب دیا گیا کہ حجام کے حق میں منسوخ ہوا اور باقیوں کی حرمت باقی ہے۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ خبث کے معنی

متعدد ہیں شاید کہ خبث بلحاظ فعل مکروہ کے ہو یعنی ایک ناگوار فعل وخون چوسنے کے ذریعہ سے کمائی ہوتی ہے فعلی ہذا کتے کے دام بھی ایک نجس جانور کے ذریعہ سے ہوتے ہیں تو کراہت بمعنی ذریعہ خسیس وکمینہ ہے نہ بمعنے حرام تو جواز ہوگا اور خبیث بھی حرمت پر نص نہیں ہے کیونکہ خبیث باعتبار اخلاق کے بہت ہوتا ہے تو مراد یہی جو مذکور ہوئی۔م۔ ولانہ منتفع بہ حراستہ واصطیاد افکان مالا۔ اور اس لیے کہ کتے سے حفاظت وشکار کرنے کا نفع لیا جاتا ہے تو وہ مال ٹھہرا۔ ف۔ اور مال وہی چیز جس سے نفع حاصل کیا جاوے۔ فیجوز بیعہ۔ تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ بخلاف الھوام الموذیۃ لانہ لا ینتفع بھا۔ بخلاف موذی کیڑے مکڑوں کے (جیسے سانپ بچھو وغیرہ ان کی بیع نہیں جائز ہے) اس واسطے کہ ان سے انتفاع نہیں۔ والحدیث محمول علی الابتداء قلعالھم عن الاقتناء۔ اور حدیث مذکور ابتداء اسلام پر محمول ہے تاکہ کتے پالنے سے بالکلیہ جدا ہوں۔ ف۔ یعنی جس حدیث میں کتے کا ثمن حرام کیا وہ محمول ہے کہ ابتداء اسلام میں ایسا حکم دیا تھا کہ کتے پالنے سے بالکل نفرت ہو جائے پھر عادت چھوٹ گئی تو یہ حکم جاتا رہا۔ ولانسلم نجاسۃ العین۔ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کتا ذاتی نجس ہے۔ ف۔ بلکہ اس کا لعاب نجس ہے اور جب ذاتی نجاست نہ ہوئی تو اس کی بیع جائز ہے اگرچہ گوشت حرام ہے۔ ولو سلم فیحرم التناول دون البیع۔ اور اگر ہم مان لیں کہ کتا ذاتی نجس ہے تو اس کا کھانا حرام ہوگا نہ بیع۔ ف۔ چنانچہ گوبر مینگنی کی بیع اور غلیظ کھاد کی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ اس سے برابر لوگ نفع اٹھاتے چلے آتے ہیں اور کسی زمانہ میں انکار نہیں ہوا۔ اور گوہ کی بیع جب ہی جائز ہے کہ مٹی میں مل کر کھاد ہو جاوے ورنہ خالی گوہ سے انتفاع نہیں ہوتا۔ع ق۔ اور زرقانی نے معارضہ کیا کہ کتے سے انتفاع جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی بیع بھی جائز ہو جیسے ام الولد سے انتفاع جائز ہے باوجود کہ بیع منع ہے اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ام الولد کے حق کی وجہ سے بیع ممنوع ہے کیونکہ وہ ایک وجہ سے آزاد ہو گئی۔

واضح ہو کہ ابتداء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا اور دیگر احادیث میں وارد ہے کہ جس شخص نے کتا پالا ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جائیں گی۔ والحدیث صحیح۔ اور یہ ایسے کتے میں ہے جس کی ضرورت نہ ہو ورنہ احادیث صحیحہ میں ایسے کتوں کی اجازت ہے جو شکار کے واسطے یا کھیتی وگلہ کی حفاظت کے واسطے پالے جاویں اور اس میں کسی نے خلاف نہیں کیا وعلیٰ ہذا چوروں سے گھر کی حفاظت کے لیے بھی پالنا جائز ہے۔ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا کہ جس نے شکاری کتا مار ڈالا اس پر چالیس درم واجب ہیں۔ رواہ الطحاوی بسند صحیح۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ ضمان نقصان ہو لہذا ابن ابی شیبہ کی روایت میں کلب ماشیہ میں ایک بکری کا حکم دیا اور زراعت کے کتے میں ایک فرق اناج کا حکم دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

(فروع) مینڈک وکیکڑا وغیرہ جو سمندر میں رہتے ہیں سوائے مچھلی کے کسی کی بیع جائز نہیں اور انکی کھال وہڈی سے انتفاع جائز ہے۔ المحیط۔ اور سانپ اگر دوا وغیرہ میں کام آوے تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں اور صحیح یہ کہ ہر چیز جس سے انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے التاتارخانیہ۔ بغیر سیکھا ہوا کتا اگر

قابل تعلیم نہ ہو تو اُس کی بیع نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ بندر کی بیع ایک روایت میں جائز ہے یہی مختار ہے۔ محیط السرخسی۔ سوائے سُور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے یہی مختار ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ مکہ میں زمین کی بیع نہیں جائز ہے اور عمارت کی بیع جائز ہے۔ الحاوی۔

قال ولا یجوز بیع الخمر والخنزیر۔ اور شراب و سور کی بیع نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام فیہ ان الذی حرم شربھا حرم بیعھا واکل ثمنھا ولانہ لیس بمال فی حقنا وقد ذکرناہ۔ اس واسطے کہ شراب کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اُس کا پینا حرام کیا اُس نے اُس کا بیچنا اور اُس کا ثمن کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد فی الآثار والبخاری و مسلم من حدیث عمرو جابر وابی ہریرۃ وابن عباس وابی سعید رضی اللہ عنہم، اور اس لیے کہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا سور کچھ مال نہیں ہیں اور ہم اس کو سابق میں ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی شروع باب بیع الفاسد میں بیان کیا کہ شرع نے ان چیزوں کا قیمتی ہونا مسلمانوں کے حق میں مٹا دیا اور مسلمانوں کی خصوصیت اس واسطے ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب و سور مال ہے لہذا فقط شراب و سور میں ذمیوں کی خصوصیت ہے لہذا فرمایا۔ قال واھل الذمۃ فی البیاعات کالمسلمین۔ اور ذمی لوگ تمام بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی ذلک الحدیث فاعلمھم ان لھم ما للمسلمین وعلیھم ما علی المسلمین ولانھم مکلفون محتاجون کالمسلمین۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث مذکور میں فرمایا کہ کافروں کو اس بات سے آگاہ کر دے کہ جو مسلمانوں کے واسطے ہے وہ اُن کے واسطے ہوگا اور جو مسلمانوں پر لازم ہے وہ اُن پر لازم ہوگا یعنی حلت و حرمت میں اور نفع و ضرر میں اُن کا حال مثل مسلمانوں کے ہوگا۔ کما فی الجہاد۔ اور اس لیے ذمی لوگ مکلف محتاج ہیں جیسے مسلمانوں کا حال ہے۔ ف۔ یعنی اُنہوں نے ہماری ملک میں رہکر دنیاوی برتاؤ میں ہمارے احکام کا التزام کیا تو بیع میں بھی ہماری طرح ہوں گے۔ قال الا فی الخمر والخنزیر خاصۃ۔ مگر خاص کر شراب و سور میں۔ ف۔ کہ ان کی بیع فقط ذمیوں میں جائز ہے مسلمانوں میں جائز نہیں۔

فان عقدھم علی الخمر کعقد المسلم علی العصیر وعقدھم علی الخنزیر کعقد المسلم علی الشاۃ لانھا اموال فی اعتقادھم ونحن امرنا بان نترکھم وما یعتقدون دل علیہ قول عمرؓ ولوھم بیعھا وخذوا العشر من اثمانھا۔ چنانچہ شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے کہ جیسے مسلمانوں کا شیرۂ انگور پر عقد بیع کرنا اور سور کی بیع کرنا ذمیوں میں ایسا ہے جیسے مسلمانوں میں بکری کی بیع کرنا اس واسطے کہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب و سور مال ہیں اور ہمکو دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو انکے اعتقاد پر چھوڑیں اور اسی پر دلالت کرتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ ذمیوں کو شراب و سور کی بیع کرنے دو اور تم اُس کے ثمن سے عُشر لے لو۔

ف۔ چنانچہ سوید بن غفلہؓ نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر پہنچی کہ مسلمان حکام یعنی فارس و شام وغیرہ کے حکام جزیہ کو شراب سے وصول کرتے ہیں تو آپؓ نے اُن کو تین مرتبہ قسم دلائی پس بلال نے عرض کیا کہ ہاں یہ لوگ ایسا کرتے ہیں تو حکم فرمایا کہ ایسا مت کرو بلکہ اُن کو خود بیچنے دو پھر تم اُس نے جزیہ میں نقد وصول کر لینا کیونکہ یہودیوں پر چربی حرام کی گئی تھی تو اُنہوں نے گلا کر اس کو بیچا اور اُسکے

دام کھائے یعنی یہ حرام تھا۔ رواہ عبدالرزاق وابوعبید۔ قال ومن قال لغیرہ بع عبدک من فلان بالف درھم علی انی ضامن لک خمس مائۃ من الثمن سوی الالف ففعل فھو جائز ویاخذ الالف من المشتری والخمس مائۃ من الضامن وان کان لم یقل من الثمن جاز البیع بالف درھم ولا شیء علی الضمین۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام فلاں شخص کے ہاتھ ہزار درم کو فروخت کر اس شرط پر کہ میں تیرے واسطے ثمن میں سے سوائے ہزار درہم کے پانچ سو درم کا ضامن ہوں۔ پھر بائع نے فروخت کیا تو یہ جائز ہے اور بائع مذکور ہزار درہم مشتری سے اور پانچ سو درم ضامن سے لے لے گا۔ اور اگر اس نے یہ لفظ (ثمن میں سے) نہیں کہا تو ہزار درم کے عوض بیع جائز ہو گی اور ضامن پر کچھ واجب نہیں ہو گا۔ ف۔ یعنی سوائے ہزار مذکور جو مشتری پر ہیں ضامن پر کچھ زائد واجب نہیں ہو گا۔ واصلہ ان الزیادۃ علی الثمن والمثمن جائزۃ عندنا وتلتحق باصل العقد خلافا لزفر والشافعیؒ۔ اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن پر زیادہ کرنا اور مثمن پر زیادہ کرنا جائز ہے اور یہ زیادتی اصل عقد سے مل جاتی ہے برخلاف قول زفرؒ و شافعیؒ کے ف۔ یعنی خواہ ثمن میں زیادہ کرے یا مبیع میں زیادہ کرے خواہ مشتری یا بائع یا غیر تو یہ جائز ہے اور وہ ایسی سمجھی جاتی ہے کہ گویا اصل عقد اسی پر واقع ہوا اگرچہ اس میں زفر و شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ لانہ تغییر للعقد من وصف مشروع الی وصف مشروع۔ اس واسطے کہ ایسا کرنا عقد کو ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی عقد کے تین اوصاف میں سے کوئی ہوتا ہے ایک یہ کہ صفقہ برابر ہے نہ نفع ہے اور نہ خسارہ ہے۔ دوم یہ کہ دونوں میں سے کسی کو نفع ہے۔ سوم یہ کہ خسارہ ہے پس اگر مشتری نے مثلاً سو درم کو خریدا حالانکہ بائع کو خسارہ ہے پس یہ عقد خسارہ کے وصف سے تھا پھر مشتری نے دام بڑھا کر برابر یا بنفع کر دیا تو دوسرے وصف پر متغیر کیا تو ایک مشروع وصف سے متغیر کر کے دوسرے مشروع وصف پر کر دیا۔ وھو کونہ عدلا او خاسرا او رابحا۔ اور وصف مشروع اس عقد کا برابر یا بخسارہ یا بنفع ہوتا۔ ف۔ لیکن یہ امر صرف بائع و مشتری کے حق میں ہو سکتا ہے حالانکہ ثم جائز رکھتے ہو کہ اجنبی کا زیادہ کرنا صحیح ہے لہذا فرمایا۔

ثم قد لا یفید المشتری بھا شیئا بان زاد فی الثمن وھو یساوی المبیع بدونھا۔ پھر کبھی مشتری کو اس تغییر میں کچھ فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ثمن پہلے سے مبیع کی قیمت کے برابر تھا اس حالت میں مشتری نے کچھ بڑھایا۔ ف۔ تو اس نے عمداً خسارہ اٹھایا پس معلوم ہوا کہ زیادتی صحیح ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ بڑھانے والے کا کچھ فائدہ ہو۔ فیصح اشتراطھا علی الاجنبی کبدل الخلع۔ تو اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے خلع کا عوض ہے۔

ف۔ مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں ہزار درم دوں گا اگر تو اپنی زوجہ کو خلع دے دے اور اس نے خلع دیا تو زید پر ہزار درم لازم آتے ہیں اسی طرح یہاں اجنبی پر زیادتی لازم آوے گی۔ لکن من شرطھا المقابلۃ تسمیۃ وصورۃ فاذا قال من الثمن وجد شرطھا فیصح واذا لم یقل لم یوجد فلم تصح۔

لیکن زیادتی صحیح ہونے کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ ازراہ لفظ دمعنی کے مقابلہ ہو چنانچہ جب اجنبی نے کہا ثمن میں سے یعنی یہ لفظ کہا تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی تو زیادتی صحیح ہوئی اور جب اُس نے یہ لفظ نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی پس زیادتی صحیح نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جو کچھ زیادہ کیا وہ بمقابلہ مبیع کے ہو مثلاً کہے کہ مبیع ثمن میں زیادہ کیا یا بمقابلہ مبیع کے زیادہ کیا حتٰی کہ اگر یہ نہ ہو تو زیادتی صحیح نہیں اور لازم نہ ہوگی۔ قال ومن اشترى جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها الزوج فالنكاح جائز۔ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور ابھی اُس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ ایک مرد سے اُس کا نکاح کر دیا پس شوہر نے اُس سے وطی کرلی تو نکاح جائز ہے۔ ف۔ اس واسطے کہ بیع سے وہ اُس کا مالک ہوگیا اور مولے کو تزویج کی ولایت حاصل ہے۔ لوجود سبب الولاية وهو الملك فى الرقبة على الكمال وعليه المهر۔ کیونکہ ولایت کا سبب پایا گیا اور وہ پورے طور پر رقبہ کی ملکیت ہے اور شوہر پر مہر لازم ہوگا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مولے کا یہاں قبضہ موجود نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ بذات خود قبضہ نہیں ہے مگر دوسرے کے ذریعہ سے قبضہ پایا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔

وهذا قبض لان وطى الزوج حصل بتسليط من جهة فصار فعله كفعله۔ اور یہ نکاح کرنا اور شوہر کا وطی کرلینا قبضہ ہے اس واسطے کہ شوہر کا وطی کرنا مولے کی طرف سے بذریعہ نکاح مسلط کرنے سے پیدا ہوا ہے تو شوہر کا فعل بمنزلۂ فعل مولے کے ہوگیا۔ ف۔ حتٰی کہ مولے اگر خود وطی کرتا تو قابض ہوجاتا اسی طرح جب شوہر نے وطی کی تو بھی قبضہ ہوگیا۔ وان لم يطاها فليس بقبض والقياس ان يصير قابضا لانه تعييب حكمى فيعتبر بالتعييب الحقيقى۔ اور اگر شوہر نے اُس سے وطی نہ کی تو خالی نکاح کرنا قبضہ نہیں ہے (حتٰی کہ اگر ابھی مرگئی تو بائع کا مال گیا) اور قیاس یہ تھا کہ خالی نکاح کرنے سے مولے قابض ہوجائے کیونکہ حکما یہ عیب دار کرنے کے معنی میں ہے تو درحقیقت عیب دار کرنے پر قیاس ہوگا۔ ف۔ اور اگر بائع کے پاس مبیع کو مشتری نے درحقیقت عیب دار کر دیا تو وہ قابض ہوجاتا ہے پس یوں ہی حکما عیب دار کرنے میں قابض ہونا چاہیئے لیکن استحسانا قابض نہیں ہوگا۔ وجه الاستحسان ان فى الحقيقى استيلاء على المحل وبه يصير قابضا ولا كذلك فافترقا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب دار کرنے میں محل پر غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا اُس پر پورا قابو پایا اور اسی سے قابض ہوجاتا ہے اور یہ بات حکمی عیب دار کرنے میں نہیں ہے تو دونوں میں فرق ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ حکمی عیب دار کرنا صرف یہی ہے کہ لوگوں کی رغبت کم ہوجائے شلاً جب لوگوں نے معلوم کیا کہ اس باندی کا نکاح ہوگیا ہے تو خریداری کی رغبت کم ہو جائے گی۔

قال ومن اشترى عبدا فغاب والعبد فى يد البائع واقام البائع البينة انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم يبع فى دين البائع۔ جو شخص ایک غلام خرید کر غائب ہوگیا اور غلام ابھی بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے یہ غلام فروخت کر دیا ہے پس اگر مشتری کا غائب ہونا معروف ہو یعنی اُس کا پتہ نشان معلوم ہو تو بائع کے قرضہ میں یہ غلام فروخت نہیں

کیا جائے گا۔ ف یعنی بائع کا ثمن جو مشتری پر قبضہ ہے اُس کے لیے یہ غلام فروخت نہ ہوگا۔ لانہ یمکن الطیال البائع الی حقه بدون البیع وفیه ابطال حق المشتری۔ اس واسطے کہ بائع کو اپنا حق وصول ہوں بدون بیع کے ممکن ہے حالانکہ بیع کرنے میں مشتری کا حق باطل ہوتا ہے۔ ف تو غلام بیع نہ کیا جائے بلکہ جہاں مشتری موجود ہے بائع اُس سے اپنے دام وصول کرلے۔

وان لم یدر این هو بیع العبد واوفی الثمن لان ملك المشتری ظهر باقراره فیظهر علی الوجه الذی اقر به مشغولا بحقه واذا تعذر استیفاءه من المشتری یبیعه القاضی فیه کالراهن اذا مات والمشتری اذا مات مفلسا والمبیع لم یقبض۔ اور اگر یہ پتہ نہ معلوم ہو کہ مشتری کہاں ہے تو غلام فروخت کیا جاوے اور بائع کا ثمن ادا کیا جائے اس واسطے کہ مشتری کا مالک ہونا بائع کے اقرار سے ظاہر ہوا تو جس طور پر اُس نے اقرار کیا اسی طور پر ظاہر ہوگا یعنی وہ غلام بائع۔ کے حق میں پھنسا ہوا ہے یعنی مبیع سے بائع کے دام وصول ہونا چاہئیے اور جب مشتری سے حق بائع وصول ہونا غیر ممکن ہوا تو غلام کو قاضی اس حق میں فروخت کرے جیسے اگر راہن مر گیا تو رہن فروخت کیا جاتا ہے اور جیسے مشتری مفلس مر گیا حالانکہ مبیع مقبوضہ نہیں ہے تو مبیع فروخت ہوتی ہے۔ بخلاف ما بعد القبض لان حقه لم یبق متعلقا به۔ بخلاف اس کے جب قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ بائع کا حق مبیع سے متعلق نہیں رہا۔ ف یعنی اگر مشتری قبضہ کرنے کے بعد غائب ہوا اس طرح کہ اُس کا پتہ نہیں معلوم ہے تو بائع کے دعوے پر مبیع فروخت نہ ہوگی اس واسطے کہ وہ بائع کے دام میں گرفتار نہیں ہے بلکہ بائع کا حق مشتری کے ذمہ ہے اور وہ قاضی کے نزدیک قبول نہیں ہیں۔ ن۔ پس یہ حکم جب ہی صحیح ہے کہ مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو تو وہ غلام فروخت کر کے بائع کے دام ادا کیے جائیں گے جبکہ مشتری کا پتہ نہیں ہے۔ ثم ان فضل شیٔ یمسك للمشتری لانه بدل حقه وان نقص یتبع هو ایضا۔ پھر اگر غلام کے داموں سے بائع کا قرضہ ادا کرنے کے بعد کچھ بڑھا تو وہ مشتری کے واسطے رکھ چھوڑا جائے گا کیونکہ وہ مشتری کے حق کا عوض ہے اور اگر گھٹا تو بائع اُس کا دامن گیر ہوگا۔ فان کان المشتری اثنین فغاب احدهما فللحاضر ان یدفع الثمن کله ویقبضه واذا حضر الآخر لم یاخذ نصیبه حتی ینقد شریکه الثمن۔ اور اگر مشتری دو شخص ہوں کہ دام ادا کرنے سے پہلے ایک غائب ہو گیا تو حاضر کو اختیار ہے کہ پورے دام دے کر غلام پر قبضہ کرلے اور جب دوسرا حاضر ہو تو اپنا حصہ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ شریک کو اپنا حصہ ثمن ادا کرے۔ وهو قول ابی حنیفة ومحمد۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔

وقال ابو یوسفؒ اذا دفع الحاضر الثمن کله لم یقبض الا نصیبه وکان متطوعا بما ادی عن صاحبه لا قضی دین غیره بغیر امره فلا یرجع علیه وهو اجنبی عن نصیب صاحبه فلا یقبضه۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب حاضر نے پورا ثمن ادا کیا تو وہ صرف اپنا حصہ قبضہ کر سکتا ہے یعنی باری سے اپنے حصہ کے روز اپنے کام میں لاوے اور جو کچھ اپنے شریک کی طرف سے ادا کیا اُس میں احسان کرنے والا قرار پاوے گا کیونکہ اُس نے غیر کا قرضہ بدون اُس کے حکم کے ادا کیا تو

اُس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور چونکہ یہ اپنے شریک کے حصہ سے اجنبی ہے تو اُس کے حصہ پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا ہے۔ ولہما انہ مضطر فیہ لانہ لا یمکنہ الانتفاع بنصیبہ الا باداء جمیع الثمن لان البیع صفقة واحدة ولہ حق الحبس ما بقی شئ منہ والمضطر یرجع۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن دینے میں مضطر و لاچار ہے اس واسطے کہ اُس کو اپنے حصہ سے نفع اُٹھانا بدون پورا ثمن ادا کرنے کے ممکن نہیں کیونکہ بیع بصفقہ واحدہ ہے اور جب تک ثمن میں کچھ باقی ہو بائع کو مبیع روکنے کا حق حاصل ہے اور جس نے مضطر ہو کر ادا کیا ہو وہ واپس لے سکتا ہے۔ کمعیر الرہن واذا کان لہ ان یرجع علیہ کان لہ الحبس عنہ الی ان یستوفی حقہ کالوکیل بالشراء اذا اذا قضی الثمن من مال نفسہ۔ جیسے رہن کا عاریت دینے والا اور جب شریک کو یہ اختیار ہوا کہ غائب سے اس کا حصہ واپس لے تو اُس کو یہ بھی اختیار ہوا کہ اپنا حق وصول کرنے تک غائب کو مبیع دینے سے روکے جیسے کہ وکیل خرید ہوتا ہے جب وہ اپنے ذاتی مال سے درم ادا کرے۔ ف۔ حاصل یہ ہے کہ شریک حاضر یہاں کل دام ادا کرنے میں مضطر ہے اور مضطر کو واپس لینے کا حق ہوتا ہے جیسے زید نے خالد کو ایک انگوٹھی عاریت دی تاکہ وہ رہن رکھ لے پھر خالد رہن رکھ کر غائب ہو گیا اور میعاد آ گئی۔ پس زید نے لاچار ہو کر مرتہن کو اُس کا قرضہ دے کر اپنی انگوٹھی چھوڑائی تو اس کو اختیار ہے کہ خالد سے جو اُس نے ادا کیا ہے واپس لے اگرچہ راہن نے اُس کو ادا کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اور وکیل خرید کے یہ معنی کہ ایک نے دوسرے کو کسی چیز کے خرید کرنے کا وکیل کیا اور وکیل نے خرید کر اس کے دام اپنے مال سے ادا کر دیے تو موکل کو دینے سے روکے یہاں تک کہ اپنا مال پورا وصول کر لے۔ مف۔ قال ومن اشتری جاریة بالف مثقال ذہب وفضة فہما نصفان۔ اگر کسی نے ایک باندی ہزار مثقال سونے و چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف نصف لازم ہو گئی۔

ف۔ یعنی کہا کہ میں نے یہ باندی ہزار مثقال سونے و چاندی لازم ہو گی۔ لانہ اضاف المثقال الیہما علی السواء۔ اس واسطے کہ اس نے مثقال کو سونے و چاندی دونوں کی طرف یکساں مضاف کیا۔ فیجب من کل واحد منہما خمس مائة مثقال لعدم الاولویة۔ تو دونوں میں سے ہر ایک قسم میں سے پانچ سو مثقال لازم ہوں گے کیونکہ اولویت کی وجہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی صرف سونا ہونا یا صرف چاندی ہونا بے وجہ ترجیح ہے تو ہر ایک میں سے مساوی واجب ہے۔ وبمثلہ لو اشتری جاریة بالف من الذہب والفضة یجب من الذہب مثاقیل ومن الفضة دراہم وزن سبعة۔ اور ایسی ہی صورت کا دوسرا مسئلہ جس کا حکم مخالف ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی سونے و چاندی سے ہزار کے عوض خریدی تو سونے سے مثقال واجب ہوں اور چاندی سے وزن سبعہ کے درم واجب ہوں گے۔ ف۔ یعنی اگر صرف ہزار کہا اور مثقال وغیرہ نہیں کہا تو ہزار میں سے نصف سونے سے اور نصف چاندی سے ہیں لیکن سونے سے پانچ سو مثقال ہوں گے

اور چاندی سے پانچ سو درم ہوں گے اور معتبر وہ درم ہوں گے جن میں ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں جیساکہ زکوٰۃ میں مذکور ہے۔ م ع۔ لانہ اضاف الالف الیھما۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہزار کو سونے وچاندی دونوں کی طرف مضاف کیا۔ فینصرف الی الوزن المعھود فی کل واحد منھما۔ تو ہر ایک میں سے جو وزن معہود ہے اس کی طرف مرجع ہوگا۔ ف۔ پس سونے میں سے معہود وزن مثقال ہے اور چاندی میں سے وزن معہود درم سبعہ ہیں اسی طرف مرجع ہوگا۔ قال ومن لہ علی آخر عشرۃ دراھم جیاد فقضاہ زیوفا۔ جس شخص کے دوسرے پر دس درم کھرے ہیں پس دین دار نے اس کو کھوٹے درم ادا کر دیئے۔ وھو لا یعلم۔ حالانکہ قرض خواہ کو معلوم نہیں ہے۔ ف۔ اس نے کھوٹے درم لے لیے۔ فانفقھا او ھلکت فھو قضاء عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ پس ان کو خرچ کر دیا یا وہ تلف ہو گئے تو یہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک ادا ہے۔ ف۔ یعنی قرضدار سے قرضہ اتر گیا۔ وقال ابو یوسفؒ یرد مثل زیوفہ ویرجع بدراھمہ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ کھوٹوں کے مثل واپس کر دے اور اپنے درم واپس لے۔

ف۔ یعنی کھرے درہم لے لے۔ لان حقہ الوصف مرعی کھو فی الاصل۔ اس واسطے کہ قرضخواہ کا حق اس وصف جید میں بھی مانند اصل کے مرعی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے وہ درموں کا مستحق ہے اسی طرح کھری صفت کا بھی مستحق ہے۔ ولا یمکن رعایتہ بایجاب ضمان الوصف۔ اور اس حق کی رعایت اس طرح ممکن نہیں کہ وصف کا تاوان واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی کہا جاوے کہ وہ شخص کھرے ہونے کا ضامن ہے۔ لانہ لا قیمۃ لہ عند المقابلۃ بجنسہ۔ اس واسطے کہ وصف مذکور کی کوئی قیمت بر وقت اپنی جنس کے مقابلہ کے نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب اپنی جنس سے مقابل ہو تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ فوجب المصیر الی ماقلنا۔ تو مرجع وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ کھوٹے کے مثل واپس کر کے کھرے لے لے۔ ولھما انہ من جنس حقہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک کھوٹے درم بھی اس کے حق کی جنس سے ہیں۔ حتی لو تجوز بہ فیما لا یجوز الاستبدال جاز۔ حتی کہ اگر اس نے چشم پوشی کر کے کھوٹے درہم ایسے عقد میں لے لیے جس میں بدل لینا جائز نہیں ہے تو جائز ہے۔

ف۔ یعنی اشرفی بھونائی یا سلم میں راس المال دیا حالانکہ کھروں کی جگہ کھوٹے درہم دیے اور دونوں جدا ہو گئے۔ پھر معلوم ہوا کہ درم کھوٹے ہیں مگر اس نے چشم پوشی کر کے اپنا نقصان گوارا کیا تو یہ جائز ہے۔ پس اس واسطے جائز ہے کہ یہ درہم بھی درہم ہیں۔ فیقع بہ الاستیفاء ولا یبقی حقہ الا فی الجودۃ ولا یمکن تدارکھا بایجاب ضمانھا لما ذکرنا۔ تو اس سے حق حاصل ہونا ثابت ہو جائے گا اور سوائے کھرے ہونے کے اس کا کوئی حق باقی نہیں رہے گا اور کھرے ہونے کا تدارک اس طرح نہیں ممکن ہے کہ کھرے ہونے کا تاوان واجب کیا جائے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ مقابلہ جنس کی صورت میں کھرے ہونے کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ وکذا بایجاب ضمان الاصل لانہ ایجاب لہ علیہ ولا نظیر لہ۔ اور اسی طرح اصل کا تاوان واجب کرنے سے بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ حق کو حق پر واجب

کرتا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ ف یعنی اگر ہم اصل درہم کا تاوان اس واسطے واجب کریں کہ کھرے ہونے کا تاوان ہوا حالانکہ یہ معلوم ہو چکا کہ اُس نے اپنا اصل حق پا یا ہے صرف کھرے ہونے کی صفت باقی ہے تو صفت کے واسطے اصل حق واجب کرنا گویا ناحق کے لیے حق واجب کرنا ہو گیا حالانکہ شرع میں اس کی نظیر نہیں ہے کہ اصل حق واجب ہو اور حق میں جو صفت ہے اُس کے واسطے بھی حق واجب ہو۔ م ع۔ قال واذا فرخ طیر فی ارض رجل فھو لمن اخذہ وکذا اذا باض فیھا وکذا اذا تکنس فیھا ظبی۔ اگر کسی کی زمین میں پرندے نے بچے نکالے تو جو شخص اُن کو پہلے پکڑلے وہ مالک ہو جائے گا اور اسی طرح اگر پرندے نے وہاں انڈے دیئے تو بھی جو لے لے اُس کا مالک ہوگا اور اسی طرح اگر اُس زمین میں ہرن نے گھر بنایا تو جو پکڑلے مالک ہو جائے گا۔ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ ولانہ صید وان کان یؤخذ بغیر حیلۃ والصید لمن اخذہ۔ اس واسطے کہ یہ ہر ایک مباح چیز ہے جس پر پکڑنے والے کا ہاتھ پہلے پہنچا تو وہ مالک ہوا اور اس لیے کہ یہ ہر ایک صید ہے اگرچہ وہ بغیر حیلہ کے پکڑی جائے اور صید اُس شخص کی ملک ہوا کرتی ہے جو اُس کو پکڑے ف یہی حدیث سے ثابت ہے۔ ع۔

وکذا البیض لانہ اصل الصید۔ اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ وہ صید کا اصل مادہ ہے ولھذا یجب الجزاء علی المحرم بکسرہ او شیہ وصاحب الارض لم یعد ارضہ لذلک۔ اور اسی واسطے جو شخص احرام میں ہو اُس پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنے وہ صید کے مانند ہے اور مالک زمین نے اپنی زمین کو اس واسطے نہیں رکھا۔ ف یعنی اُس نے اپنی زمین اس واسطے نہیں رکھی تھی کہ اُس میں چڑیاں انڈے بچے دیں اور ہرن وغیرہ گھر بنادیں تاکہ وہ ان چیزوں کا مستحق ہوتا جیسے گھاس کے واسطے زمین آراستہ کرتے ہیں یا مینھ کا پانی جمع ہونے کے لیے برتن یا حوض مہیا کرنے میں گھاس و پانی کا مالک ہو جاتا ہے پس یہاں جبکہ زمین اس واسطے نہ تھی تو بغیر پکڑے ہوئے مالک نہ ہوگا۔ فصار کنصب شبکۃ للجفاف۔ تو ایسا ہو گیا جیسے خشک کرنے کے واسطے جال پھیلایا۔ ف یعنی مثلاً شکاری کا جال بھیگ گیا اُس کو خشک کرنے کے واسطے زمین میں پھیلایا اور اتفاق سے اُس میں کوئی جانور پھنس گیا تو جو شخص پہلے اُس کو پکڑے وہی مالک ہووے اور اگر اُس نے شکار کے واسطے پھیلایا ہو تو پھنستے ہی مالک ہو جائے گا۔ وکذا اذا دخل الصید دارہ۔ اور ایسا ہوا جیسے کسی کے احاطہ میں کوئی شکار گھس آیا۔ ف تو وہ صرف اپنے احاطہ کی وجہ سے مالک نہ ہوگا بلکہ جو شخص پہلے پکڑے وہی مالک ہوگا۔ او وقع ما نثر من السکر او الدراھم فی ثیابہ لم یکن لہ مالم یکفہ او کان مستعدا لہ۔ یا جیسے شکر یا درم لٹانے میں اُس کے کپڑے میں گری تو اُس کا مالک نہ ہوگا تاوقتیکہ اُس کو نہ سمیٹے یا اُس نے اپنا کپڑا اس واسطے پھیلایا ہو۔ ف یعنی اگر شکر یا چھوہارے یا درہم لٹائے یا نثار کیے گئے اور وہ ایک شخص کے کپڑے میں گرے پس اگر اُس نے اسی واسطے پھیلایا ہو تو گرتے ہی اُن کا مالک ہو گیا ورنہ دوسرے کو لے لینا جائز ہے اسی طرح جب زمین چڑیوں کے انڈوں بچوں وہرن وغیرہ کے

واسطے مہیا نہ تھی تو مالک زمین اُن کا مالک نہ ہوگا جب تک نہ پکڑے۔ یہ حکم اُن چیزوں میں ہے جوزمین
کے پیداوار و حاصلات میں شمار نہ ہوں۔ بخلاف ما اذا عسل النحل فی ارضہ لانہ عد من انزالہ
فیملکہ تبعا لارضہ۔ بخلاف اس کے جب اُس کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا تو وہ
مالک ہے کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی حاصلات سے شمار ہوتا ہے تو اپنی زمین کے تابع اُس کا
بھی مالک ہوجائے گا۔ کالشجر النابت فیہ۔ جیسے وہ درخت جو اُس کی زمین میں اُگا ہے تو وہ
زمین کی طرح اس کی ملک ہوتا ہے اگرچہ اُس نے نہیں بویا۔ والتراب المجتمع فی ارضہ بجریان
الماء۔ اور جیسے پانی کے بہاؤ سے جو مٹی اس کی زمین میں مجتمع ہوجائے۔ ف۔ تو وہ اُس کا مالک
ہوجاتا ہے۔ (متفرقات فروع) پھلوں کے بیچنے میں چندمیں چند صورتیں ہیں۔ اگر ظاہر ہونے سے
پہلے اُن کو فروخت کیا تو بالاتفاق نہیں صحیح ہے اور اگر ظاہر ہونے کے بعد اس قابل ہوگئی کہ اُن
سے نفع اُٹھایا جائے تو صحیح ہے اور اگر آدمی یا جانور کے نفع اُٹھانے کے قابل نہ ہوئی تو بھی صحیح یہ
کہ جائز ہے اور مشتری پر فی الحال ان کا توڑ لینا واجب ہے اور اگر چھوڑنے کی شرط ٹھہرائی ہو تو
بیع فاسد ہے اور یہ سب اُس وقت تک کہ اُن کی بڑھاور پوری نہ ہوئی ہو اور اگر بڑھاور پوری ہو
چکی پھر اُن کو مطلق بیچا یا توڑ لینے کی شرط کی تو بیع صحیح ہے اور اگر چھوڑنے کی شرط کی تو امام ابوحنیفہؒ
و ابو یوسفؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ اور اسرار میں
لکھا کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ اور تحفہ میں فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول
صحیح ہے۔ النہر۔ اور اگر کل پھل بیچے حالانکہ بعضے نکل آئے اور بعضے نہیں نکلے تو ظاہر المذہب
میں صحیح نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ اور شیخ حلوائیؒ و شیخ فضلی استحسانا پھلوں و بینگن و خربزے
و کھیرے و ککڑی وغیرہ میں جواز کا فتویٰ دیتے تھے۔ المبسوط۔ اور اس کا حیلہ یہ ہے کہ درخت مع زمین کے
خریدے اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کرے اور بعد فصل کے زمین کی بیع اقالہ کرلے۔ ھ۔ گھاس کا بیچنا
اور اُس کا اجارہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنی مملوکہ زمین میں ہو۔ یہ حکم اُس وقت ہے کہ خود جمی ہو اور اگر
اُس نے گھاس کے واسطے زمین سینچی و آراستہ کی ہو تو ذخیرہ و محیط و نوازل میں مذکور ہے کہ اس کی بیع
جائز ہے کیونکہ اُس کا مالک ہوگیا اور یہی صدر الشہید کا مختار ہے۔ اور اسی طرح اگر نرکل کے واسطے
زمین کو آراستہ کیا اور اُس کے گرد خندق کھودے تو نرکل کا مالک ہوجائے گا اور اکثر علماء اسی پر ہیں۔ البحر۔
اور اگر کسی نے اُس کے بغیر اجازت کاٹ لیے تو اُس کو واپس کر لینے کا اختیار ہے یہی مختار ہے۔ جواہر الاخلاطی۔
اور گھاس اجارہ لینے کا حیلہ یہ ہے کہ زمین کو کسی کام کے واسطے اجارہ لے اس شرط سے کہ وہاں اپنے
جانور رکھیگا تو دونوں کا مقصود حاصل ہوجائے گا۔ البحر۔ بیع مرہون عامہ مشائخ کے نزدیک موقوف
ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ج۔ اور جب مرتہن نے اجازت نہ دی اور مشتری نے قبضہ طلب کیا تو قاضی اس بیع کو
فسخ کردے۔ المحیط۔ اور مرتہن کو فسخ بیع کا اختیار نہیں ہے اور یہی اصح ہے الغیاثیہ اور جو چیز اجارہ داری
پر دی ہوئی ہو اس کی بیع نظیر بیع مرہون ہے۔ یعنے مرہون کی طرح موقوف ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ بیع باقی
رکھے یا ترک کرے۔ خواہ اس کو خرید کے وقت علم ہو کہ مرہونہ یا مستاجرہ ہے یا علم نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ

اور صحیح ہے اور مستاجر کو بیع توڑنے کا اختیار نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔الغیاثیہ والفصول۔ اور اگر مال منصوب کو غاصب کے سوائے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا تو بیع موقوف ہے یہی صحیح ہے۔ پس اگر غاصب نے اقرار کیا تو بیع لازم و پوری ہوگئی اور غاصب نے انکار کیا حالانکہ مغصوب منہ کے پاس گواہ موجود ہیں تو بھی یہی حکم ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور غاصب نے نہ دی حتیٰ کہ مبیع تلف ہوگئی تو بیع ٹوٹ گئی۔ الذخیرہ۔ اور غاصب خود اسکی خرید سے قابض ہو جائیگا جیسے کوئی غاصب کو وکیل کرے کما فی الجامع وغیرہ ھ۔

ارض الاکارہ یعنی جو زمین کہ کاشتکاری پر دی گئی ہو اگر مالک نے بیچی تو جائز ہے اور کاشتکار کی بیع نہیں جائز ہے۔ اور اگر زمین میں پیدا وار غلہ ہو تو مدت مزارعہ کے اندر کاشتکار اولیٰ ہے تخم دونوں میں سے چاہے جسکی طرف سے ہوں اور اگر اس نے اجازت دے دی تو دونوں حصے مشتری کے ہیں اور کاشتکار کو اپنے کام کی اجرت نہیں ملے گی۔ اور اگر اجازت نہیں دی تو بیع جائز نہیں ہے۔ یہی حکم باغ انگور وغیرہ میں ہے خواہ پھل ظاہر ہوئے ہوں یا نہیں۔ بعض نے فرمایا کہ کھیت کے مسئلہ میں حکم تفصیلی ہے کہ اگر کاشتکار کی طرف سے بیج ہوں تو اس کے حق میں بیع نہیں جائز ہے۔ اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہوں اور کاشتکار نے زمین میں بوئے ہیں تو جائز نہیں ہے اور اگر ابھی زمین فارغ ہو تو جائز ہے اور یہی حکم باغ انگور میں ہے اگر پھل ظاہر نہ ہوئے ہوں اور اسی پر شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیتے تھے۔ المحیط۔ اور اگر کاشتکار نے زراعت نہ کی بلکہ زمین کو جوتا اور نہریں وغیرہ درست کی ہوں تو ظاہر الروایۃ میں بیع نافذ ہوگی اور یہی اصح ہے۔ اور اگر باغ انگور فروخت کیا تو بٹائی پر کام کرنے والے کے حق میں صحیح نہیں خواہ اس نے کچھ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ الفصول۔ اگر گاؤں فروخت کیا اور مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا تو صحیح ہے اور حدود مسجد بیان کرنا علی المختار شرط نہیں۔ وبہ یفتی۔ اور مقبرہ میں حدود بیان کرنا جبکہ نیکرا ممتاز نہ ہو ضروری ہے مختار الفتاویٰ۔ اور اگر استثناء نہ کیا تو بیع فاسد ہے۔ یہ اس وقت کہ مسجد آباد ہو اور اگر اس کے گرد خراب ہوا اور لوگ اس سے مستغنی ہو گئے تو بیع فاسد نہیں ہوگی۔ اور اگر کوئی کھیت خریدا جس میں کوئی قطعہ وقف ہے تو بقول رکن الاسلام جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ الفتاویٰ۔ اگر سیپی خریدی اور موتی کا نام نہ لیا تو جائز ہے اور موتی بھی مشتری کا ہوگا۔ الخلاصہ۔ اگر وہ بیج جو خربزے کے اندر ہیں خریدے اور بائع خربزہ کاٹنے پر راضی ہوا تو بھی بیع باطل ہے یہی صحیح ہے۔ الجواہر۔ اور ایسی ہی گٹھلی جو چھوارے میں ہے اور تیل جو تل میں ہے یا زیتون میں ہے تو یہی حکم ہے اور اگر بائع نے یہ چیز مشتری کے سپرد کر دی تو بھی نہیں جائز ہے۔ دیوار میں سے دھنی یا شہتیر کی جگہ بیچنا یا ہبہ کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ مختار الفتاویٰ۔

اور ابو حنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اگر دوسرے سے کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ بائع ثمن میں سے مشتری کے بیٹے یا اجنبی کو اس قدر دے تو بیع فاسد ہے۔ البحر۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ دستوری جائز نہیں ہے۔ م۔

اگر ہزار درم کو کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ ثمن مجھے دوسرے شہر میں ادا کرے تو بیع فاسد ہے اور اگر ایک مہینہ کے ادھار پر ہزار درہم کو اس شرط پر بیچے کہ ثمن مجھے دوسرے شہر ادا کرے تو بیع اور میعاد جائز ہے اور دوسرے شہر میں ادا کرنے کی شرط باطل ہے لیکن اگر بجائے ہزار درہم کے ثمن ایسی چیز ہو جس کے واسطے بار برداری و خرچہ پڑتا ہے۔

تو اس کے ادا کرنے کی جگہ معین کرنا صحیح ہے اور بیع جائز ہے۔ القاضیخان۔ اگر اس شرط پر فروخت کی کہ نقد دس درم کو اور ادھار پندرہ درم کے عوض ہے یا کہا کہ ایک مہینہ کے ادھار پر دس درم کے عوض ہے اور دو مہینہ کے ادھار پر پندرہ درم کو ہے تو جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ بکری اس شرط پر بیچی ہے کہ وہ گابھن ہے تو بیع فاسد ہے۔ ظہیریہ۔ اور اگر اس شرط پر بیچی کہ وہ اس قدر دودھ دیتی ہے تو بالاتفاق بیع فاسد ہے اور اگر اس شرط پر بیچی کہ ایک مہینہ پر بچہ جنے گی تو بھی فاسد ہے۔ الذخیرہ۔ اگر خربوزہ اس شرط پر خریدا کہ وہ شیریں ہے یا ان تلوں میں اس قدر تیل ہے یا ان دھانوں میں اس قدر چاول ہے یا کوئی گائے بیل زندہ اس شرط پر خریدا کہ اس میں اس قدر گوشت ہے تو کل بیع فاسد ہیں۔ القنیہ۔

اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اتنے کو فلاں شخص کے واسطے خریدا اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تیرے ہاتھ بیچا تو اصح روایت میں باطل ہے۔ النہر۔ اگر کہا کہ میں نے تجھ سے یہ غلام زید کے لئے خریدا پس بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ بیچا تو صحیح یہ کہ بیع کو موقوف رہے گی اور فضولی پر نافذ نہ ہوگی۔ المحیط۔ واضح ہو کہ بیع بہ نسبت نکاح و اجارہ و رہن کے مقدم و راجح ہے چنانچہ اگر کسی فضولی نے زید کی باندی فروخت کی اور دوسرے فضولی نے اس کو کسی کے ساتھ بیاہ دیا یا اجارہ پر دیا یا رہن کیا اور زید نے دونوں فضولیوں کے فعل کو ایک ساتھ جائز کیا تو بیع جائز ہو جائے گی اور نکاح یا اجارہ یا رہن باطل ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ عتق و کتابت و تدبیر بہ نسبت دیگر تصرفات کے راجح مقدم ہیں اور ہبہ اجارہ بہ نسبت رہن کے مقدم ہیں اور اجارہ سے ہبہ مقدم ہے اور مکان کے معاملہ میں ہبہ سے بیع مقدم ہے اور غلام وغیرہ کے معاملہ میں دونوں برابر ہیں۔ الکافی۔ اور واضح ہو کہ باپ کا اپنے پسر صغیر کے ہاتھ بیچنا یا اس سے خریدنا استحساناً جائز ہے اور صرف باپ کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے فرزند فلاں سے اس کی یہ چیز اتنے کو خریدی یا اپنی یہ چیز اس کے ہاتھ اتنے کو بیچی یہی کافی ہے اور عقد پورا ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔ پھر اگر باپ نیک خصلت ہو یا اس کا حال پوشیدہ ہے تو اپنے فرزند کا مال غیر منقول مثل قیمت بیچنا جائز ہے۔ اور اگر وہ مفسد ہو تو نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے اور اگر مال منقول ہو اور حال یہ کہ باپ مفسد ہے تو جائز نہیں مگر جبکہ اس میں صغیر کی بہتری ہو یہی اصح ہے۔ فرزند بالغ اگر مجنون ہو پس اگر جنون طویل یعنی ایک مہینہ یا زیادہ ہو تو اس کی طرف سے باپ کا بیچنا جائز ہے اور ایک مہینہ سے کم ہو تو نہیں جائز ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ ہنود کے ہاتھ زنار بیچنا اور مجوس کے ہاتھ ٹوپی بیچنا مکروہ نہیں ہے۔ اور امرد غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس سے یہ معلوم ہو کہ فسق و اغلام کرے گا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ جو شخص ایسے راستہ میں بیٹھ کر بیچے کہ تنگی سے لوگوں کو ضرر ہو تو مختار یہ ہے کہ اس سے خریدا نہ جائے۔ الغائیہ۔

ایک شخص نے تاجر سے کوئی چیز خریدی تو کیا اس پر پوچھنا لازم ہے کہ حرام ہے یا حلال ہے تو مشائخ نے فرمایا کہ دیکھا جاوے کہ اگر وہ شہر یا زمانہ ایسا ہو کہ غالباً ان کے بازار میں حلال چیز آتی ہے تو مشتری پر پوچھنا واجب نہیں ہے اور ظاہر حال پر اس کو حلال سمجھے اور اگر غالباً ان کے بازار میں

حرام چیز آتی ہو یا بائع ایسا شخص جو حرام و حلال بیچتا ہے تو احتیاط کر کے اس سے دریافت کرلے۔
ایک شخص مرا اور اس کی کمائی حرام ہے تو وارثوں کو چاہیئے کہ مستحقین کو تلاش کر کے ان کو واپس دیں اور اگر نہ پاویں تو صدقہ کر دیں۔ القاضی خاں۔ اور یہ صدقہ بہ نیت ثواب نہ ہوگا بلکہ مستحق کی طرف سے فقرا کو پہنچے اور ثواب اصل مالک کو ملے۔ انگور یا شیرۂ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جو اس سے شراب بناوے صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے الخلاصہ۔ وعلی ہذا ہندو کے ہاتھ مردہ جلانے کو لکڑی بیچنا۔م۔
ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درم قرض لئے اس شرط پر کہ دس درم ماہواری دے گا اور ہزار درم پر قبضہ کر کے اس سے نفع اٹھایا تو نفع حلال ہے۔ المحیط۔ احتکار مکروہ ہے یعنی شہر میں اناج خرید کر بیچ رد کنا حالانکہ یہ لوگوں کو مضر ہے تو یہ احتکار مکروہ ہے۔ الحادی۔ اور اگر مضر نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ التجنیس۔ اور اسی طرح قریب شہر کا اناج لے کر روکنا اگر مضر ہو تو مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔
جوامع میں ہے کہ جو دور سے لایا اور احتکار کیا تو ممنوع نہ ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جا کر احتکار کیا تو مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اسی طرح اگر اپنی زمین کی سب پیداوار ذخیرہ کر لے تو احتکار نہیں۔ الحادی۔ اگرچہ افضل یہ کہ حاجت سے زائد کو مسلمانوں کی ضرورت کے وقت فروخت کرے۔ المضمرات۔ مدت احتکار ایک ماہ یا زیادہ روکنا اور اگر اس سے کم ہو تو احتکار نہیں ہے گرانی کا انتظار کرنے سے قحط کا انتظار کرنے میں وبال شدید ہے۔ بالجملہ اناج کی تجارت قابل تعریف نہیں ہے۔ المحیط۔ احتکار ہر ایسی چیز میں جو عامہ کو مضر ہو اور امام محمدؒ نے کہا کہ وہ ایسی چیز میں ہے جس سے آدمی و بہائم کا قوت ہے۔ الحادی۔

امام محمدؒ نے کہا کہ مسلمانوں کے سردار کو اختیار ہے کہ جب شہر والوں پر ہلاکت کا خوف کرے تو محتکر پر اناج بیچنے کے لئے جبر کرے اور حکم دے کہ لوگوں کے دامؔ پر مع اس قدر زیادتی کے جو اندازہ میں اٹھائی جاتی ہے فروخت کرے۔ القاضیخان۔ اور اجماع ہے کہ امام کوئی بھاؤ نہیں کاٹے گا لیکن اگر اناج والے زیادہ بار ڈالتے اور قیمت میں حد سے تجاوز کرتے ہوں اور مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے قاضی عاجز ہوا تو اہل رائے و مشورہ کے صوابدید سے نرخ مقرر کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہی مختار ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفصول۔ پھر جس صورت میں نرخ مقرر کیا ہو پس اگر نانوائی نے نرخ سے زیادہ کے ساتھ فروخت کیا تو اس کی بیع جائز ہے۔ القاضیخان۔ اور جس مقدار ثمن کو امامؒ نے مقرر کر دیا اس کے عوض بھی بیع جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ محتکر کو اول مرتبہ زائد طعام بیچنے اور احتکار نہ کرنے کا حکم دے پھر اگر نہ مانا تو دوبارہ اس کو وعظ و نصیحت کے ساتھ دھمکا دے۔ پھر اگر نہیں مانا تو تیسری مرتبہ جس قدر مصلحت ہو قید کرے۔ قدوریؒ نے ذکر کیا کہ جب امامؒ کو اہل شہر پر ہلاکت کا خوف ہو تو محتکرین سے اناج لے کر محتاجوں میں تقسیم و تفریق کر دے پھر جب ان لوگوں کو ملے گا تو اناج کی مثل اناج دے دیں گے اور یہ قول صحیح ہے۔ المحیط۔ اور کہا گیا کہ قاضی کو بالاتفاق جائز ہے کہ محتکر کی طرف سے بغیر رضامندی

ؔ یعنی جس دام پر لوگ فروخت کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اس قدر ہے کہ لوگوں کے اندازہ میں اتنا خسارہ برداشت ہوتا ہو۔ ۱۲ م۔

اناج فروخت کردے یعنی قاضی اگر محتکر کے سرکشی کے وقت خود محتکر کی طرف سے فروخت کردے تو یہ بیع اس محتکر پر جائز ہوگی۔ المضمرات۔ شہر سے نکل کر کچھ دور بڑھ کر قافلہ والوں سے مل کر خریدنا مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کو مضر ہو اور اگر مضر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپایا نہ ہو اور ان کو فریب نہ دیا ہو مثلاً سچ کہہ دیا کہ شہر میں یہ بھاؤ ہے اور اگر بھاؤ میں دھوکا و فریب کیا ہو تو مکروہ ہے۔ المحیط۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کچھ لوگ گاؤں سے کوفہ میں آئے اور چاہا کہ یہاں سے غلہ خرید لے جائیں حالانکہ اہل کوفہ کے واسطے یہ بات مضر ہے تو ان کو اس بات سے روکا جائے گا جیسے شہر والوں کو روکا جاتا ہے۔ سلطان نے اگر نانبائیوں کو حکم دے دیا کہ ایک درم کی پچیس روٹیوں کے حساب سے بیچو اور اس سے کم مت کرو۔ پھر کسی شخص نے درم کی پچیس خریدیں تو نانبائی کو خوف ہے کہ اگر کم کرے تو سلطان مارے گا تو مشتری کو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور حیلہ یہ ہے کہ مشتری اس سے کہے کہ مجھے ایک درم کی روٹیاں جس طرح تو پسند کرتا ہے دے دے تو بیع صحیح و کھانا حلال ہوگا۔ اگر ایک درم کی پچیس موافق حکم سلطانی کے خریدیں پھر نانبائی نے کہا کہ میں نے اس بیع کی اجازت دی تو جائز ہے اور مشتری کو کھانا حلال ہے۔ الفتاوی الکبری۔ مکروہ ہے تانبے میں کوئی دوا ڈال کر سفید کرے اور اس کو چاندی کے حساب سے فروخت کرے۔ التاتارخانیہ۔ اقول اس سے معلوم ہوا کہ جوڑا و کیمیا بنانا مکروہ تحریمی بلکہ غش حرام ہے۔ اور واضح ہو کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک چیز بصنعت الٰہیہ اپنی صورت نوعیہ پر ہے حتیٰ کہ جیسے آدمی کو حیوان بنانا اور برعکس محال ہے اسی طرح چاندی کو قلب ماہیت کر کے سونا بنانا وغیرہ محال ہے اور سحر سے جو اثر ظاہر ہو وہ درحقیقت قلب ماہیت نہیں ہو سکتی ہے ورنہ ساحران فرعون نے فرعون سے اجر والعام زر و جواہر مانگا تھا اگر وہ قلب کر سکتے تو ہزاروں پتھر و کنکر کو جواہر بنا لیتے۔ اور یہ صریح ہے کہ ان کے اژدھے صرف سحر سے نظر بندی تھی۔ ہاں اللہ تعالیٰ عزوجل کی قدرت و اختیار میں ہے کہ جب چاہے جس چیز کی صنعت کو دوسری صنعت پر تبدیل و قلب فرما دے ولہٰذا عصائے موسیٰ جو درحقیقت اصل ظہور میں لکڑی تھی بارہا اژدھا بنایا اور یہ حقیقی اژدھا ہو جاتا تھا۔ اسی واسطے جب ساحروں نے یہ امر دیکھا تو قطعاً یقین کر لیا کہ یہ امر الٰہی عزوجل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیمیائی صنعت محض باطل ہے اور جو شخص ایسا کرے اس نے فریب و دھوکا کیا، ہاں جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کے واسطے چاہے کہ بطور اظہار کرامت یا استدراج ضلالت کے اس کے فعل سے کوئی قلب ماہیت فرما دے تو ہوگا مگر اس میں ترکیب کو کچھ دخل نہیں ہے فافہم فانہ تحقیق۔ م۔ اگر اپنے گھر والوں کے واسطے چاندی کا کوئی زیور وغیرہ بنایا اور اس میں کچھ تانبا وغیرہ ملایا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ بزاز کو جائز ہے کہ تھان پر کلپ وغیرہ کر دے، کھوٹے کو کھرے کی صورت پر دکھانا یا گوشت کو زعفران سے رنگنا مکروہ ہے۔ جس چیز میں میل ہو اگر میل کھلا ظاہر ہو جیسے گیہوں میں خاک یا منمنا وغیرہ تو اس کے بیچنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر اس نے پسوائے تو بیچنا نہیں جائز ہے یہاں تک کہ اس کو بیان کر دے۔ نانبائی یا

قصاب یا بقال وغیرہ کے پاس درم رکھے تاکہ جو چاہے اس سے لیگا تو یہ مکروہ ہے اور اگر اس کے پاس ودیعت رکھی پھر دو چار درم وغیرہ بیان کر کے اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو جائز ہے اور اگر بطور بیع کے اس کو دی تو وہ ضامن رہے گا اپنا اسباب رائج ہونے کے واسطے قسم نہ کھاوے التاتارخانیہ بقال کے پاس اگر کوئی لڑکا پیسہ یا اناج لے کر آیا اور ایسی چیز مانگی جو گھروں میں کام آتی ہے جیسے نمک و صابن و ہلدی مرچ تو دکاندار کو اس کے ہاتھ بیچنا روا ہے۔ اور اگر ایسی چیز مانگی جو بچے اپنے واسطے خریدتے ہیں جیسے کشمش و مصری و گڑ وغیرہ تو بقال اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ ایک طفل خرید و فروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالغ ہوں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں تو بالغ نہیں ہوں تو دیکھا جاوے کہ اگر بالغ بتلانے کے وقت اس کا سن قابل بلوغ مثلاً بارہ برس یا زیادہ ہو تو اس کا انکار معتبر نہ ہوگا اور اگر اس وقت اس سے کم ہو تو اقرار صحیح نہ تھا تو اب انکار جائز ہے القاضیخاں۔

ایک شخص کے پاس کپڑا ہے وہ کہتا ہے کہ مجھے زید نے اس کے فروخت کا وکیل کیا اور میں دس سے کم نہیں دوں گا پھر ایک شخص نے نو درم کو مانگا اور وہ راضی ہو گیا۔ پس اگر مشتری کے دل میں آیا کہ اس نے اپنا اسباب رائج کرنے کے واسطے ایسا کہا تھا کہ دس سے کم نہیں دوں گا تو اس کو خریدنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے الخلاصہ۔ بچہ کے بہلانے کو مٹی کا گھوڑا یا بیل وغیرہ خریدا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے اور اس کا تلف کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ القنیہ۔ حرام سے مال کمایا پھر اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو دیکھا جاوے کہ اگر بائع کو پہلے یہ درم دے کر پھر ان کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ حلال نہیں اور بائع صدقہ کر دے۔ اور اگر پہلے وہ چیز خریدی پھر اس کو یہ درم دیئے تو کرخی کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو نصر صفار کے نزدیک حلال ہے اور اگر درم پہلے نہ دیئے بلکہ انہیں درموں کے عوض خریدی مگر یہی درم ادا کئے تو شیخ ابو نصر نے فرمایا کہ حلال ہے اور یہی کرخی کا قول ہے۔ اور فقیہ ابوبکر البلخی نے کہا کہ حلال نہیں اور یہی مختار ہے لیکن اس زمانہ میں کرخی کے قول پر فتویٰ ہے تقاوی الکبری۔ ایک مکان خریدا اس کے شہتیر میں ردپے پائے تو بائع کو واپس کرے پھر اگر اس نے قبول نہ کئے تو صدقہ کر دے اور یہی ٹھیک ہے القاضی خاں۔ اگر خانہ کعبہ کا پردہ کسی ساون یعنی دربان سے خریدا تو جائز نہیں ہے اور اگر اس کو کسی دوسرے شہر میں لے گیا تو اس پر واجب ہے کہ فقیروں پر صدقہ کر دے۔ مسجد کی چٹائی اگر پرانی ہو گئی تو اس کو بیچنا جائز ہے اور اس کے داموں میں بڑھا کر دوسری خریدنا جائز ہے۔ ایک شخص اپنے دوست کے باغ میں گیا اور اس میں سے کچھ کھایا حالانکہ اس کے دوست نے یہ باغ فروخت کر دیا تھا مگر اس کو معلوم نہ تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ اس شخص پر گناہ نہیں ہے اور چاہیئے کہ مشتری سے معافی لے لے یا اس کو تاوان دیوے۔ القاضی۔ اور ہم پسند نہیں کرتے کہ آدمی بازار میں فواکہ خریدنے جائے اور دیکھنے کے طور پر ایسا پھل کھالے جس کی کچھ قیمت ہے جب تک کہ مالک سے اجازت نہ ہو۔ التاتارخانیہ۔ ایک شخص نے عیب دار اسباب بیچنا چاہا اور اس کو عیب معلوم ہے تو اس پر بیان کر دینا واجب ہے الخلاصہ۔

ہمارے زمانہ میں لوگوں نے بیاج کھانے کا ایک حیلہ نکالا اور بیع الوفا اس کا نام رکھا اور درحقیقت

رہن ہے اور یہ مبیع مثل رہن کے مشتری کے قبضہ میں رہتی ہے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوتا اور بغیر اجازت مالک کے کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر اس میں سے پھل کھائے یا کوئی پیڑ ضائع کیا تو اس کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے قبضہ میں یہ مبیع تلف ہوجاوے تو قرضہ ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے ادائے قرض ہوتا ہو اور مبیع میں جو زیادتی مثل پھل وغیرہ کے پیدا ہوئی اور بغیر اس کے فعل کے وہ ضائع ہوئی تو ضامن نہ ہوگا۔ اور بائع نے جو قرضہ ادا کیا واپس لے سکتا ہے اور اس بیع میں اور رہن میں ہمارے نزدیک کسی حکم میں فرق نہیں ہے الفصول العمادیہ۔ اور اسی پر سید ابو شجاع سمرقندی اور قاضی علی سعدی نے فتویٰ دیا اور بہت سے آئمہ مشائخ اسی قول پر ہیں المحیط۔ اور صحیح یہ ہے کہ جو عقدان دونوں میں جاری ہوا اگر بلفظ بیع ہو تو وہ رہن نہیں پھر دیکھا جاوے کہ اگر دونوں نے بیع میں شرط فسخ بیان کی تو بیع فاسد ہے ورنہ اگر بیع بشرط وفا یا بیع جائز کہا حالانکہ اس لفظ سے مراد یہی بیع غیر لازم ہے تو بھی بیع فاسد ہے اور اگر بیع کا ایجاب وقبول بلاشرط ہے۔ پھر اس کے بعد دونوں نے یہ وعدہ باہم ذکر کیا کہ جب تو یہ مال دین مجھے دے گا تو میں تجھے یہ مال عین پھیر دوں گا تو بیع جائز ہوگی اور وعدہ پورا کرنا از راہ دیانت لازم ہے۔

کتاب الصرف

یہ کتاب صرف کے بیان میں ہے۔

صرف مثل سلم کے ایک قسم بیع کی ہے اور اس کی تعریف و رکن و حکم و شرائط کا بیان یہ ہے۔ قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان۔ صرف بھی بیع ہے جبکہ دونوں عوض میں سے ہر ایک از جنس ثمن ہوفے خواہ پیدائشی مثل سونا و چاندی کے یا معاملہ میں جیسے کیلی یا وزنی جبکہ معین نہ ہو اور عوض قرار دی جائے یا کوئی اسباب جو باہمی اصطلاح سے ثمن ہو۔ پس اس میں درم و دینار و فلوس و زیور وغیرہ داخل ہوگئے اگرچہ صریح ثمن فقط درم و دینار ہیں، پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیزیں جنس ثمن سے ہیں ان کو باہم معاوضہ کرنا ایک بیع ہے جس کا نام صرف ہے۔ سمی به للحاجة الى النقل فی بدليه من يد الى يد والصرف هو النقل والرد لغة اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا ينتفع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل۔ اس عقد کا نام صرف اس واسطے رکھا گیا کہ اس کے دونوں عوض کو ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی حاجت ہے اور صرف لغت میں بمعنی منتقل کرنا و پھیرنا یا اس واسطے رکھا گیا کہ اس عقد سے کچھ مقصود نہیں ہوتا ہے سوائے زیادتی کے کیونکہ اس چیز کی ذات سے نفع نہیں لیا جاتا اور صرف لغت میں بمعنی زیادت ہیں ایسا ہی خلیل نحوی نے فرمایا ہے۔ ومنه سميت العبادة النافلة صرفا۔ اور چونکہ صرف بمعنی زیادت آیا ہے اسی سے عبادت نافلہ کو صرف کہتے ہیں ف۔ کیونکہ عبادت نافلہ وہ کہ فرائض پر زائد ہو۔ پس زائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام صرف رکھا گیا۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس شخص نے اپنے باپ کو

چھوڑ کر دوسرے کی طرف نسبت لگائی تو اللہ تعالیٰ اس سے صرف یا عدل قبول نہیں کرے گا یعنی نفل یا فرض کوئی عبادت قبول نہیں ہوگی۔ مف۔ صرف کا رکن بھی وہی ہے جو ہر بیع کے واسطے ہے۔ البحر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں عاقدین میں سے ہر ایک نے جو دوسرے سے خریدا ابتدائً سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ محیط السرخسی۔ یعنی اس میں شرط خیار نہیں اور نہ سلم کی طرح کوئی ادھار ہے۔ م۔ اور اس کی شرائط چند ہیں ازانجملہ بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہے۔ البدائع۔ اور یہاں قبضہ سے مراد قدرت نہیں بلکہ ہاتھ سے قبضہ ہو۔ مف۔ اور بدنی جدائی یہ ہے کہ مجلس سے ایک عاقد اٹھ کر ایک طرف جاوے اور دوسرا دوسری طرف جاوے یا بیٹھا رہے اور اگر مجلس سے جدا نہ ہوں تو متفرق نہ ہوں گے اگرچہ مجلس زمانہ دراز تک ہو اور اسی طرح مجلس میں دونوں سو گئے یا اغماء سے بیہوش ہوئے یا مجلس سے ساتھ ہی کھڑے ہو کر ایک ہی طرف ایک راہ ایک میل یا زیادہ چلے گئے اور جدا نہ ہوئے تو متفرق نہ ہوں گے البدائع۔ یعنی نظر سے پوشیدہ نہ ہوئے۔ م۔ اور اگر دیوار کی آڑ سے باہمی قرضہ کی بیع کی یا ایلچی بھیجا تو جائز نہیں ہے کیونکہ بدنی جدائی ہے۔ محیط السرخسی۔

اور مجلس متحد ہونا صرف ایک مسئلہ میں معتبر ہے جب باپ نے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے یہ اشرفی اپنے فرزند صغیر سے دس درم کو خریدی۔ پھر دس درم تولنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو گیا تو صرف باطل ہوگی پس یہاں اتحاد مجلس کا اعتبار ہوا کیونکہ بدنی جدائی کا اعتبار ممکن نہیں کیونکہ باپ اکیلا اس بیع میں دونوں طرف سے عاقد ہے۔ البحر۔ درم کو درم کے عوض بیچنے اور دینار کو دینار کے عوض بیچنے میں جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ شرط نہیں کیا گیا بلکہ ایک عوض پر قبضہ کفایت کرتا ہے المحیط۔ ازانجملہ یہ شرط ہے کہ اس عقد میں دونوں میں سے کسی کے واسطے شرط خیار نہ ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ میعاد نہ ہو۔ النہایہ۔ اور اگر میعاد شرط کرنے کے بعد جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو یہ میعاد ساقط کرنا ٹھہرا پس عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے خیار شرط کیا پھر جدا ہونے سے پہلے اپنا خیار باطل کر دیا تو بیع استحساناً جائز ہے جیسے قبل جدائی کے میعاد ساقط کرتے میں استحساناً جائز ہے۔ الحاوی۔ اور اگر بیع درم بدینار وا س کے مانند میں کسی ایک عوض میں ادھار شرط کیا پھر جس کے واسطے ادھار ہونا شرط تھا اس نے جدائی سے پہلے کچھ نقد دیا اور کچھ ادھار رہ گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول میں کل صرف باطل ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک اشرفی بعوض دس درم کے بوعدۂ ایک ماہ خریدی پھر اس نے پانچ درم نقد دے دیئے۔ پھر دونوں جدا ہوئے تو نقد پانچ کے حصہ کی صرف بھی جائز نہ ہوگی اور اگر یہ صورت ہو کہ اس نے اشرفی دس درم کو پانچ نقد اور پانچ ادھار کے عوض خریدی۔ پس پانچ درم نقد دے کر جدا ہوا تو بھی کل صرف باطل ہے اور اگر دس نقد ادا کر دیئے تو صرف جائز ہے الذخیرہ اور واضح ہو کہ خیار یا میعاد کی شرط سے عقد صرف اپنی اصل سے فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ یہ فساد متصل عقد ہے اور قبضہ نہ ہونے سے جو فساد ہوتا ہے وہ عقد صحیح ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے۔

اس واسطے کہ عقد کو صحت پر باقی رکھنے کے واسطے قبضہ شرط ہے۔ یہی بعض کا قول اور یہی اصح ہے حتی کہ اگر ایک گھوڑی جس کی گردن میں چاندی کی ہیکل ہے بعوض چاندی کے خریدی اور قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو حصہ ہیکل کا عقد صرف بوجہ قبضہ نہ ہونے کے باطل ہے۔ اور گھوڑی کی بیع صحیح رہے گی اور یہی اصح ہے اور اگر گھوڑی مع چاندی کی ہیکل کے بعوض درموں کے بشرط خیار یا بمیعاد خریدی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف و بیع دونوں باطل ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ہیکل کی صرف باطل ہے اور گھوڑے کی بیع فاسد نہ ہوگی اور واضح ہو کہ معاوضات میں ہمارے نزدیک درم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں۔ الحادی۔ قال فان باع فضة بفضة او ذهبا بذهب لایجوز الا مثلا بمثل وان اختلفت فی الجودة والصیاغة۔ اگر چاندی کو بعوض چاندی کے یا سونا بعوض سونے کے فروخت کیا تو جائز نہیں مگر برابر برابر اگرچہ دونوں میں کھرے ہونے اور ڈھلائی کا فرق ہو ف یعنی ایک بہ نسبت دوسرے کے زیادہ کھری ہو یا ایک سے جو چیز بنائی گئی اس کی ساخت عمدہ ہو۔ لقوله علیه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن یدا بید والفضل ربوا الحدیث وقال علیه السلام جیدها وردیها سواء۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیچو سونے کو بعوض سونے کے برابر برابر وزن بوزن ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی بیاج ہے آخر تک اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان مالوں کا کھرا اور کھوٹا یکساں ہے۔ وقد ذکرناہ فی البیوع۔ اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں ف یعنی باب ربوا میں مفصل مذکور ہے۔ اور واضح ہو کہ باہم برابر ہونا شرط عام ہے خواہ درم و دینار سکہ دار ہوں یا ڈھلا ہوا زیور وغیرہ ہم جنس ہو یا پتر ہو۔ کما فی الحادی۔ قال ولابد من قبض العوضین قبل الافتراق۔ اور بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہو جانا ضرور ہے ورنہ عقد ٹوٹ جائے گا۔ لما روینا ولقول عمرؓ وان استنظرک ان یدخل بیته فلا تنظرہ۔ اس لئے کہ ہم نے ہاتھوں ہاتھ قبضہ کی حدیث اوپر روایت کی اور اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر وہ تجھ سے اتنی مہلت مانگے کہ اپنے گھر میں جائے تو اس کو اس قدر مہلت مت دے ف یعنی بدنی جدائی سے پہلے قبضہ ضرور ہے۔ رواہ مالک وعبدالرزاق۔ اور باہمی قبضہ کی حدیث طلحہ بن عبیداللہ بروایت مالکؒ و بخاری و مسلم معروف ہے۔ ولانه لابد من قبض احدهما لیخرج العقد عن الکالی بالکالی۔ اور اس لئے کہ دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ اس واسطے ضرور ہے کہ ادھار بعوض ادھار ہونے سے یہ عقد خارج ہو جاوے ف یعنی ادھار بعوض ادھار بیع کرنا ممنوع ہے تو لامحالہ لازم ہوا کہ دونوں میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے تاکہ ایک ادھار پر رہے تو اب دوسرے کا حال قابل غور ہے کہ اس پر بھی قبضہ شرط ہوا یا نہیں تو جواب دیا۔ ثم لابد من قبض الآخر تحقیقا للمساواة فلا یتحقق الربوا ولان احدهما لیس باولی من الآخر فوجب قبضهما سواء کان یتعینان کالمصوغ اولا یتعینان کالمضروب او یتعین احدهما ولا یتعین الآخر لاطلاق ما روینا ولانه ان کان یتعین ففیه شبهة عدم التعیین لکونه ثمنا خلقة فیشترط قبضه اعتبارا للشبهة فی الربوا۔ پھر دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا ضرور ہوا تاکہ برابری متحقق ہو کر بیاج پیدا نہ ہو اور اس لئے کہ جب ایک کا قبضہ چاہئے تو ان دونوں میں سے کوئی دوسرے سے

اولی نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جاوے پس یہی واجب ہوا کہ دونوں عوض پر قبضہ کیا جاوے خواہ دونوں عوض ایسے ہوں جو معین کرنے سے متعین ہوتے ہیں جیسے ڈھالی ہوئی چیز یعنی مانند زیور و برتن کے یا ایسی چیز ہو کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی جیسے سکہ دار درم و دینار یا ایسی چیز کہ دونوں میں ایک متعین ہو اور دوسری متعین نہ ہو۔ اس لئے کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلقا سب کو شامل ہے اور اس لئے کہ اگرچہ وہ عوض ایسا ہو کہ جو متعین ہو جاتا ہے تو بھی اس میں معین نہ ہونے کا شبہہ ہے کیونکہ یہ عوض اپنی پیدائش کی راہ سے ثمن ہے یعنی اصل میں سونا چاندی ہے تو اس کا قبضہ شرط ہوا کیونکہ بیاج میں شبہہ معتبر ہے ف۔ یعنی جس صورت میں کہ بیاج کا شبہہ پیدا ہو تو شبہہ دور کرنا بھی بمنزلہ حقیقی بیاج کے واجب ہے پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہونا شرط ہے۔ والمراد منه الافتراق بالابدان حتى لو ھباعن المجلس يمشيان معاً في جهة واحدة اوناما في المجلس او اغمى عليهما لايبطل الصرف لقول ابن عمرؓ وان وثب من سطح فثب معه۔ اور جدائی سے مراد یہ ہے کہ دونوں اپنے اپنے تن سے جدا ہوں یعنی قولی جدائی مراد نہیں ہے حتی کہ اگر دونوں مجلس سے اٹھ کر ساتھ ہی ایک طرف چلنے لگے یا مجلس ہی میں دونوں سو گئے یا دونوں پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی تو عقد صرف باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اگر عقد صرف باندھنے والا چھت پر کود جائے پس تو بھی اس کے ساتھ کود جا ف۔ یعنی اس کا ساتھ مت چھوڑ یہاں تک کہ باہمی قبضہ ہو جائے اور یہ مبسوط میں مذکور ہے ولیکن حدیث میں اس کا کہیں پتہ نہیں لگتا مف۔ الحاصل جب تک بدن کی راہ سے باہم جدا نہ ہو جاویں کہ ایک دوسرے کو نہ دیکھے تب تک جدائی نہ ہوگی۔ وكذا المعتبر ماذكرناه في قبض راس مال السلم۔ اور سلم کے راس المال پر قبضہ کرنے میں بھی معتبر یہی جدائی ہے ف۔ یعنی مجلس سے کھڑا ہونا جدائی نہیں ہے اور نظر سے پوشیدہ ہونا جدائی ہے۔ بخلاف خيار المخيرة لانه يبطل بالاعراض۔ بخلاف ایسی عورت کے جس کے قبضہ میں طلاق کا اختیار دیا گیا اس واسطے کہ منہ موڑنے سے اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے ف۔ یعنی اگر ایک عورت کو اس کے شوہر نے کہا کہ امر طلاق تیرے اختیار میں ہے پس وہ کھڑی ہو گئی یا کسی کام میں مشغول ہو گئی تو عورت کو اختیار باقی نہ رہا کیونکہ مجلس بدل دینا گویا رد کرنے کی دلیل ہے تو جب شوہر نے اس کو طلاق کا مالک کیا اور اس نے ملکیت کو رد کر دیا پھر اختیار جاتا رہا۔ الکفایہ۔

اور اگر ان نقود میں سے کوئی چیز اپنی جنس کے عوض فروخت کی گئی اور دونوں عاقدین کو دونوں عوض کا وزن نہیں معلوم یا دونوں کو ایک کا وزن معلوم ہے دوسرے کا نہیں معلوم یا دونوں عاقدین میں سے ایک کو معلوم ہے اور دوسرے کو نہیں معلوم پھر دونوں جدا ہو گئے پھر دونوں نے وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تو بھی بیع فاسد ہے اور اگر دونوں نے جدا ہونے سے پہلے وزن کر لیا اور برابر پایا تو بیع استحساناً جائز ہے۔ الحاوی۔ اور اگر ترازو کے دونوں پلوں میں دونوں نے اپنی اپنی چاندی رکھ کر برابر کیا تو بیع جائز ہے اگرچہ ہر ایک کی مقدار معلوم نہ ہو اور اسی طرح اگر سونے کو سونے کی بیع میں ترازو میں رکھ کر پلہ برابر کر لیا تو جائز ہے۔ الذخیرہ۔ وان باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المجانسة۔ اور اگر سونا بعوض چاندی

کے بیچا تو کمی بیشی جائز ہے کیونکہ دونوں ایک جنس نہیں ہیں۔ ووجب التقابض لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الا هاء وهاء۔ اور مجلس میں باہمی قبضہ واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سونا بعوض چاندی کے بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ لے اور دے ف رواہ ائمۃ الستہ۔ اور اسی طرح چھوارہ وگیہوں وجو ونمک اجناس مختلفہ ہیں یہی جمہور کا قول ہے۔ فان افترقا فی الصرف قبل قبض العوضین او احدهما بطل العقد۔ پھر اگر عقد صرف میں دونوں عوض یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو گیا۔ لفوات الشرط وهو القبض ولهذا لا يصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باحدهما لا يبقى القبض مستحقا وبالثاني يفوت القبض المستحق الا اذا اسقط الخيار فی المجلس فيعود الى الجواز لارتفاعه قبل تقرره وفيه خلاف زفرؒ۔ کیونکہ عقد صحیح ہونے کی شرط یعنی باہمی قبضہ ہو جانا جاتا رہا اور اسی شرط کی وجہ سے اس عقد میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور میعاد شرط کرنے بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ خیار شرط کرنے سے تو قبضہ کا استحقاق نہیں رہتا ہے اور میعاد شرط کرنے سے قبضہ کا استحقاق جاتا رہتا ہے لیکن اگر مجلس کے اندر خیار ساقط کر دیا گیا تو عقد جائز ہو جائے گا کیونکہ جو کچھ فساد تھا وہ جم جانے سے پہلے اٹھ گیا اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے ف یعنی ان کے نزدیک قیاسا نہیں جائز ہے چنانچہ بیع د میعاد مجہول میں بیان ہو گیا۔ قال ولا يجوز التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه حتى لو باع دينارا بعشرة دراهم ولم يقبض العشرة حتى اشترى بها ثوبا فالبيع فی الثوب فاسد۔ صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی قبضہ سے پہلے ہبہ یا صدقہ وغیرہ کرنا جائز نہیں ہے حتی کہ اگر ایک دینار بعوض دس درم کے بیچا اور ہنوز دس درم پر قبضہ نہیں ہوا تھا کہ اس نے ان دس کے عوض ایک کپڑا خریدا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے۔ لان القبض مستحق بالعقد حقا لله تعالى وفی تجويزه فواته وكان ينبغی ان يجوز العقد فی الثوب كما نقل عن زفرؒ لان الدراهم لا تتعين فينصرف العقد الى مطلقها۔ اس واسطے کہ عقد صرف میں قبضہ واجب ہے بحق الہی عزوجل حالانکہ ایسا تصرف جائز کہنے میں حق الہی عزوجل فوت ہوتا ہے اور چاہیئے تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ زفرؒ سے روایت کیا جاتا ہے اس واسطے کہ درم ایسی چیز نہیں ہیں جو متعین ہوں تو کپڑے کی بیع مطلق درموں کی طرف راجع ہو گی ف اور جب کپڑے کے معاوضہ میں مطلق درم واجب ہوئے تو ان درموں کی کوئی خصوصیت نہ رہی جو عقد صرف میں معاوضہ ہیں۔

پس ان پر خواہ قبضہ ہو یا نہ ہو کپڑے کا ثمن مطلق دس درم واجب ہوئے جو کہیں سے ادا کرے لہذا بیع جائز ہونا چاہیئے۔ ولكنا نقول الثمن فی باب الصرف مبيع لان البيع لا بد له منه ولا شئ سوى الثمنين فيجعل كل واحد منهما مبيعا لعدم الاولوية وبيع المبيع قبل القبض لا يجوز۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ ثمن تو عقد صرف میں مبیع ہوتا ہے اس واسطے کہ بیع کے لئے مبیع ہونا ضرور ہے حالانکہ صرف میں سوائے دونوں ثمن کے کچھ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو مبیع قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ کسی کی اولیت نہیں ہے اور مبیع کو قبضہ سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے ف یعنی دونوں ثمن میں کسی کو مبیع بنانے کی ترجیح

نہیں ہے اور چونکہ مبیع ہونے کی ضرورت ہے تو لامحالہ دونوں کو مبیع ایک راہ سے اور ثمن ایک راہ سے بنایا گیا یعنی دینار مبیع اور دس درم اس کا ثمن ہے اور دس درم مبیع و دینار اس کا ثمن ہے۔ اگر کہا جائے کہ مبیع کیونکر ہو جبکہ درم یا دینار متعین نہیں ہوتے ہیں تو جواب دیا۔ ولیس من ضرورۃ کونہ مبیعا ان یکون متعینا کمافی المسلم فیہ۔ اور اس کے مبیع ہونے سے یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ متعین بھی ہو جیسے مسلم فیہ ف۔ یعنی مسلم میں بالاتفاق مبیع وہ ہے جو مسلم الیہ میعاد پر ادا کرے گا یعنی گیہوں وغیرہ جو چیز کہ مسلم فیہ ہے اور چونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ قرضہ ہے تو فی الحال متعین نہیں ہوا پس معلوم ہوا کہ مبیع کے لئے متعین ہونا ضرور نہیں ہے۔ ویجوز بیع الذھب بالفضۃ مجازفۃ سونے کو چاندی کے عوض اٹکل سے بیچنا جائز ہے۔ لان المساواۃ غیر مشروطۃ فیہ ولکن یشترط القبض فی المجلس لماذکرنا بخلاف بیعہ بجنسہ مجازفۃ لمافیہ من احتمال الربوا۔ اس واسطے کہ خلاف جنس میں برابر ہونا شرط نہیں ہے ولیکن اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا شرط ہے بدلیل حدیث مذکورۂ سابق بخلاف اس کے اگر اپنی جنس کے عوض اٹکل سے بیچی تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے ف۔ اور یہ احتمال بمنزلہ امر واقعی کے قرار دیا جاتا ہے لہذا اگر اٹکل سے بیچنے کے بعد تولنے سے معلوم ہوا کہ دونوں برابر ہیں تو بھی بیع باطل ہے بلکہ نئے سرے سے بیع کریں۔ ع۔ ابن سماعہ نے ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ اگر ایک نے دوسرے سے ہزار درم بعوض سو دینار کے خریدے اور ہر ایک نے دوسرے کے وزن میں تصدیق کی اور وزن کرنے سے پہلے باہم قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور ہر ایک اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھاوے۔

اور اگر کہا کہ یہ درم جو تیرے ہاتھ میں ہیں بعوض ان دیناروں کے جو میرے ہاتھ میں ہیں فروخت کر دے حالانکہ دونوں نے کوئی شمار یا وزن بیان نہیں کیا اور باہمی قبضہ کر لیا تو جائز ہے۔ اور ہر کو وزن یا شمار کرنے سے پہلے اپنی خریدی چیز سے انتفاع جائز ہے اور اس کو بیع مجازفہ کہتے ہیں یعنی اٹکل و تخمین سے بیع کرنا اور اگر کہا کہ ہزار درم بعوض ہزار درم کے میرے ہاتھ بیع اور اس نے بیچے اور دونوں نے بغیر وزن کے قبضہ کر لیا اور ہر ایک نے دوسرے کی تصدیق کی کہ یہ مقبوضہ ہزار درم ہے۔ پھر ہر ایک نے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد وزن کیا تو دونوں کو برابر پایا تو یہ جائز ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بیان وزن کی تصدیق نہ کی اور دونوں نے جدا ہو کر پھر وزن کیا و برابر پایا تو بیع نہیں جائز ہے اس واسطے کہ جدا ہونے کے وقت ان کو یہ علم نہ تھا کہ ہم نے اپنا حق بھر پایا ہے۔ المحیط۔ اگر چاندی کا کنگن جس کا وزن نہیں معلوم ہے بعوض درموں کے خریدا تو بیع باطل ہے۔ الحاوی۔ جن درموں میں میل ہے اور کھوٹے ہیں تو ان کو کھرے درموں سے بیچنا جب ہی جائز ہے کہ دونوں برابر ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر سیاہ یا سرخ چاندی بعوض دودھیا چاندی کے فروخت کی گئی تو برابری شرط ہے الحاوی۔ اگر درم میں میل ہے مگر چاندی غالب ہے تو وہ چاندی کے حکم میں ہے جیسے اگر اشرفی میں سونا غالب ہو تو وہ سونے کے حکم میں ہے حتی کہ کھرے درم یا دینار میں جیسے ایک جنس میں زیادتی حرام ہے ویسی ہی ان میں بھی حرام ہوگی حتی کہ خالص درم یا دینار کو بعوض میل کے درم یا دینار

سے اپنی جنس کے ساتھ بیچنا یا میل والے درم و دینار کو اپنی جنس کے عوض بیچنا جب ہی جائز ہوگا کہ وزن برابر ہو اور اسی طرح ان کو قرض لینا شمار سے نہیں جائز ہے بلکہ وزن سے جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر درم یا دینار میں میل زیادہ ہو تو یہ درم یا دینار کے حکم میں نہیں ہیں بلکہ عروض یعنی اسباب کے حکم میں ہیں اور مستصفی میں فرمایا کہ عروض ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ میل سے جدا کرنا ممکن نہ ہو بلکہ چاندی یا سونا اس میں کھپ گیا۔ اور اگر جدا کرنا ممکن ہے مثلاً چاندی کے خول میں تانبا بھرا ہو تو جب ایسے درم کو خالص چاندی کے عوض بیچا جائے تو ایسا ہے جیسے تانبے یا چاندی کی فروخت پس بطریق اعتبار کے جائز ہے۔ یعنی کھوٹے درم میں چاندی و تانبا دو چیزیں ہیں تو جب اس کو خالص چاندی کے عوض بیچا گیا تو درم کی چاندی کے مقابل خالص چاندی میں سے برابر حصہ لیا گیا۔ پس چاندی مقابلہ چاندی کے برابر ہوگئی پھر خالص میں سے جس قدر چاندی بچی وہ درم کے پیتل کے مقابلہ میں ہوگئی لہذا شرط ہے کہ درم میں جس قدر چاندی ہے اس سے خالص چاندی کی مقدار زیادہ ہو پس یہاں اگرچہ مساوات شرط نہیں مگر مجلس میں قبضہ ہو جانا شرط ہے اور اگر میل و چاندی دونوں برابر ہوں تو ایسے درم کو چاندی کے عوض بیچنے میں وزن کی برابری شرط ہے۔ السراج ۔م۔ قال ومن باع جارية قيمتها الف مثقال فضة وفي عنقها طوق فضة قيمته الف مثقال بالفي مثقال فضة ونقد من الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذي نقد ثمن الفضة۔ ایک شخص نے ایک باندی جس کی قیمت ہزار مثقال چاندی ہے اور جس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے۔ اس کو بعوض دو ہزار مثقال چاندی کے فروخت کیا۔ اور مشتری نے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا۔ پھر یہ دونوں جدا ہوگئے تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ طوق کا حصہ ہے ف۔ تو بیع جائز ہوگی اور اگر یہ باندی کی قیمت ہو تو بیع باطل ہوگی ولیکن بنظر حال و بنظر صحت عقد یہی ہے کہ اس نے طوق کا حصہ دے دیا۔ لان قبض حصة الطوق واجب في المجلس لكونه بدل الصرف والظاهر منه الاتيان بالواجب۔ اس واسطے کہ حصہ طوق پر قبضہ کرنا اسی مجلس میں بحق شرعی واجب ہے کیونکہ یہ صرف کا عوض ہے اور بائع کی طرف سے ظاہر یہی ہے کہ جو قبضہ اس پر واجب تھا وہی اس نے پورا کیا ف۔ اور باندی کا ثمن اسی مجلس میں قبضہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہ تصریح نہیں ہے کہ جو کچھ ادا کیا وہ باندی کا ثمن ہے۔ وكذا لو اشتراهما بالفي مثقال الف نسيئة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل في الصرف جائز في بيع الجارية والمباشرة على وجه الجواز هو الظاهر منهما۔ اور اسی طرح اگر باندی و طوق دونوں کو بعوض دو ہزار مثقال کے اس طرح خریدا کہ ہزار ادھار و ہزار نقد ہے تو نقد اس طوق کے دام ہیں اس واسطے کہ صرف کے اندر میعاد باطل ہوتی ہے اور باندی کی بیع میں ادھار جائز ہے اور دونوں عاقدین کے حال سے ظاہر یہی ہے کہ بیع ایسے طور پر قرار دے جو جائز ہے۔ وكذلك لو باع سيفا محلى بمائة درهم وحليته خمسون ودفع من الثمن خمسين جاز البيع فكان المقبوض حصة الفضة وان لم يبين ذلك لما بينا۔

اور اسی طرح اگر ایک حلیہ دار تلوار بعوض سو درم کے بیچی اور اس کا حلیہ پچاس درم ہے اور اس نے ثمن میں پچاس درم ادا کئے تو بیع جائز ہوگئی اور جو کچھ وصول پایا وہ حلیہ کا حصہ ہے اگرچہ بیان نہ کیا ہو کیونکہ اسی حصہ کا قبضہ اس پر واجب تھا تو پہلے وہی پورا کیا گیا ہوگا۔ وکذلک ان قال خذ ھذہ الخمسین من ثمنھما۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ تو یہ پچاس درم ان دونوں کے ثمن میں سے لے تو بھی یہ حلیہ کا حصہ ہے گویا یوں کہا کہ ان دونوں کے ثمن میں سے جس قدر قبضہ کرنا واجب ہے وہ لے۔ لان الاثنین قد یراد بذکرھما الوحد قال اللہ تعالیٰ یخرج منھما اللؤلؤ والمرجان والمراد احدھما فیحمل علیہ بظاھر حالہ۔ اس واسطے کہ کبھی دو ذکر کرنے سے مراد ایک ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یخرج منھما اللؤلؤ والمرجان اور ان سمندروں میٹھے و کھاری میں سے موتی و مرجان نکلتے ہیں یعنی ان دونوں سمندر میں سے ایک سمندر شور سے نکلتے ہیں۔ پس بظاہر حال اسی پر محمول ہوگا ف۔ یعنی یہ کہنا کہ دونوں کے ثمن میں پچاس درم لے اسی پر محمول ہوگا کہ اس نے دونوں کے ثمن میں یہ قصد کیا کہ جائز طریقہ پر ہو یعنی دونوں ثمن میں سے جس کا قبضہ بالفعل واجب ہے یعنی حصہ حلیہ وہ قبضہ کرلے۔ فان لم یتقابضا حتی افترقا بطل العقد فی الحلیۃ لانہ صرف فیھا۔ اور اگر باہمی قبضہ نہ ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہوگئے تو حلیہ کا عقد باطل ہوگیا کیونکہ حلیہ میں یہ بیع صرف ہے ف۔ حتیٰ کہ جدائی سے پہلے قبضہ ہونا شرط ہے اور تلوار کے بارہ میں یہ دیکھنا ضرور ہے کہ اس سے حلیہ بلا ضرر الگ ہوسکتا ہے یا نہیں پس اسی بناء پر حکم مختلف ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وکذا فی السیف ان کان لا یتخلص الا بضرر لانہ لا یمکن تسلیمہ بدون الضرر ولھذا لا یجوز افرادہ بالبیع کالجذع فی السقف وان کان یتخلص السیف بغیر ضرر جاز البیع فی السیف وبطل فی الحلیۃ لانہ امکن افرادہ بالبیع فصار کالطوق والجاریۃ وھذا اذا کانت الفضۃ المفردۃ ازید مما فیہ فان کانت مثلہ او اقل منہ او لا یدری لا یجوز البیع للربوا او لاحتمالہ وجھۃ الصحۃ من وجہ وجھۃ الفساد من وجھین فترجحت۔ اور اسی طرح تلوار کے حق میں بھی بیع باطل ہوجائے گی اگر حلیہ بدون ضرر جدا نہ ہوسکے کیونکہ تلوار کا سپرد کرنا بدون ضرر ممکن نہ ہوگا۔ یعنی ضرر اٹھانا اس پر لازم نہیں ہے اور اسی واسطے ایسی صورت میں فقط تلوار کی بیع جائز نہیں ہے جیسے چھت میں سے کسی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور اگر تلوار سے حلیہ بغیر ضرر جدا ہوسکے تو تلوار کی بیع جائز رہے گی اور حلیہ کی بیع باطل ہوگی اس واسطے کہ اکیلی تلوار کی بیع ممکن ہے تو طوق اور باندی کی طرح اس کا حکم ہوگیا یعنی بلا ضرر علیحدہ ہونا ممکن ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ جو چاندی عوض دی جاتی ہے وہ اس چاندی سے زیادہ ہو جس قدر تلوار میں ہے۔ یعنی تاکہ چاندی بمقابلہ چاندی کے برابر ہوجائے اور باقی بمقابلہ تلوار ہو اور اگر ثمن کی چاندی تلوار کی چاندی کے برابر یا کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو بیع نہیں جائز ہے۔ کیونکہ برابر یا کمی کی صورت میں تو بیاج موجود ہے اور معلوم نہ ہونے کی صورت میں بیاج کا شبہہ موجود ہے اور بیع کا صحیح ہونا صرف ایک وجہ سے ہے اور فاسد ہونا دو وجہ سے ہے تو فساد ہی غالب رہا ف۔ پھر واضح ہو کہ باندی وطوق کا مساوی ہونا یا تلوار و حلیہ کا مساوی ہونا

کچھ شرط نہیں ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ جب نقود میں سے کوئی چیز کسی چیز کے ساتھ ملاکر بعوض ایسے ثمن کے جو اسی جنس سے ہے فروخت ہو تو لحاظ مذکور ضرور ہے کہ ثمن اس نقد سے زائد ہو جو چیز کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ مف۔ اگر ایک تھان مع چاندی کے بعوض ایک تھان مع چاندی کے خریدا تو کپڑا بمقابلہ کپڑے کے و چاندی بمقابلہ چاندی کے ہے بشرطیکہ دونوں برابر ہوں۔ اور اگر دونوں چاندی میں سے کوئی زیادہ ہو تو بقدر زیادتی کے اس کے کپڑے کے ساتھ مل کر بمقابلہ دوسرے کپڑے کے ہو جائے گا۔ پھر اگر باہمی قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوگئے تو اس بیع میں سے بقدر حصہ صرف کے باطل ہوگیا اور کپڑا العوض اپنے مقابل کے باقی رہا۔ الحاوی۔ اگر کوئی چیز بعوض دین قرض کے خریدی حالانکہ بیقین جانتے ہیں کہ اس پر کچھ دین نہیں ہے تو خرید جائز نہیں ہے اور یہ ایسا ہوگیا کہ جیسے بغیر ثمن خریدکی اور اگر اس نے بعوض ایسے قرضہ کے خریدا کہ جس کی نسبت ظن رکھتا ہے یعنی اس کے گمان میں قرضہ ہے پھر دونوں نے باہم تصدیق کی کہ قرضہ کچھ نہیں ہے تو خرید صحیح ہے اور قرضہ کی مثل دے گا۔ المحیط۔ اور اگر ہزار درم معین بعوض سو دینار کے خریدے اور یہ درم دودھیا چاندی کے ہیں، اور بیچنے والے ان کے سیاہ ادا کئے اور بائع راضی ہوگیا تو جائز ہے۔ المبسوط۔

اور اگر تلوار کا حلیہ سونے کا ہو اور بعوض درم کے خرید واقع ہوئی تو ہر صورت سے بیع جائز ہے خواہ زیادہ ہو یا کم ہو یا معلوم نہ ہو۔ اور اگر ادائے ثمن کے واسطے میعاد ٹھہری حالانکہ ثمن اسی جنس ہے جس کا حلیہ ہے یا غیر جنس ہے تو کل تلوار کی بیع باطل ہے خواہ حلیہ ضرر کے ساتھ جدا ہوتا ہو یا بغیر ضرر جدا ہو سکے اور اسی طرح اگر دونوں جدا ہوئے حالانکہ ایک کے واسطے خیار الشرط ہے تو بھی کل تلوار کی بیع باطل ہے۔ اور اگر بیع میں ادائے ثمن کی مدت ٹھہری مگر مشتری نے جدا ہونے سے پہلے ثمن میں سے بقدر حلیہ کے دے دیا تو استحساناً جائز ہے اگرچہ اس نے تصریح نہ کی ہو کہ جو کچھ ادا کیا وہ حلیہ کا حصہ ہے۔ الحاوی۔ اگر دو مثقال چاندی و ایک مثقال تانبا خریدا بعوض ایک مثقال چاندی و تین مثقال لوہے کے تو یہ بیع اس طریق سے جائز ہے کہ مثقال چاندی بمقابلہ مثقال چاندی کے ہے اور باقی ایک مثقال چاندی و ایک مثقال تانبا مل کر بمقابلہ تین مثقال لوہے کے ہے تو اس میں بیاج کی جگہ نہ ہوگی۔ المبسوط۔ تجرید میں ہے کہ پیتل و لوہے سے جو برتن بنائے جاتے ہیں وہ لوگوں کے عملدرآمد پر عددی ہو جاتے ہیں یعنی وزنی نہیں رہتے ہیں تو باہم بعض کو بعض کے عوض جس طرح چاہے فروخت کرے التاتارخانیہ۔ اور اگر رواج میں یہ برتن گنتی سے نہیں بلکہ وزن سے بکتے ہوں تو اپنی جنس کے عوض ان کی بیع صرف برابر جائز ہے۔ النہر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ سونے کا زیور جس میں موتی و جواہر جڑے ہیں بعوض دیناروں کے بیچا اور مشتری نے زیور پر قبضہ کیا۔ پس اگر دیناروں کا وزن اسی قدر ہو جس قدر زیور میں سونا ہے یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو بیع بالکل نہیں جائز ہے یعنی سونے یا موتی وغیرہ کسی کی بیع جائز نہیں ہے خواہ جواہر کو بغیر ضرر چھوڑانا ممکن ہو یا نہ ہو اور اگر ثمن کے دیناروں کا وزن زیور کے سونے سے زیادہ ہو تو سونے و جواہر سب کی بیع جائز ہے۔ پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے جدا ہونے سے پہلے پورا ثمن ادا کر دیا تو عقد پورا ہو چکا اور اسی طرح اگر اس نے زیور کے سونے کا حصہ

ادا کر دیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کچھ نقد نہیں دیا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو زیور میں سونے کے حصہ کا عقد باطل ہو گیا۔ اور رہا حصہ جواہر کا عقد تو دیکھا جائے کہ اگر جواہرات جدا کرنا بدون ضرر کے ممکن نہیں ہے تو اس کا عقد بھی باطل ہوا اور اگر جواہر کا جدا ہونا بدون ضرر ممکن ہے تو اس کا عقد فاسد نہ ہوگا۔ المحیط۔ اور اگر تلوار کا حلیہ بدون تلوار کے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے مگر آنکہ اس شرط پر فروخت کرے کہ مشتری اس کو الگ کرے پس اس نے جدا ہونے سے پہلے الگ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بدون شرط فروخت کیا پھر جدائی سے پہلے اجازت دی اور مشتری نے حلیہ جدا کر لیا تو بھی جائز ہے اور اگر جدا کرنے سے پہلے دونوں الگ ہو گئے تو باطل ہے اگرچہ مشتری نے تلوار پر قبضہ کر لیا ہو۔ المحیط۔ اور اگر مشتری نے باندی وطوق کے مسئلہ میں صریح کہا کہ تو یہ ہزار درم باندی کا ثمن ہے پھر دونوں جدا ہوئے تو حصہ طوق کی بیع باطل ہو گئی۔ الفتح۔ قال ومن باع اناء فضة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمنه بطل البیع فیما لم یقبض وصح فیما قبض وکان الاناء مشترکا بینہما۔ اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ مشتری نے تھوڑا ثمن ادا کیا تھا تو جس قدر نہیں ادا کیا اس کے حصہ کی بیع باطل ہو گئی۔ اور جس قدر ادا کیا اس کے حصہ کی صحیح ہے اور یہ برتن بائع ومشتری دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا ف مثلاً سو درم وزن کا برتن اس نے سو درم کو خریدا پھر مشتری نے صرف پچاس درم ادا کئے تو برتن میں سے نصف کا مالک بائع اور نصف کا مالک مشتری ہوگا۔ لانہ صرف کلہ فصح فیما وجد شرطہ وبطل فیما لم یوجد والفساد طار لانہ یصح ثم یبطل بالافتراق فلا یشیع۔ اس واسطے کہ یہ عقد پورا عقد صرف ہے تو جس قدر میں صرف کی شرط پائی گئی یعنی باہمی قبضہ پایا گیا اس قدر میں صحیح ہوا اور جس قدر میں نہ پایا گیا اس میں باطل ہوا اور عقد کا فساد یہاں بعد کو طاری ہوا ہے کیونکہ پہلے عقد صحیح ہو کر بغیر قبضہ جدا ہو جانے کی وجہ سے فاسد ہوا تو یہ فساد سب میں نہیں پھیلے گا ف جیسے کسی نے دو غلام خریدے پھر قبضہ سے پہلے ایک مر گیا تو جو باقی رہا اس کی بیع باقی رہے گی اور دوسرے کی بیع باطل ہو گی۔ اسی طرح یہاں بھی عقد صحیح ہونے کے بعد جس قدر حصہ نقد ادا کیا اس کی بیع صحیح ہو گی اور باقی باطل ہے پس کلیہ قاعدہ یہ ہوا کہ اگر ابتدائے عقد میں فساد ہو تو کل عقد فاسد ہے۔ اور اگر اصل عقد صحیح ہو کر فساد طاری ہو تو بقدر حصہ کے فساد رہے گا۔ ولو استحق بعض الاناء فالمشتری بالخیار ان شاء اخذ الباقی بحصتہ وان شاء ردہ لان الشرکۃ عیب فی الاناء۔ اور اگر اس چاندی کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی شخص نے اپنا استحقاق ثابت کیا تو مشتری کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا کہ چاہے باقی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے اور چاہے پھیر دے اس واسطے کہ برتن میں شرکت پیدا ہو جانا عیب ہے۔ ومن باع قطعۃ نقرۃ ثم استحق بعضہا اخذ ما بقی بحصتہ ولا خیار لہ لانہ لا یضرہ التبعیض۔ اور جس شخص نے گلائی ہوئی چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس میں سے تھوڑا استحقاق میں دیا گیا تو مشتری مابقی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے اور اس کو کچھ خیار نہ ہوگا کیونکہ اس میں ٹکڑے ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ قال ومن باع درہمین ودینارا بدرہم ودینارین جاز البیع وجعل کل

جنس منهما بخلافه ۔ اور اس شخص نے دو درم و ایک دینار کو بعوض دو درم و ایک دینار کے بیچا تو بیع جائز ہے اور دونوں جنس میں سے ہر ایک اپنی مخالف کے مقابلہ میں قرار دی جائے گی۔ ف ۔ یعنی دو درم بمقابلہ دو دینار کے اور ایک دینار بمقابلہ ایک درم کے قرار دیا جاوے تاکہ یہ عقد صحیح ہو۔ وقال زفر و شافعیؒ لایجوز۔ اور زفر و شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ عقد نہیں جائز ہے۔ وعلی هذا الخلاف اذا باع کر شعیر وکر حنطة بکری حنطة وکری شعیر۔ وعلی ہذا اگر ایک کر گیہوں و ایک کر جَو کو بعوض دو کر گیہوں و دو کر جَو کے بیچا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے ف ۔ کہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح کہ اس نے ایک کر جو کو بعوض دو کر گیہوں کے بیچا اور ایک کر گیہوں کو بعوض دو کر جو کے بیچا پس اختلاف جنس کی وجہ سے جائز ہے اور زفر و شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لهما ان فی الصرف الی خلاف الجنس تغییر تصرفه لانه قابل الجملة بالجملة ومن قضیته الانقسام علی الشیوع لا علی التعیین والتغیر لایجوز وان کان فیه تصحیح التصرف ۔ زفرؒ و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کا متغیر کرنا لازم آتا ہے اس واسطے کہ اس نے مجموعہ کو مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا تھا یعنی دو درم و ایک دینار کا مجموعہ بمقابلہ ایک درم و دینار کے مجموعہ کے کیا اور یہ مقتضی ہے کہ مشترک طور پر بٹوارہ ہو نہ بطور تعیین یعنی خلاف جنس کی طرف معین کر کے نہیں کر سکتے ورنہ تغیر ہوگا اور تغیر کرنا جائز نہیں ہے ۔ اگرچہ اس میں تصرف کا صحیح بنانا ثابت ہوتا ہے ف ۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقد کا صحیح کرنا جب جائز ہوتا کہ جس طریقہ پر اس نے تصرف کیا ہے وہ اپنے طور پر باقی رہے ۔ اور یہاں باقی نہیں رہتا کیونکہ اس نے مجموعہ کو مجموعہ کے مقابل کیا تو مشترک مقابلہ ہوا پس معین کر کے مقابلہ بنانا تغیر ناجائز ہے ۔ اور ایسا تغیر کر کے صحیح بنانا جائز نہیں ہوتا چنانچہ اس کی مثال کئی مسئلہ میں موجود ہے ۔ کما اذا اشتری قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعهما مرابحة لایجوز وان امکن صرف الربح الی الثوب ۔ جیسے کسی نے ایک کنگن دس درم کو اور ایک کپڑا دس درم کو خریدا پھر دونوں کو بیس درم مرابحہ پر بیچنا چاہا تو جائز نہیں ہوتا ہے اگرچہ تصرف کا صحیح کرنا اس طرح ممکن ہے کہ نفع کو کپڑے کی طرف پھیر دیا جاوے ۔ وکذا اذا اشتری عبدا بالف درهم ثم باعه قبل نقد الثمن من البائع مع عبد آخر بالف وخمس مائة لایجوز فی المشتری بالف وان امکن تصحیحه بصرف الالف الیه ۔ اور اسی طرح اگر ایک غلام ہزار درم کو خریدا پھر دام دینے سے پہلے اس غلام کو بائع کے ہاتھ مع دوسرے غلام کے ایک ہزار پانچ سو درم کو فروخت کیا تو ہزار کے خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع جائز نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کو صحیح بنانا اس طرح ممکن ہے کہ جو ہزار کو خریدا تھا وہ ہزار ہی کو بیچا ف ۔ یعنی جب دو غلام بعوض ایک ہزار پانچ سو کے فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم پڑا پس جو غلام ہزار کو خریدا تھا وہ دام ادا کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے یہ بیع جائز نہیں ہوتی حالانکہ اگر صحیح بنانا چاہیں تو اس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک ہزار پانچ سو میں سے ہزار درم اس کی قیمت ہے جو ہزار کو خریدا تھا اور باقی پانچ سو درم دوسرے کی قیمت ہے ۔ ولیکن یہ اسی وجہ سے نہیں جائز ہے کہ اس نے دونوں کا مجموعہ بعوض ایک ہی

پانچ سو کے قرار دیا تو تغیر کر کے ایک کو بعوض ہزار کے اور دوسرے کو بعوض پانچ سو کے نہیں بنا سکتے۔ وکذا اذا جمع بین عبدہ وعبد غیرہ وقال بعتك احدهما لا یجوز وان امکن تصحیحه بصرفه الی عبده۔ اور اسی طرح اگر اپنے غلام کو اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے حالانکہ اس کو صحیح بنانا اس طرح ممکن ہے کہ بیع مذکور اس کے غلام کی طرف پھیری جاوے ف اس وجہ سے کہ اس کا تصرف مقتضی تھا کہ ان دونوں میں سے کوئی مبیع ہے اور خالص اس کے غلام کی طرف پھیرنے میں تغیر لازم آتا ہے تو تغیر کر کے صحیح بنانا جائز نہیں ہوتا ہے۔ وکذا اذا باع درهما وثوبا بدرهم وثوب افترقا من غیر قبض فسد العقد فی الدرهمین ولا یصرف الدرهم الی الثوب لما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر ایک درہم و ایک کپڑا بعوض ایک درہم و ایک کپڑے کے فروخت کیا پھر دونوں عقد کرنے والے بغیر قبضہ کے جدا ہو گئے تو دونوں درموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور صحیح بنانے کے واسطے یہ نہیں کیا جاتا کہ درم کو کپڑے کی طرف پھیرا جاوے کیونکہ تصرف کا تغیر لازم آتا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ف یعنی جب اس نے ایک درم و ایک کپڑے کو مجموعہ معاوضہ ایک درم و ایک کپڑے سے قرار دیا تو حصہ نقد کا عقد فاسد ہے حالانکہ اگر ایک طرف کا درم بمقابلہ دوسرے طرف کپڑے کے اور برعکس کیا جاوے تو بیع ہو جاوے۔ لیکن یہ اسی وجہ سے نہیں کیا جاتا کہ اس نے اس عقد کو مجموعی مقابلہ سے قرار دیا تھا تو اس طریقہ سے صحیح نہ ہوا بلکہ الگ الگ معین مقابلہ کر کے تصحیح کی گئی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے مسئلہ میں بھی دو درم بمقابلہ دو دینار کے اور ایک دینار مقابلہ ایک درم کے معین کرنا اس کے مجموعی مقابلہ کے خلاف ہے اس وجہ سے جائز نہیں ہے۔

جواب اس کا اس طرح ہے کہ یہاں مقابلہ الگ الگ ممکن ہے اور عقد کی ذات میں تغیر نہیں ہوتا بلکہ وصف میں تغیر ہوتا ہے اور جو نظائر ذکر کئے ہیں ان میں ذاتی تغیر ہوتا ہے بیان یہ ہے کہ ولنا ان المقابلة المطلقة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مقابلہ مطلقہ ہو ف جس میں تصریح نہ ہو کہ مقابلہ مجموعہ بمجموعہ ہے یا مقابلہ فرد بفرد ہے۔ بلکہ مطلقاً ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں لایا تو یہ جیسے محتمل ہے کہ مقابلہ مجموعہ کا مجموعہ سے بطور شیوع ہو اسی طرح تحتمل مقابلة الفرد بالفرد کما فی مقابلة الجنس بالجنس۔ محتمل ہے کہ فرد کا فرد سے مقابلہ ہو جیسے جنس کا مقابلہ جنس میں ہے ف مثلاً دو دینار کو دینار کے مقابلہ میں لایا تو بالاتفاق ایک دینار بمقابلہ ایک دینار ہو سکتا ہے۔ پس یہاں مقابلہ مطلقہ میں بھی احتمال موجود ہے کہ دو دینار بمقابلہ دو درم کے ہوں اور ایک درم بمقابلہ ایک دینار کے ہو۔ اور جب ایسا مقابلہ محتمل ہے اور ہم کو عاقل بالغ کا فعل جہاں تک ممکن ہو صحیح رکھنے کی ضرورت ہے۔ وانه طریق متعین لتصحیحه۔ اور حال یہ ہے کہ اسی طرح فرد بفرد مقابلہ کرنا ایک طریقہ اس عقد کے صحیح بنانے کا متعین ہے فیحمل علیه تصحیحا لتصرفه۔ تو اس کا تصرف صحیح رکھنے کی ضرورت سے اسی طرح کے مقابلہ پر محمول کیا جاوے ف کیونکہ مقابلہ مطلقہ ہے جس میں فرد بفرد کا مقابلہ ہو سکتا ہے اور یہ جو تم نے کہا کہ ایسا کرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے تو جواب یہ کہ یہ لازم نہیں آتا

کیونکہ تصرف مطلقہ میں دونوں طرح کا خود احتمال تھا کہ مقابلہ مجموعہ بمجموعہ ہو یا مقابلہ فرد بفرد ہو تو ہم نے تصرف صحیح کرنے کو ایک احتمال یعنی مقابلہ فرد بفرد لے لیا اور اس سے کچھ تغیر نہیں ہوا۔ وفیہ تغیر وصفہ لا اصلہ۔ اور ایسا احتمال لے لینے میں عقد کے وصف میں البتہ تغیر ہے نہ اس کی اصل میں ف۔ یعنی اگر ایسا کرنے میں تغیر ہو تو وہ تغیر صرف وصف میں ہے کہ احتمال مجموعی مقابلہ میں ایک شیوع تھا وہ متروک کیا گیا اور مقابلہ فردی لیا گیا جس میں الگ الگ مقابلہ ہے مگر علیحدہ علیحدہ ملا کر ایک طرف اور دوسرے علیحدہ علیحدہ کو ملا کر دوسری طرف رکھا تو ذات میں کچھ تغیر نہ ہوا۔ لانہ یبقی موجبہ الاصلی۔ کیونکہ عقد مذکور کا اصلی حکم باقی رہتا ہے۔ وھو ثبوت الملک فی الکل بمقابلۃ الکل۔ اور اصلی حکم یہ کہ کل میں بمقابلہ کل کے ملکیت ثابت ہو ف۔ پس یہ نہیں ہوا کہ ہر فرد کی ملکیت علیحدہ حاصل ہو بلکہ کل کی ملکیت بمقابلہ کل کے حاصل ہوئی مگر اس طریقہ سے کہ مقابلہ فرد بفرد ہے۔ وصار ھذا کما اذا باع نصف عبد مشترک بینہ وبین غیرہ ینصرف الی نصیبہ تصحیحا لتصرفہ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا فروخت کیا حالانکہ یہ غلام اس بائع وغیر کے درمیان مساوی مشترک ہے تو یہ بیع اسی بائع کے نصف حصہ کی طرف پھرتی ہے تاکہ اس کا تصرف یعنی بیع کرنا صحیح ہو ف۔ کیونکہ نصف اس نے مطلق رکھا پس محتمل ہے کہ اپنا نصف حصہ مراد لیا ہو یا غیر کا نصف حصہ مراد لیا ہو لیکن تصرف جب صحیح ہو کہ اس کا نصف حصہ رکھا جاوے۔ پس تصرف بیع کو صحیح کرنے کے واسطے مطلق سے یہی احتمال لیا گیا کہ اس نے اپنا نصف حصہ فروخت کیا ہے۔

اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مقابلہ مطلقہ سے ہم نے مجموعی مقابلہ نہیں لیا بلکہ مقابلہ فرد بفرد مراد لیا تاکہ تصرف بیع صحیح ہو۔ رہا یہ وہم کہ جو مسائل اوپر بیان ہوئے ہیں ان میں تصحیح نہیں کی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مسئلہ میں تصحیح ممکن ہے۔ بخلاف ما عد من المسائل۔ بخلاف ان مسائل کے جو زفر و شافعی رح نے شمار کیے ف۔ کہ ان میں تصحیح ممکن نہیں ہے۔ اما مسألۃ المرابحۃ۔ چنانچہ تفصیل یہ ہے کہ مسألۃ مرابحہ میں ف۔ نفع کو فقط کپڑے کی طرف پھیرنا ممکن نہیں۔ لانہ یصیر تولیۃ فی القلب بصرف الربح کلہ الی الثوب۔ کیونکہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں عقد بدل کر مرابحہ سے تولیہ ہو جائے گا ف۔ حالانکہ اس نے یوں کہا کہ میں تجھے دونوں کو مرابحہ پر بیس درم میں دیتا ہوں اور معلوم ہے کہ دونوں کا مجموعہ ثمن صرف بیس درم ہیں۔ پس اگر یوں قرار دیا جائے کہ دس درم کا کپڑا اور دس درم نفع پر بیس درم ہیں مرابحہ کیا حالانکہ دوسری چیز بھی دے دی تو حاصل یہ ہوا کہ دونوں چیزیں جس قدر ثمن میں خریدی تھیں اسی قدر ثمن پر دے دیں اور یہ تولیہ ہو گیا جو مرابحہ کے خلاف ہے۔ پس ہم اس بیع کو بیع مرابحہ نہیں کر سکتے کیونکہ اصل عقد بدل جاتا ہے اور یہ تصحیح نہیں بلکہ تبدیل ہے۔ اگر کہو کہ اچھا دوسرے مسئلہ میں بتلاؤ کہ ہزار کو غلام خرید کر دام دینے سے پہلے اس غلام کے ساتھ دوسرا غلام ملا کر ایک ہزار پانچ سو درم میں بائع کے ہاتھ بیچا تو خرید اغلام کے واسطے ہزار درم رکھو کر فروخت صحیح ہو۔ جواب یہ کہ ایسا کرنا جب ہو کہ یہی طریقہ بنتا ہو۔ والطریق فی المسألۃ الثانیۃ غیر متعین۔ حالانکہ اس دوسرے مسئلہ میں طریقہ یہی متعین نہیں ہے۔ لانہ یمکن صرف الزیادۃ علی الالف الی المشترى۔ اس

واسطے کہ ہزار سے زائد بھی خرید اغلام کی طرف پھیرنا ممکن ہے ف یعنی ممنوع تو یہ ہے کہ جس قدر دام کو خریدا تھا اس سے کم پورا دائے ثمن سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو زیادہ داموں کو فروخت کرسکتاہے۔ پس یہاں جیسے یہ ممکن ہے کہ ہزار درم بمقابلۂ خریدہ غلام کے رکھے اور پانچ سو درم بمقابلہ دوسرے کے رکھے اس طرح یہ ممکن ہے خریدہ کے مقابلہ میں گیارہ سو درم یا بارہ سو درم یاکم وبیش رکھے اور دوسرے غلام کے مقابلہ میں پانچ سو درم یاکم یا کچھ خفیف رکھے۔ پس یہاں بہت سے طریقہ نکلتے ہیں اور کوئی طریقہ دوسرے کی نسبت راجح نہیں تو ہم کسی طریقہ کو متعین کرکے ترجیح نہیں دے سکتے تو ثمن مجہول رہا پس جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں پھیرنا ممکن ہے لیکن چونکہ بہت طریقہ سے یہ بات پیدا ہوتی ہے تو کوئی طریقہ متعین نہیں رہتاہے۔ پس کسی طریقہ کو ترجیح دینا ممکن نہ ہوا تو پھیرنا بھی جائز نہ ہوا بخلاف ہمارے مسئلہ کے کہ یہاں طریقہ جواز یہی کہ فرد کو بمقابلہ فرد کے قرار دیا جاوے تو یہی متعین ہوگیا۔ اگر کہو کہ اچھا تیسرے مسئلہ میں جب اپنا غلام اور پرایا غلام ملایا تو اپنے غلام کی طرف بیع پھیرنا متعین ہے پھر تم نے کیوں جائز نہیں رکھی جواب دیا کہ۔ وفی المسئلة الثالثة اضیف البیع الی المنکر۔ اور تیسرے مسئلہ میں اس نے بیع کو ایک نکرہ غلام کی طرف مضاف کیا ف اور کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے کوئی ایک غلام تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ وھو لیس بمحل للبیع۔ حالانکہ نکرہ غلام کچھ محل بیع نہیں ہے ف کیونکہ یہاں مبیع مال عین ہے تو اس کا متعین ہونا ضرور ہے حالانکہ اس نے نکرہ مبیع ٹھہرائی۔ والمعین ضدہ۔ اور معرفہ معین اس کے ضد ہے ف یعنی اسی کا غلام معین کرنا اس کے تصرف کا ضد ہے کیونکہ اس نے نکرہ کو مبیع ٹھہرایا تھا تو تم نے اپنی تصحیح سے اس کا تصرف الٹ دیا۔ یعنی اس نے ایسے طور پر تصرف کیا تھا کہ بیع کا محل ہی نادار تھا اور تم نے محل قائم کردیا برخلاف نصف غلام کے کیونکہ نصف تو اس کے حصہ کو بھی محتمل ہے اور نکرہ غلام خود محل نہیں ہے۔ اگر کہو کہ اچھا چہارم مسئلہ میں کہ درم وکپڑے کو بمقابلہ درم وکپڑے کے رکھا تو یہاں تمہارے طور پر بھی مقابلہ فرد بفرد سے عقد صحیح ہوسکتاہے پھر کیوں فاسد ہوا جواب دیا لہ وفی الاخیرة انعقد العقد صحیحا۔ اور اس اخیر کے مسئلہ میں عقد تو صحیح ہوا تھا ف اسی طور سے کہ فرد کو بمقابلہ فرد کے لیا یعنی درم بمقابلہ درم کے قرار دیا لیکن جب بغیر قبضہ کے جدا ہوئے تو عقد فاسد ہوگیا اور باقی نہیں رہا۔ والفاد فی حالة البقاء۔ اور فاسد ہونا حالت بقاء میں ہے ف یعنی باقی نہیں رہا۔ وکلامنا فی الابتداء۔ اور ہمارا کلام یہاں ابتدائے عقد میں ہے ف یعنی ابتدائے عقد اس طریقہ سے صحیح ہوسکتاہے حتی کہ اگر ہمارے مسئلہ میں جب بغیر قبضہ کے دونوں جدا ہوجاویں تو فاسد ہوجاوے گا۔

پھر واضح ہو کہ جیسے معاوضہ میں دو جنس اموال ہوں تو مقابلہ فردی سے عقد صحیح ہوجاتاہے۔ اسی طرح اگر ایک جنس ہو تو بھی جہاں مقابلہ فردی ممکن ہے عقد صحیح ہوگا چنانچہ مسئلہ ذکر کیا۔

قال ومن باع احد عشر درھما بعشرة دراھم ودینار جاز البیع۔ جس نے گیارہ درہم بعوض دس درم وایک دینار کے فروخت کئے تو بیع جائز ہے ف اور مقابلہ فردی کیا

جاوے اس طرح کہ۔ ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرھم۔ کہ گیارہ میں سے دس درم بمقابلہ دس درم کے ہوں گے اور ایک درم بمقابلہ دینار کے ہوگا۔ لان شرط البیع فی الدراھم التماثل علی ماروینا فالظاھر انہ ارادبہ ذلک۔ اس واسطے کہ باہم درموں میں بیع کی شرط یہ کہ برابر ہوں بنا بر اس حدیث کے جو روایت کرچکے تو ظاہر حال یہ ہے کہ اس نے اس بیع کے ساتھ یہی ارادہ کیا ف۔ کہ گیارہ میں سے دس درم بمقابلہ دس کے برابر برابر ہوں۔ فبقی الدرھم بالدینار۔ تو ایک درم بمقابلہ ایک دینار کے باقی رہا۔ وھما جنسان۔ اور حال یہ کہ درم و دینار دو جنس مختلف ہیں ف۔ جن میں کچھ برابری شرط نہیں ہے۔ ولا یعتبر التساوی فیھما۔ اور دو جنسوں میں مساوات معتبر نہیں ہے۔ ولو تبایعا فضۃ بفضۃ اوذھبا بذھب واحدھما اقل۔ اور اگر دونوں نے باہم چاندی کو بعوض چاندی کے یا سونے کو بعوض سونے کے فروخت کیا حالانکہ دونوں میں سے ایک کم ہے ف۔ یعنی دونوں برابر نہیں ہیں بلکہ چاندی کے معاوضہ میں ایک طرف اگر مثلاً پانچ تولہ چاندی ہے تو دوسری طرف چار تولہ ہے یا اسی طرح سونے کا حال ہے حتی کہ اس حالت میں بیع جائز نہیں ہے تو کمی کے پورا کرنے کے لئے یوں کہا کہ ومع اقلھما شیء آخر یبلغ قیمۃ باقی الفضۃ۔ کم والی کے ساتھ میں کوئی ایسی چیز ہے جس کی قیمت باقی چاندی (یا سونے) کی قیمت کو پہنچتی ہے۔ جاز البیع من غیر کراھتہ۔ تو بغیر کراہیت کے بیع جائز ہے ف۔ یعنی بیع جائز ہے اور اس میں کچھ کراہیت بھی نہیں ہے۔ وان لم تبلغ فمع الکراھتہ۔ اور اگر اس چیز کی قیمت اتنی نہ ہو کہ باقی کمی کے برابر پہنچے تو بھی کراہیت کے ساتھ بیع جائز ہے ف۔ یعنی بیع اس صورت میں بھی جائز ہے مگر اس میں کراہیت ہے۔ اور وجہ جواز یہ ہے کہ جس قدر چاندی ہے اس کے مقابلہ میں چاندی سے برابر رکھی گئی اور چاندی بمقابلہ اس چیز کے جو کم چاندی کے ساتھ ہے لیکن اس چیز کی قیمت جب اس قدر نہیں ہے جو اس کے مقابلہ کی چاندی کو پہنچے تو اس میں کراہیت ہے گویا یہ بیاج کا حیلہ ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ جو چیز کم چاندی کے ساتھ ملائی گئی اس کی کوئی قیمت ہو۔ وان لم یکن لہ قیمۃ کالتراب لایجوز البیع۔ اور اگر اس چیز کی کچھ قیمت نہ ہو جیسے خاک تو بیع جائز نہیں ہے۔ لتحقق الربوا اذالزیادۃ لایقابلھا عوض فیکون ربوا۔ کیونکہ بیاج ثابت ہوتا ہے اس واسطے کہ بڑھی ہوئی چاندی کے بارہ میں کوئی عوض نہیں ہے تو وہ بیاج ہو جائے گی۔ ومن کان لہ علی آخر عشرۃ دراھم فباعہ الذی علیہ العشرۃ دینارا بالعشرۃ دراھم ودفع الدینار وتقاضا العشرۃ بالعشرۃ فھو جائز۔ اگر زید کے بکر پر دس درم آتے ہیں پس زید کے ہاتھ بکر نے ایک دینار بعوض دس درم کے فروخت کیا اور دینار زید کو دے دیا پھر باہمی رضامندی سے دس درم ثمن کو دس درم قرضہ سے بدلا کر لیا تو یہ استحساناً جائز ہے۔ ومعنی المسئلۃ اذا باع بعشرۃ مطلقۃ۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلق دس درم کو فروخت کیا ف۔ یعنی دینار بیچنے میں یہ لفظ نہیں کہا کہ دس درم قرضہ کے عوض بیچا کیونکہ اگر قرضہ کے عوض بیچا ہو تو بلا خلاف جائز ہے اور اختلاف زفرؒ صرف اس صورت میں ہے کہ مطلقاً دس درم کو فروخت کیا پھر باہم مقاصہ کیا تو قیاس یہ کہ جائز نہ ہو اور ہمارے نزدیک استحساناً

جائز ہے۔ ووجهه انه يجب بهذا العقد ثمن يجب عليه تعيينه بالقبض بما ذكرنا والدين ليس بهذه الصفة فلا يقع مقاصه بنفس البيع لعدم المجانسته فاذا تقاصا يتضمن ذلك فسخ الاول والاضافة الى الدين اذ لولا ذلك يكون استبدالا ببدل الصرف وفي الاضافة الى الدين يقع المقاصة بنفس العقد على ما نبينه والفسخ قد يثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تبايعا بالف ثم بالف وخمس مائة

اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد مطلق کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جس کو قبضہ کے ساتھ معین کرنا لازم ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہونا ضرور ہے۔ (اور درم و دینار بدون قبضہ کے متعین نہیں ہوتے ہیں تو دینار دینے کے بعد دس درم پر قبضہ کرنا متعین ہوا) حالانکہ قرضہ اس صفت پر نہیں ہوتا ہے یعنی قبضہ سے اس کا متعین کرنا لازم نہیں ہے۔ تو فقط بیع سے مقاصہ واقع نہ ہوگا کیونکہ دونوں ایک جنس نہیں ہیں یعنی دین و عین ایک جنس نہیں ہیں۔ پھر جب دونوں نے باہمی رضا مندی سے مقاصہ کیا تو یہ دو باتوں کو متضمن ہے ایک یہ کہ پہلا عقد صرف فسخ کیا اور دوم یہ کہ عقد کو قرضہ کی طرف مضاف کیا۔ یعنی دینار بعوض ایسے دس درم کے بیچا جو بکر پر قرضہ تھے کیونکہ اگر عقد اول فسخ نہ ہو تو عقد صرف کے عوض کو قبضہ سے پہلے بدلنا لازم آوے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور قرضہ سابق کی طرف نسبت کرنے میں عقد بیع ہوتے ہی مقاصہ واقع ہو جائے گا چنانچہ آگے ہم بیان کریں گے اور یہ جان لینا چاہیئے کہ فسخ ہونا کبھی بطور اقتضا ثابت ہو جاتا ہے جیسے بائع و مشتری نے ہزار درم پر بیع ٹھہرائی پھر یہی ڈیڑھ ہزار پر ٹھہرائی ف تو پہلی بیع جو ہزار پر واقع ہوئی تھی باقتضاء عقد دوم فسخ ہو گئی یعنی جبکہ ڈیڑھ ہزار پر بیع صحیح ہے تو یہ مقتضی ہے کہ پہلی بیع جو ہزار پر واقع ہوئی تھی فسخ ہو تو ثابت ہوا کہ اقتضاء کی وجہ سے کبھی فسخ ثابت ہو جاتا ہے۔ وزفرؒ يخالفنا فيه لانه لا يقول بالاقتضاء۔ اور زفر رحمہ اللہ اس میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اقتضاء کے سبب سے فسخ ہونے کے قائل نہیں ف تو جب ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے بیع اول فسخ نہ ہوئی تو وہی باقی رہی۔ پس مقاصہ واقع نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک جب عقد اول فسخ ہوا کیونکہ مقاصہ پر راضی ہونا اس کو مقتضی ہے تو معلوم ہوا کہ پہلا عقد اس طور پر ہے کہ دینار بعوض ایسے دس درم کے بیچا جو اس پر قرضہ ہیں۔ وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لاحقا فكذلك في اصح الروايتين لتضمنه انفساخ الاول والاضافة الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذلك للجواز۔ پھر یہ مقاصہ اور عقد اول فسخ ہونا ایسی صورت میں تھا کہ قرضہ اس بیع سے پہلے موجود تھا۔ اور اگر قرضہ اس کے بعد لاحق ہوا (مثلاً دینار بعوض دس درم بیچنے کے بعد زید نے دینار پر قبضہ کیا پھر زید نے ایک کپڑا بعوض دس درم بکر کے ہاتھ بیچا پھر دونوں نے چاہا کہ باہم مقاصہ کریں یعنی دس درم میں ادلا بدلا ہو جاوے۔ ع)

تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے موافق یہ بھی جائز ہے کیونکہ متضمن ہے کہ پہلا عقد صرف فسخ ہوا اور اب اس کی نسبت ایسے قرضہ کی جانب ہوئی جو موجود ہے۔ یعنی عقد بدلنے کے وقت موجود ہے تو جائز ہونے کے واسطے اتنا کافی ہے ف یعنی مقاصہ واقع ہونے سے پہلے قرضہ موجود ہونا چاہیئے۔ اور یہاں جس وقت مقاصہ کرتے ہیں اس وقت قرضہ موجود ہے تو مثل قرضہ سابق

کے ہو گیا۔ اور شمس الائمہ اور قاضی خان نے یہ اختیار کیا کہ مقاصہ واقع نہیں ہو گا کیونکہ قرضہ بعد عقد صرف کے پیدا ہوا۔ ع ف۔

واضح ہو کہ درہم غلہ وہ درہم ہیں جو ٹکڑے ہیں یعنی اٹھنی چونی کی طرح ریزگاری ہیں اگرچہ مالیت میں کھری ہوتی ہیں۔ قال ویجوز بیع درھم صحیح و درھمین غلتین بدرھمین صحیحین و درھم غلۃ۔ ایک درہم صحیح یعنی ایک پورے ثابت درہم اور دو درہم غلہ کو بعوض دو درہم صحیح و ایک درہم غلہ کے بیچنا جائز ہے۔ ف جیسے ایک روپیہ پورا اور دو روپیہ کی ریزگاری کو بعوض دو روپیہ پورے اور ایک روپیہ کی ریزگاری بیچنا جائز ہے بشرطیکہ روپیہ کا وزن یکساں ہو۔ والغلۃ ما یردہ بیت المال ویاخذہ التجار۔ اور غلہ وہ درہم ہیں کہ ریزہ ہونے کی وجہ سے اُن کو بیت المال نہیں لیتا ہے اور تاجر لوگ لیتے ہیں۔ ووجہہ تحقق المساواۃ فی الوزن وما عرف من سقوط اعتبار الجودۃ۔ اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وزن میں برابری موجود ہے اور یہ پہلے معلوم ہو چکا کہ کچھ خوبی زیادہ ہونے کا اعتبار ساقط ہے۔

ف تو ریزگاری سے ثابت درہم میں صرف اس قدر فرق ہے کہ ٹوٹا نہیں ہے۔ حالانکہ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ فقط وزن میں برابری شرط ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور واضح ہو کہ اگر ذات میں میل ہو تو جب تک وہ سونا چاندی ہے تب تک کھری کے مثل ہو گا۔ قال واذا کان الغالب علی الدراھم الفضۃ واذا کان الغالب علی الدنانیر الذھب فھی ذھب وتعتبر فیھما من تحریم التفاضل ما یعتبر فی الجیاد۔ اور جب درہموں میں زیادہ حصہ چاندی ہو تو ایسا درہم چاندی کے حکم میں ہے اور جب دینار میں سونا غالب ہو تو وہ سونا ہے اور ایسے درہم و دینار میں بھی زیادتی حرام ہونا اُسی طرح معتبر ہو گی جیسے کھرے درہموں میں معتبر ہے۔

حتی لا یجوز بیع الخالصۃ بھا ولا بیع بعضھا ببعض الا متساویا فی الوزن۔ حتی کہ خالص درہم و دینار یا سونے و چاندی کو بعوض ایسے کھوٹے درہموں کے بیچنا یا ان میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچنا کسی طور پر جائز نہیں ہے سوائے اس طور کے کہ وزن میں دونوں برابر ہوں۔ ف یعنی کھوٹ کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ جب تک وہ دینار کہلاتا ہے سونا ہے اور سونا بعوض سونے کے اسی طور پر جائز ہے کہ دونوں برابر ہوں۔

وکذا لا یجوز الاستقراض بھا الا وزنا لان النقود لا تخلوا عن قلیل غش عادۃ لانھا لا تنطبع الا مع الغش وقد یکون الغش خلقیا کما فی الردی منہ فیلحق القلیل بالرداءۃ والجید والردی سواء۔ اور اسی طرح ایسے کھوٹے درہموں کو قرض لینا بھی صرف

اسی طور پر جائز ہے کہ وزن سے ہو یعنی گنتی سے نہیں جائز ہے اسواسطے کہ عادت کی راہ سے یہ بات معلوم ہے کہ نقود سکہ کچھ تھوڑے میل سے خالی نہیں ہوتے ہیں۔ اسواسطے کہ جب تک میل نہ ہو تو ٹھپہ نہیں رہتا ہے اور کبھی میل پیدائشی ہوتا ہے جیسے ردی سونے و چاندی میں ہے تو جس میں کچھ میل ہے تو اس کو پیدائشی ردی کے ساتھ ملایا گیا حالانکہ اس میں عمدہ قسم اور ردی دونوں برابر ہیں

ف۔ جیساکہ حدیث شریف سے معلوم ہو چکا۔ وان کان الغالب علیہما الغش فلیسا فی حکم الدراہم والدنانیر اعتبارا للغالب ۔ اور درم و دینار پر میل غالب ہو یعنی بہ نسبت سونے و چاندی کے زیادہ ہو تو یہ درم و دینار کے حکم میں نہیں ہیں اسواسطے کہ جو چیز غالب ہے اسی کا اعتبار ہے۔ ف۔ یعنی ان درموں کو چاندی نہیں سمجھا جائیگا بلکہ ایسا اسباب ہے کہ جس میں چاندی کا میل ہے۔ فان اشتری بہا فضۃ خالصۃ فہو علی الوجوہ التی ذکرناہا فی حلیۃ السیف پھر اگر کھوٹے درموں کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار کے حلیہ میں بیان کیں ف۔ یعنی اگر خالص چاندی اس قدر ہو جتنی درموں میں ہے یا کم ہو یا ٹھیک معلوم نہ ہو تو یہ عقد مطلقاً صحیح نہ ہوگا اور اگر خالص چاندی اس سے زیادہ ہو جو درموں میں ہے تو جائز ہے۔ مف۔ اور اگر ان درموں میں سے چاندی بے ضرر نکل سکتی ہو تو چاندی علیحدہ معتبر ہوگی۔ فان بیعت بجنسہا متفاضلا جاز ۔ پھر اگر ایسے کھوٹے درموں کو جن میں میل زیادہ ہے اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچا تو بیع جائز ہے۔ صرفا للجنس الی خلاف الجنس فہی فی حکم شیئین فضۃ وصفر حتی یشترط القبض فی المجلس بوجود الفضۃ من الجانبین فاذا شرط القبض فی الفضۃ یشترط فی الصفر لانہ لا یتمیز عنہ الا بضرر ۔ یہ جواز اس طور پر ہے کہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف نسبت کیا کیونکہ ایسے کھوٹے درم حکماً دو چیز ہیں ایک چاندی اور دوم کالنے (یعنی ایک طرف کے درموں کی چاندی کو دوسری طرف کے درموں کے کالنے سے مقابلہ کیا جائے) ولیکن یہ بیع صرف ہے حتی کہ مجلس ہی میں قبضہ کرنا شرط ہے کیونکہ دونوں طرف سے چاندی موجود ہے اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہو تو کالنے میں بھی شرط ہے۔ کیونکہ چاندی کا اس سے جدا ہونا بلا ضرر ممکن نہیں۔ قال رضی اللہ عنہ ومشائخنا رحمہم اللہ لم یفتوا بجواز ذلک فی العدالی والغطارفۃ لانہا اعز الاموال فی دیارنا فلو ابیح التفاضل فیہ ینفتح باب الربوا ثم ان کانت تروج بالوزن فالتبایع والاستقراض فیہما بالوزن وان کانت تروج بالعد فبالعد وان کانت تروج بہما فبکل واحد منہما لان المعتبر ہو المعتاد فیہما اذا لم یکن فیہما نص ثم ہی مادامت تروج تکون اثمانا لا تتعین بالتعیین ۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے عدلیہ و غطریفیہ درموں میں ایسی زیادتی جائز ہونے کا فتوی نہیں دیا باوجودیکہ ان میں میل زیادہ ہوتا ہے اس واسطے کہ ہمارے دیار میں یہ زیادہ عزیز مالوں میں سے ہیں پس اگر انہیں میں زیادتی جائز ہو تو بیاج کا دروازہ کھل جائیگا پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر ایسے درم و دینار جن میں میل غالب ہے بحساب وزن کے رائج ہوں تو انہیں میں باہمی بیع کرنا اور قرض لینا وزن کے حساب سے رہیگا یعنی برابر برابر اور اگر ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے رہے گا اور اگر ان کا رواج وزن و شمار دونوں سے ہو تو وزن اور شمار دونوں سے جواز ہوگا۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں جو عادت جاری ہو وہی معتبر ہے جبکہ ان کے بارہ میں کوئی نص نہ ہو پھر ایسے کھوٹے درم و دینار جب تک سلطنت میں رائج رہیں تب تک ثمن ہونگے کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ ف۔ جب تک سلطنت کی طرف سے ان کا عام رواج بطور ثمن

ئے ہو تب تک شرع میں بھی یہ ثمن رہیں گے اور ثمن معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے۔ تو ان کا حکم بھی یہی ہوگا
واذا کانت لا تروج فهي سلعة تتعين بالتعيين۔ اور جب ایسے کھوٹے درم و دینار رائج نہ ہوں یعنی عام رواج
نہ ہے تو یہ مثل اسباب کے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جائینگے ف ۔ حتی کہ اگر ان کو خرید اپھر سپرد کرنے سے پہلے
تلف ہو گئے تو عقد ٹوٹ جائیگا۔

واذا کانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزيوف لا يتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفا
ان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبجنسها من الجياد ان كان لا يعلم لعدم
الرضاء منه - اور اگر ایسے درم و دینار کو بعض لوگ قبول کرتے ہوں اور بعض نہیں تو ان کا حکم کھوٹے درموں کا ہے
کہ عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ کھوٹے درموں کی جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع انکے حال سے واقف ہو یعنی
جانتا ہو کہ کھوٹے درموں سے بیع ٹھہرائی ہے تو وہ کھوٹے ہی پاویگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے رضامندی ثابت ہو چکی
اور اگر وہ ان کے حال سے واقف نہ ہو تو عقد کھرے درموں سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے کھوٹوں پر رضامندی
ظاہر نہیں ہوئی ف ۔ یعنی جب ایسے درم و دینار کو جس میں میل زیادہ ہے بعض لوگ قبول کرتے ہوں تو احتمال ہے
کہ بائع بھی ان کے قبول کرنے پر راضی ہوا ہو پس اگر بائع پہلے سے واقف تھا تو علم ہو گیا کہ وہ ان پر راضی ہو چکا لیکن
چونکہ یہ متعین نہ ہوں گے ۔ لہذا ان کی جنس سے کھوٹے درموں سے عقد متعلق ہوگا اور اگر بائع واقف نہ تھا تو اس کی
رضامندی پائی نہیں گئی پس کھرے درم لازم ہوں گے کیونکہ یہی مقتضائے بیع ہے۔ واذا اشترى بها سلعة
فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابي حنيفةؒ وقال ابو يوسفؒ عليه قيمتها يوم
البيع وقال محمدؒ قيمتها اخر ما تعامل الناس بها - اور اگر ایسے کھوٹے درموں کے
عوض کوئی اسباب خرید ا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان کا رواج جاتا رہا اور لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو امام
ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائیگی ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ بیع کے روز جو کچھ ان کھوٹے درموں کی قیمت تھی
وہ مشتری پر واجب ہوگی اور امام محمدؒ نے کہا کہ آخری دن جب لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ چھوڑا ہے اس دن جو
کچھ ان کی قیمت تھی وہ واجب ہوگی۔

ف ۔ ذخیرہ میں لکھا کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے اور محیط میں لکھا کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی رہیگا
۔ مف ۔ع ۔ حاصل یہ کہ صاحبین کے نزدیک بیع فاسد نہ ہوگی ۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روز بیع کی قیمت، اور امام محمدؒ کے
نزدیک روز انقطاع کے قیمت مشتری پر واجب ہوگی۔

لهما ان العقد قد صح الا انه تعذر التسليم بالكساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشترى
بالرطب فانقطع واذا بقي العقد وجبت القيمة لكن عند ابي يوسفؒ وقت البيع لانه
مضمون به وعند محمدؒ يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة ۔ اور صاحبین کی یہ دلیل ہے کہ
عقد مذکورہ صحیح ہو چکا تھا مگر فاسد ہونے کی وجہ سے یہ ثمن ادا کرنا غیر ممکن ہوا اور ایسا ہونے سے فساد لازم نہیں ہوتا
ہے جیسے کسی نے تر و تازہ چھوہارے کے عوض کوئی چیز خریدی پھر بازار میں ایسے چھوہارے آنا منقطع ہو گیا حالانکہ
بیع نہیں ٹوٹتی ہے ۔ بلکہ سال آئندہ میں رطب پیدا ہونے تک انتظار کرے یا بالفعل قیمت لے لینا ہے ۔ اور
جب عقد باقی رہا تو مشتری پر قیمت واجب ہوئی تو لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت بیع کی قیمت واجب ہے

کیونکہ بیع ہی وجہ سے وہ ثمن کا ضامن ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک جس دن ان درموں کا چلن بازار سے منقطع ہوا اُس دن کی قیمت واجب ہے کیونکہ ان درموں سے منتقل ہو کر قیمت کی طرف آنا اسی وقت واجب ہوا ہے ف ــ لیکن واضح ہو کہ امام محمدؒ کے نزدیک چلن منقطع ہونا یہ ہے کہ تمام شہروں سے چلن جاتا رہے اور امام ابوحنیفہؒ و ابویوسف کے نزدیک اسی شہر میں چلن باطل ہونا کافی ہے ۔ع ۔ ولابی حنیفۃؒ ان الثمن یھلک بالکساد لان الثمنیۃ بالاصطلاح وما بقی فیبقی بیعا بلا ثمن فیبطل ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کاسد ہونے سے ثمن باطل ہو جاتا ہے اس واسطے کہ ثمن ہونا باہمی اصطلاح پر ہے ۔ حالانکہ یہ اصطلاح نہیں رہی تو بیع بغیر از ثمن رہ گئی پس باطل ہو گئی ف ــ یعنی جن درموں یا دیناروں پر میل غالب ہے حتی کہ وہ اصلی نقد کے معنی میں نہیں ہیں تو ان کا ثمن ہونا لوگوں کی اصطلاح پر ہے اور جب لوگوں نے اپنی اصطلاح چھوڑ دی تو ان کا ثمن ہونا بھی جاتا رہا پس بیع بغیر ثمن ہو کر باطل ہو گئی ۔ واذا ابطل یجب رد المبیع ان کان قائما وقیمتہ ان کان ھالکا کما فی البیع الفاسد ۔ اور جب بیع باطل ہوئی تو مشتری پر لازم ہوا کہ مبیع کو پھیر دے اگر وہ قائم ہو یا اُس کی قیمت دے اگر وہ تلف ہو گئی ہو جیسا بیع فاسد میں حکم ہے ۔ قال ویجوز البیع بالفلوس لانہ مال معلوم فان کانت نافقۃ جاز البیع بھا وان لم تعین لانھا اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدۃ لم یجز البیع بھا حتی یعینھا لانھا سلع فلا بد من تعیینھا ۔ اور فلوس یعنی پیسوں کے عوض بیع جائز ہے اس واسطے کہ وہ مال معلوم ہیں پس اگر یہ پیسے چلتے ہوں تو اگر ان کو معین نہ کرے تو بھی بیع جائز ہے ۔ اس واسطے کہ باہمی اصطلاح سے یہ ثمن ہو گئے اور اگر ان پیسوں کا چلن نہ ہو تو جب تک ان کو معین نہ کرے بیع جائز نہ ہو گی ۔ کیونکہ یہ بھی ایک اسباب میں سے ہیں تو ان کو معین کرنا ضرور ہے ۔

ف ــ خلاصہ یہ کہ فلوس دو حال سے خالی نہیں یا تو انکا چلن ہو گا یا نہیں حالانکہ وہ اپنی ذات سے ثمن نہیں ہیں بلکہ لوگوں کی اصطلاح سے ہیں ۔ پس اگر لوگوں کی اصطلاح میں ثمن کے طور پر چلتے ہوں تو مثل درم و دینار کی بیع میں ان کا معین کرنا ضرور نہیں ہے بلکہ وہ معین کرنے سے متعین نہ ہوں گے ۔ مثلاً دس پیسہ کو کوئی چیز خریدی تو وہ چیز معین کرنا واجب ہے اور یہ پیسے کچھ معین نہیں ہیں بلکہ پیسوں میں سے دس دیدے اور اگر یہ پیسہ چلتے نہ ہوں بلکہ کاسد ہو گئے ۔ تو یہ تانبے کے ٹکڑے ہیں یعنی بمنزلہ تانبے کے دیگر اسباب کے یہ بھی ایک مال ہے تو بیع میں ان کا معین کرنا ضرور ہے ورنہ بیع جائز نہ ہو گی ۔ واذا باع بالفلوس النافقۃ ثم کسدت بطل البیع عند ابی حنیفۃؒ خلافا لھما وھو نظیر الاختلاف الذی بیناہ اور اگر ایسے فلوس کے عوض فروخت کیا جو چلتے ہیں پھر باہمی قبضہ سے اُنکا چلن مٹ گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع باطل ہو گئی ۔ اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہو گی اور یہ اُس اختلاف کی نظیر ہے ۔ جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ۔ ف ــ یعنی فلوس میں جو اختلاف ہے یہ ویسا ہی اختلاف ہے جیسا اتنے میل والے درموں میں گذرا اور وجہ یہ ہے کہ جن درموں میں میل غالب ہے وہ خود ثمن نہیں ہیں بلکہ لوگوں کی اصطلاح پر ہیں اور یہی حال فلوس کا ہے ۔ ولو استقرض فلوسا نافقۃ فکسدت عند ابی حنیفۃؒ یجب علیہ مثلھا ۔ اور اگر ایسے فلوس قرض لیے جن کا چلن جاری ہے پھر اُن کا چلن جاتا رہا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرضدار پر اُن کی مثل واپس کرنا واجب ہیں ۔

ف ــ یعنی گنتی سے جس قدر لیے ہیں اسی قدر شمار کر کے یہی پیسے دیدے ۔ لانہ اعارۃ وموجبہ رد العین معنی والثمنیۃ فضل فیہ اذ القرض لا یختص بہ ۔ اس واسطے کہ قرض لینا ایک عاریت ہے اور اُس کا حکم لازم یہ ہے کہ عین

شے کو بحیثیت معنوی واپس کرے اور ثمن ہونا قرض میں ایک امر زائد ہے۔ اس واسطے کہ قرضہ کو ثمن سے کوئی اختصاص نہیں ہے۔ ف:۔ یعنی قرض جو بمنزلہ عاریت کے ہے مقتضی ہے کہ عین شے واپس کیجائے لیکن چونکہ وہ چیز تلف ہو چکی ہے لہذا اگر بظاہر اس کو واپس نہیں کر سکتا تو بسبب معنی واپس کرے یعنی اسی کی مثل واپس کرے۔ وعندهما یجب قیمتها لانه لما بطل وصف الثمنیة تعذر ردها کما قبض فیجب رد قیمتها کما اذا استقرض مثلیا فانقطع لکن عند ابی یوسف یوم القبض وعند محمد یوم الکساد علی ما مر من قبل ۔ اور صاحبین کے نزدیک قرض لینے والے پر ان فلوس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان میں جب ثمنیت کا وصف جاتا رہا تو جیسے قبضہ کیے تھے ویسے واپس کرنا ممکن نہیں رہا تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہوا۔ جیسے کسی نے کوئی مثلی چیز مانند تازہ خرمہ و تازہ چنا وغیرہ قرض لیا پھر اس کا بازار میں ملنا منقطع ہوگیا تو قیمت پھیرنا واجب ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضہ کے روز کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن منقطع ہونے کے روز کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف:۔ مصنف نے صاحبین کی دلیل پیچھے بیان کی تو موافق عادت مصنف کے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبین کا قول اختیار کیا یعنی قیمت واجب ہوگی۔ م ف۔ پھر بہت سے مشائخ امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیتے اور صدر شہید حسام الدین اور صدر کبیر برہان الدین بھی اسی پر فتوی دیتے تھے اور ہمارے زمانہ کے بعض مشائخ نے ابی یوسفؒ کے قول پر فتوی دیا۔ ک۔ واصل الاختلاف فیمن غصب مثلیا فانقطع ۔ اور اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلہ میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ بازار سے منقطع ہوگئی۔ ف:۔ مثلاً تازہ خرمہ غصب کر لیا اور غاصب پر واجب ہوا کہ اس کی مثل واپس کرے جبکہ بعینہ موجود نہ ہو لیکن بازار میں ایسا خرمہ آنا منقطع ہوگیا تو قیمت واجب ہوگی۔ لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک روز غصب کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک روز انقطاع کی قیمت واجب ہے۔ وقول محمدؒ انظر للجانبین وقول ابو یوسفؒ ایسر ۔ اور امام محمدؒ کے قول میں قرض لینے والے و قرض دینے والے دونوں کے واسطے رعایت ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔

ف:۔ امام محمدؒ کے قول میں قرض دہندہ کے حق میں آسانی بلحاظ قول ابی حنیفہؒ ہے۔ کیونکہ ابو حنیفہؒ کے قول پر بھی کھوٹے درم دینے چاہییں حالانکہ اس میں قرض دینے والے کا کچھ لحاظ نہیں ہے۔ اور قرض لینے والے کے حق میں رعایت بلحاظ قول ابی یوسفؒ ہے۔ کیونکہ ابی یوسفؒ کے نزدیک روز قبضہ کی قیمت واجب ہوتی ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول اس واسطے آسان ہے کہ یوم قبضہ کی قیمت دونوں کو معلوم ہے اور بخلاف روز انقطاع کے اس کی قیمت میں اختلاف ہے۔ ن۔ قال ومن اشتری شیئا بنصف درهم فلوس جاز وعلیه ما یباع بنصف درهم من الفلوس وکذا اذا قال بدانق فلوس او بقیراط فلوس جاز ۔ اور اگر کسی نے کوئی چیز نصف درم فلوس کو خریدی تو جائز ہے اور نصف درم کے جتنے پیسہ بکتے ہیں وہ مشتری پر واجب ہونگے۔ اسی طرح اگر کہا کہ ایک دانگ فلوس یا ایک قیراط فلوس کو خریدی تو بھی جائز ہے۔ ف:۔ دانگ ایک درم کا چھٹا حصہ اور دانگ کا نصف ایک قیراط ہوتا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ ایک قیراط یا ایک دانگ یا نصف درم کے جس قدر پیسہ بکتے ہیں ان کے عوض خریدے تو جائز ہے۔ وقال زفرؒ لا یجوز فی جمیع ذلك لانه اشتری بالفلوس وانها تقدر بالعدد لا بالدانق ونصف الدرهم فلا بد من بیان عددها ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس نے بعوض فلوس کے خریدی اور فلوس کا اندازہ کرنا گنتی سے ہوتا ہے۔ نہ دانگ و نصف درم سے تو فلوس کی گنتی

بیان کرنا ضرور ہے۔ ونحن نقول ما یباع بالدانق ونصف الدرہم من الفلوس معلوم عند الناس والکلام فیہ فاغنی عن بیان العدد۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نصف درم یا دانگ کے جس قدر پیسہ بکتے ہیں وہ لوگوں کو معلوم ہیں اور ہمارا مسئلہ اسی صورت میں ہے تو شمار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ لہٰذا اگر معلوم نہ ہو تو فاسد ہے۔ ولو قال بدرہم فلوس او بدرہمین فلوس فکذلک عند ابی یوسفؒ لان ما یباع بالدرہم من الفلوس معلوم وھو المراد لا وزن الدرہم من الفلوس وعن محمدؒ انہ لا یجوز بالدرہم ویجوز فیما دون الدرہم لان فی العادۃ المبایعۃ بالفلوس فیما دون الدرہم فصار معلوما بحکم العادۃ ولا کذلک الدرہم۔
اور اگر کہا میں نے یہ چیز ایک درم فلوس کو یا دو درم فلوس کو خریدی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ایک درم کے جتنے فلوس ہوتے ہیں لوگوں کو معلوم ہیں اور یہی یہاں مراد ہے۔ یہ مراد نہیں کہ فلوس میں سے درم کے وزن کے عوض خریدے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ درم میں نہیں جائز ہے اور درم سے کم میں جائز ہے۔ کیونکہ درم سے کم کی صورت میں پیسوں سے خریدنے کی عادت ہے تو عادت کی وجہ سے نصف درم کے پیسہ معلوم ہو گئے اور یہ بات درم میں حاصل نہیں ہے۔ قالوا وقول ابی یوسفؒ اصح لا سیما فی دیارنا۔ اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے خصوصاً ہمارے ملک میں۔ قال ومن اعطی صیرفیا درہما وقال اعطنی بنصفہ فلوسا وبنصفہ نصفا الا حبۃ جاز البیع فی الفلوس وبطل فیما بقی عندھما لان بیع نصف درہم بالفلوس جائز وبیع النصف بنصف الا حبۃ ربوا فلا یجوز۔ اگر کسی نے صراف کو ایک درم دیکر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے عوض آدھا درم جو گھونگچی بھر کم ہو دیدے تو فقط فلوس میں یہ بیع جائز ہے اور ما بقی میں باطل ہے۔ یہ صاحبین کا قول ہے۔ اس واسطے کہ فلوس کے معاوضہ میں نصف درم کا عقد تو جائز ہے۔ اور باقی نصف درم کا مقابلہ ایک دانہ کم نصف درم سے بیاج ہے تو یہ جائز نہیں ہے ف۔ کیونکہ چاندی کے مقابلہ میں چاندی برابر چاہیے ہے۔
وعلی قیاس قول ابی حنیفۃؒ بطل فی الکل۔ اور قیاس قول ابی حنیفہؒ کے کل میں بیع باطل ہے۔ ف۔ یعنی جیسے نصف چاندی میں بیاج ہونے کی وجہ سے باطل ہوئی تو فلوس میں بھی صحیح نہیں ہوئی۔ لان الصفقۃ متحدۃ والفساد قوی۔ اس واسطے کہ صفقہ متحدہ ہے اور فساد قوی ہے۔ ف۔ بیاج جس پر سب نے اجماع کیا ہے۔ ن۔ اور عقد سے مقارن ہے۔ ف۔ فیشیع تو کل صفقہ میں پھیل جائیگا۔ ف۔ پس فلوس کی بیع بھی جائز ہو گی۔ وقد مر نظیرہ اور اس کی نظیر گذر چکی ف۔ یعنی ایک غلام و آزاد کو جمع کر کے صفقہ واحدہ میں فروخت کر دیا یعنے اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان نہ کیا ہو تو بالاجماع کل فاسد ہے اور اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کیا تو صاحبین کے نزدیک غلام میں جائز ہے اور آزاد میں فاسد ہے اور امامؒ کے نزدیک کل میں فاسد ہے۔ اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان ہو تو صاحبین کے نزدیک غلام میں جائز ہے اور آزاد میں فاسد ہے۔ ن۔ یہ اس وقت ہے کہ بیع میں صفقہ واحدہ ہو یعنی ایک ہی کلام میں دونوں جزو ٹھہرائے ہوں۔ ولو کرر لفظ الاعطاء کان جوابہ کجوابہما۔ اور اگر اس نے لفظ اعطاء کو مکرر کیا ہو تو جواب امامؒ مثل جواب صاحبین ہو گا۔ ف۔ یعنی کہا کہ مجھے اس کے نصف کے عوض فلوس دیدے اور اس کے نصف باقی کے عوض میں چھوٹا درم جو اس کے نصف سے ایک دانہ کم ہو دیدے تو دونوں جزو علیحدہ لین دین ہیں۔ پس عقد فلوس جائز اور عقد درم باطل ہے جیسے صاحبین نے کہا یہی امامؒ کا قول بھی ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ کہ امامؒ کے نزدیک یہاں مثل قول صاحبین کے حکم ہے۔ اور بعض مشائخ نے زعم فرمایا کہ امامؒ کے یہاں بھی کل فاسد ہے۔ اور یہ صحیح

نہیں۔ لانهما بیعان۔ اسواسطے کہ یہ دو عقد ہیں۔ ف۔ تو ایک کے فاسد ہونے سے دوسرا فاسد نہیں ہوگا۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے مقابلہ بطور مذکورہ علیحدہ علیحدہ خود بیان کیا ہو یعنی نصف درم کلاں کے فلوس اور نصف درم کلاں کے عوض درم صغیر جو ایک دانہ کم ہو طلب کیا ہو۔ ولو قال اور اگر اس نے کہا۔ ف۔ یعنی صراف کو کلاں درم دیکر یوں کہا کہ اعطنی نصف درهم فلوسا ونصف الاحبة جاز مجھے اسکے عوض میں فلوس نصف درم اور ایک آدھا درم مگر دانہ بھر کم دیدے تو بیع جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس نے درم کلاں دیکر اسقدر فلوس مانگے جو نصف درم کو فروخت ہوتے ہیں۔ اور ایک درم صغیر جو اس درم کلاں کے نصف سے جو بھر کم ہے طلب کیا تو یہ بیع جائز ہے لانه قابل الدرهم بما یباع من الفلوس بنصف درهم وبنصف درهم الاحبة۔ اسواسطے کہ اس نے درم کلاں کو مقابلہ کیا ایک ایسے فلوس سے جو نصف درم کو بکتے ہیں اور دوسرے نصف درم سے مگر جو بھر کم۔ ف۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ اس نے درم کلاں دیکر اس کے عوض میں فلوس و درم صغیر مانگا۔ فیکون نصف درهم الاحبة بمثله تو یہ آدھا یعنی درم صغیر جو دانہ بھر کم ہے بمقابلہ اسی قدر چاندی کے ہوگی۔ ف۔ یعنی صراف نے جس قدر چاندی پھیری وہ درم کلاں سے اسی قدر چاندی کے مقابل ہوتی۔ اب درم کلاں میں سے نصف درم مع ایک دانہ بھر کے باقی رہا۔ ومادراءه بازاء الفلوس۔ اور مابقی بمقابلہ فلوس کے ہوگا۔ ف۔ یعنی جس قدر حصہ درم کلاں میں سے باقی رہا وہ فلوس کے مقابلہ میں ہے۔ اور چونکہ یہ غیر جنس ہے لہذا اس میں بیاج نہیں متحقق ہوگا۔ قال رضی اللہ عنہ وفی اکثر نسخ المختصر ذکر المسألة الثانیة۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے۔ ف۔ یعنی اول مسئلہ کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی من اعطے صیرفیا درهما الخ۔ مذکورہ نہیں ہے بلکہ لو قال اعطنی نصف درہم فلوسا ونصفا الاحبۃ الخ۔ فقط مذکورہ ہے اور یہ غیر مربوط ہے۔ لہذا اقطعؒ نے شرح قدوری میں کہا کہ مسئلہ اول چھوٹنا کاتب کی غلطی ہے مع۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اول مسئلہ توکل نسخ موجودہ میں مذکور رہے۔ اور دوسرا مسئلہ خود قدوری کے اکثر نسخ میں مذکور ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ اور یہی مترجم کے نزدیک اظہر ہے واللہ اعلم بالصواب۔ م۔ (فرع)۔ اگر ایک موتی بعوض درموں کے اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن دو مثقال ہے پھر وہ دو مثقال سے زیادہ نکلا وہ مشتری کو مسلم رہے گا۔ اور اگر ہر مثقال بعوض سو درم کے بیان کردیا ہو پھر وہ بڑھا تو کل واپس کرے یا زیادتی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے۔ اور اگر چاندی کا کنگن بعوض درموں کے بیچا خواہ یہ کہا کہ ہر درم وزن بعوض اتنے ثمن کے یا نہیں کہا پھر اس کا وزن بڑھا اور دونوں جدا نہیں ہوتے تو مشتری کو اختیار ہے۔ چاہے پھیر لے اور چاہے زیادتی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے پس کسی حال میں زیادتی اس کو مفت نہیں دی جاتی گی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر تلوار جس پر سونے یا چاندی کا ملمع ہے بعوض سونے یا چاندی کے یعنی اپنی جنس کے عوض خریدی تو ہر حال میں بیع جائز ہے خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور ملمع کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی تلوار میں چھپ گیا۔ المضمرات۔

اگر چاندی سے ملمع کی ہوئی لگام بعوض درموں کے خریدی تو جائز ہے۔ اگرچہ ملمع کے مقدار سے ثمن کے درم کم ہوں اور اسی طرح اگر ایسا گھر جس میں سونے کا ملمع ہے ادھار خریدا تو جائز ہے۔ اگرچہ اس کی چھتوں کے ملمع میں سونا لگا ہے وہ خرید کے داموں سے زیادہ لگا ہو الحاوی۔ اگر فلوس کو فلوس کے عوض بیچا پھر باہمی قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوگئے تو بیع باطل ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے قبضہ کیا یا دونوں نے قبضہ کیا پھر ایک کا مقبوضہ بعد جدائی کے استحقاق میں لیا گیا تو عقد مذکور اپنے حال پر صحیح رہے گا۔ الحاوی۔ ابن سماعہ

نے ابویوسفؒ سے روایت کی کہ اگر کسی نے سناروں کی راکھ بعوض اسباب کے خریدی پھر اس راکھ میں سونا یا چاندی کچھ نہیں تھا۔ تو بیع فاسد ہے۔ اس بہت سے کہ خالی راکھ پر بیع واقع نہیں ہوئی اور اگر اس میں کچھ سونا یا چاندی نکلا تو بیع جائز ہے۔ اور سنار کو یہ ثمن نہیں کھانا چاہیے اس بہت سے کہ راکھ کے اندر جو کچھ ہے وہ لوگوں کا مال ہے۔ ہاں اگر لوگوں کو دیتے وقت جتنا راکھ میں گرا ہے اتنا اپنی طرف سے بڑھا دیا ہو تو یہ ثمن کھانا حلال ہوگا۔ اور مشتری کے واسطے بھی مکروہ ہے کہ یہ راکھ خریدے یہاں تک کہ سنار اس کو آگاہ کرے۔ کہ میں نے لوگوں کے مال میں بڑھا دیا تھا۔ اس وجہ سے مشتری خوب آگاہ ہے کہ یہ سنار کا مال نہیں ہے۔ المحیط۔

جس زمین میں سونے کی کان ہے اس کو بعوض سونے کے خریدنا جائز نہیں اور بعوض چاندی کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر کسی شخص نے ایک قسم کی اشرفی خریدی پھر بائع سے کہا کہ مجھے دوسری قسم کی اشرفی دیدے تو یہ اختیار نہیں ہے۔ اگر یہ جو اشرفیاں مانگتا ہے وہ گھٹیا ہوں لیکن دوسرا راضی ہو جاتے تو جائز ہے اور منتقی میں ہے۔ کہ جس شخص پر سیاہ درم واجب ہوں اگر اس نے دو دھیا درم اس کے برابر یا کھرے ادا کیے تو جائز ہے اور مقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ جس پر دو دھیا درم ہیں اگر اس نے سیاہ چاندی کے درم اس کی مثل ادا کئے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک مقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ الذخیرہ۔

اگر سونا بعوض دس درم کے خرید کر اس کو ایک درم نفع پر بیچا تو جائز ہے۔ الحاوی۔ اور اگر دس درم وزن کا کنگن چاندی کا بعوض ایک دینار کے خرید کر باہم قبضہ کیا پھر اس کو ایک درم نفع یا آدھے دینار نفع پر بیچا تو جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے المحیط۔ اور اگر سونا بعوض سونے کے یا چاندی بعوض چاندی کے خریدی تو اس کو مرابحہ سے بیچنا بالکل نہیں جائز ہے التاتارخانیہ۔ اگر چاندی کا کنگن بعوض ایک دینار کے لیا اور دوسرے شخص کا تھان اس کو دو دینار کو پڑا پھر کنگن و تھان کو ملا کر ایک دینار نفع پر بیچا تو یہ نفع بقدر ہر ایک کے راس المال ہے۔ المبسوط۔

اگر چاندی کا دس درم وزن کا کنگن بعوض دس درم کے خریدا اور باہمی قبضہ ہو گیا پھر بائع نے اس سے ایک درم گھٹا دیا اور اس نے قبول کر لیا اور مقام بیع سے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اس درم پر قبضہ کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک پوری بیع فاسد ہو گئی اور ابو یوسفؒ کے نزدیک گھٹانا باطل ہے۔ اور مشتری یہ درم واپس کر دے اور پہلا عقد صحیح ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عقد اول صحیح ہے اور یہ گھٹانا بمنزلہ ہبہ جدید کے ہے تو بائع کو اختیار باقی ہے کہ جب تک سپرد نہ کیا ہو دینے سے انکار کرے اور اگر مشتری نے ثمن میں ایک درم بڑھا کر بائع کو سپرد کیا تو امامؒ کے نزدیک عقد فاسد ہوا اور صاحبین کے نزدیک بڑھانا باطل ہے۔ اور عقد اول صحیح ہے۔ المبسوط۔

اور اگر کنگن و کپڑا پچیس درم کو خریدا حالانکہ کنگن ساڑھے بارہ درم وزن ہے اور باہمی قبضہ ہو گیا پھر بائع نے مشتری کے ذمہ تین درم گھٹاتے تو اس کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کے ثمن سے تین درم گھٹائے تو صحیح ہے اور گھٹانا صرف کپڑے کے دام سے ہوگا۔ یعنی کنگن جو ساڑھے بارہ درم وزن ہے بعوض ساڑھے بارہ درم رہے گا۔ اور کپڑا جو ساڑھے بارہ درم کو پڑا وہ ساڑھے نو درم کو رہ جائیگا تو عقد جائز رہا۔ دوم یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے تین درم ان دونوں کے مجموعہ ثمن سے ملا کر گھٹاتے تو ہر ایک کے ثمن سے ڈیڑھ ڈیڑھ درم گھٹا پس امامؒ کے نزدیک حصہ کنگن کا عقد فاسد ہو جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک کنگن کے حصہ میں گھٹانا صحیح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اگر چاندی کی ابریق جس کا وزن ہزار درم ہے سو دینار کو خریدے اور باہمی قبضہ ہو گیا پھر مشتری نے ابریق میں عیب

پایا اور وہ بعینہ موجود ہے حتی کہ اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔ پھر اس نے بائع سے دیناروں پر صلح کی اور مشتری نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا حتی کہ دونوں جدا ہوگئے تو اصل میں مذکور ہے کہ صلح پوری ہوگئی۔ اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور یہ صاحبین کے قول پر ٹھیک ہے اور اسی طرح امامؒ کے قول پر بھی صحیح ہے بنابر قول بعضے مشائخ کے صلح مذکورہ ثمن سے حصہ عیب سے واقع ہوئی کیونکہ ثمن سے حصہ عیب بھی دینار ہیں۔ اور صلح کا معاوضہ بھی دینار ہیں۔ تو یہ صلح اس کی جنس حق پر واقع ہوئی تو بیع الصرف نہ ہوگی۔ اگر دس درم پر صلح ہوئی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوئے تو صلح باطل ہوجائیگی۔ اور اگر قبضہ ہوا پس اگر حصہ عیب سے درم زائد ہوں تو کل مشائخ کے نزدیک صلح جائز ہے۔ المحیط۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درم بعوض سو دینار کے خریدے اور اپنے واسطے ایک روز خیار شرط کیا پس اگر دونوں نے جدا ہونے سے خیار ساقط کیا یعنی خیار والے نے ساقط کیا تو بیع جائز ہے۔ اور اگر خیار ساقط کیا اور قبضہ ہوگیا تو بیع فاسد ہے۔ اسی طرح بائع کے خیار میں بھی حکم ہے خواہ مدت خیار کم ہو یا زیادہ ہو۔ اسی طرح سونے چاندی کے برتن و زیور اور حلیہ تلوار و طوق مرصع بجواہر جس میں بغیر طوق توڑے جواہرات نکل نہیں سکتے ہیں یہی حکم ہے اور اگر ملمع کی لگام وغیرہ ہو تو اس میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہے۔ المبسوط۔

اگر چاندی کا برتن خریدا حالانکہ وہ چاندی کا نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے۔ المبسوط۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایسے مریض نے جو اسی مرض سے مرگیا اپنے وارث کے ہاتھ سو دینار بعوض ہزار درم کے فروخت کیے اور باہمی قبضہ ہوگیا۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں مگر باقی وارثوں کی اجازت سے جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر برابر قیمت یا کم کو فروخت کرے تو بھی یہی حکم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر برابر قیمت یا زیادہ کے عوض بیچے تو بغیر اجازت باقی وارثوں کے جائز ہے۔ المحیط۔ اگر دو وکیلوں نے باہم عقد صرف کیا تو ان کو بھی جائز نہیں کہ جدا ہوجاویں یہاں تک کہ باہم قبضہ کریں ولیکن موکلوں کا غائب ہونا مضر نہیں ہے۔ الحاوی۔ اور اگر دو شخصوں نے عقد صرف کیا پھر دونوں نے قبضہ کے واسطے اپنا اپنا وکیل کیا پس اگر انھوں نے موکلوں کے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کیا تو جائز ہے۔ اور بعد جدا ہونے کے نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر ایک نے دوسرے سے ایک دینار بعوض دس درم کے خریدا پس دینار دیدیا اور درموں کے عوض اس نے رہن لیا تو جائز ہے۔ المحیط۔ پھر اگر دونوں مجلس میں ہیں کہ وہ رہن تلف ہوا تو جس کے عوض رہن ہے اس کے عوض میں گیا۔ اور عقد جائز رہا۔ اور اگر دونوں کے جدا ہوجانے کے بعد تلف ہوا تو صرف باطل ہے اور وہ اپنا حق پانے والا نہ ہوگا۔ البحر۔ اور اگر دونوں جدا ہوگئے حالانکہ رہن قائم ہے تو صرف باطل ہوئی۔ المحیط۔ عقد صرف میں ثمن کے واسطے اترائی کرنا یا کفالت کرنا صحیح ہے۔ پھر اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے کفیل یا حوالہ قبول کرنے والے نے ادا کردیا تو عقد صحیح رہا اور اگر متعاقدین دونوں یا ایک چلا گیا اور کفیل یا محتال علیہ موجود رہا تو صرف باطل ہوگئی۔ السراج۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا کنگن سونے یا چاندی کا غصب کر کے تلف کردیا تو ہمارے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت اس کے خلاف جنس سے ڈھالی ہوئی واجب ہوگی۔ یعنی سونے کا کنگن ہو تو چاندی کی ساختہ چیز سے قیمت دے۔ اور چاندی کا کنگن ہو تو سونے سے اسی طرح قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور وزن و قیمت میں قول غاصب کا قسم کے ساتھ قبول ہے۔ المبسوط۔ اور مغصوب منہ گواہ لاوے۔ م۔ پھر جب قاضی نے غاصب پر خلاف جنس سے اس کی قیمت کی ضمان واجب کی تو ضمان لازم ہونے سے غاصب اس کنگن کا مالک ہوگیا۔ پھر اس کے بعد دیکھا

جاوے کہ اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مغصوب منہ نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو بالاتفاق تضمین صحیح ہے۔ اور دونوں قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بھی ہمارے علمائے ثلثہؒ کے نزدیک ضمان لازم ہونا باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دونوں نے اس قیمت پر صلح کر لی تو بھی جائز ہے۔ اور اگر مغصوب منہ نے غاصب کو قیمت کے واسطے ایک مہینہ تک تاخیر دیدی تو بھی ہمارے علمائے ثلثہؒ کے نزدیک ہے۔ الذخیرہ۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس درم و دینار وغیرہ میں میل ہو لوائش کو بیچنے میں مضائقہ اس شرط سے نہیں کہ اس کو بیان کرے یا وہ ظاہر ہو کہ نظر آوے۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ ستوقہ درم یعنے جن پر میل غالب ہے تو ان سے خرید میں مضائقہ نہیں جبکہ کھوٹ بیان کر دے اور سلطان کے واسطے میں یہ حکم دیکھتا ہوں کہ ایسے درموں کو توڑ دے کیونکہ شاید ایسے شخص کے ہاتھ پڑیں جو عیب بیان نکرے۔ الذخیرہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ ایسے کھوٹے درموں کا چلانا میرے نزدیک مکروہ ہے اگرچہ کھوٹ بیان کر دے اور لینے والا لے اسواسطے کہ ان کے چلن سے عوام کو ضرر ہے اور جس چیز میں ضرر عام ہو وہ مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس ستے تانبے پر چاندی چڑھائی لوائش کو فروخت نہیں کر سکتا یہاں تک کہ بیان کرے۔ الذخیرہ۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جو لوگوں میں نہیں جائز ہے چاہیے کہ وہ قطع کر دیجائے اور اُس کا مالک جان بوجھ کر چلادے تو اُس کو سزا دی جاتے۔ المحیط۔

کتاب الکفالۃ

یہ کتاب کفالت کے بیان میں ہے

کفیل۔ کفالت کرنے والا۔ مکفول عنہ جس کی طرف سے کفالت کی گئی۔ مکفول لہٗ جس کے واسطے کفالت کی جاتے مکفول بہ جس چیز کی کفالت کی گئی مثلاً زید نے بکر کی طرف سے خالد کے واسطے ہزار روپیہ کی کفالت کی تو زید کفیل اور بکر مکفول عنہ اور خالد مکفول لہ اور ہزار روپیہ مکفول بہ ہے۔ اور ضمانت میں بجاتے ان کے ضامن و مضمون عنہ و مضمون لہ و مضمون بہ کہتے ہیں۔ قال الکفالۃ ھی الضم لغۃ قال اللہ تعالیٰ وکفلھا زکریا۔ کفالت لغت میں بمعنے ضم ہے یعنی ملانا چنانچہ اللہ عز وجل نے فرمایا وکفلھا زکریا یعنی زکریا نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ ملالیا ف۔ اور یہ قصہ معروف ہے خلاصہ یہ ہے۔

کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ مریم بنت عمران کو ان کی والدہ نے موافق نذر کے خدمت بیت المقدس کے لیے موافق اپنی شریعت کے دیدیا حالانکہ وہ بالکل بچہ تھی تو حضرت زکریا و دیگر بزرگوں نے اُس کی کفالت و پرورش میں اختلاف کیا یعنی ہر ایک شخص چاہتا تھا کہ میں کروں لیکن یہ قرعہ حضرت زکریا کے نام نکلا جن کی بی بی حضرت مریم کی خالہ تھیں۔ پس زکریا نے مریم کو اپنی پرورش میں ملالیا یہ معنی لغوی ہیں اور شرع میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ھی ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ وقیل فی الدین والاول اصح۔ پھر کہا گیا کہ شرع میں کفالت کے معنی ذمہ کو ذمہ سے ملانا مطالبہ میں اور کہا گیا ہے کہ قرضہ میں قول اول اصح ہے ف۔ یعنی شرع میں ملانے کے معنی بدستور قائم ہیں۔ لیکن ذمہ کو ذمہ سے ملانا یعنی جو شخص کسی چیز کا ذمہ دار ہے تو اس کی ذمہ داری کے ساتھ

میں اپنی ذمہ داری ملا دینا کفالت ہے۔ یعنی خود بھی ذمہ دار ہو جانا اگرچہ ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن جب
ذمہ داری کر لی تو ذمہ دار ہو گیا پھر اکثر علماء کے نزدیک یہ ذمہ داری ملانا مطالبہ میں ہے یعنی کفیل سے بھی اسی طرح
مطالبہ کیا جائیگا جیسے اصیل سے مطالبہ ہے خواہ مال کا مطالبہ ہو یا حاضر ضامنی ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ ذمہ
ملانا صرف قرضہ میں ہے یعنی اصیل کی طرح کفیل بھی قرضہ کا ذمہ دار ہے لیکن اس سے حاضر ضامنی کی کفالت نکلی جاتی
ہے کیونکہ یہاں صرف اس بات کا کفیل ہے کہ اس شخص کو حاضر کریگا اور قرضہ کا کفیل نہیں ہے بلکہ اس سے حاضری
کا مطالبہ ہو سکتا ہے اسی واسطے شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ قول اول اصح ہے۔ قال الکفالۃ ضربان کفالۃ
بالنفس وکفالۃ بالمال فالکفالۃ بالنفس جائزۃ والمضمون بہا احضار المکفول بہ۔ کفالت دو قسم
ہے۔ ایک کفالت بالنفس اور دوم کفالت بالمال پس کفالت بالنفس جائز ہے اور اس سے جس چیز کی کفالت ہوتی
ہے یہ ہے کہ مکفول عنہ کو حاضر کرے۔ ف۔ یعنی صرف اس شخص کی ذات حاضر کرنیکا ضامن ہو اور یہی قول احمد اور
صحیح مشہور مذہب شافعیؒ ہے۔ وقال الشافعیؒ لا تجوز لانہ کفل بما لا یقدر علی تسلیمہ اذ لا قدرۃ لہ
علی نفس المکفول بہ بخلاف الکفالۃ بالمال لان لہ ولایۃ علی مال نفسہ۔ اور شافعی نے (ایک قول
میں) کہا کہ کفالت بالنفس نہیں جائز ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی جس کو سپرد کرنے قادر نہیں ہے اس واسطے
کہ اس کو اس شخص کی ذات پر جس کے حاضر لانے کی کفالت کی ہو قدرت نہیں ہے۔ بخلاف کفالت بمال کے کیونکہ کفیل
کو اپنے مال پر ولایت حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الزعیم غارم وہذا یفید مشروعیۃ الکفالۃ بنوعیہا۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الزعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے اور مطلق ارشاد
فائدہ دیتا ہے کہ کفالت اپنی دونوں قسموں کے ساتھ مشروع ہے۔
ف۔ ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق
دیدیا پس کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور عورت گھر میں کچھ خرچ نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے
پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ طعام بھی خرچ نہ کرے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ ہمارے اموال میں افضل ہے۔ پھر
فرمایا کہ عاریت مؤدات ہے یعنی جو چیز مانگی لے اس کا ادا کرنا لازم ہے اور منحہ (عطیہ عاریت) واپس کیا گیا ہے اور قرضہ ادا کیا
گیا ہے اور کفیل ضامن ہے۔ رواہ ابوداؤد وترمذی واحمد وعبد الرزاق وغیرہم۔ اور اس کی اسناد میں اسماعیل بن
عیاش نے شرجیل شامی سے روایت کی اور یہ روایت قوی ہے اور شرجیل کو اکثر نے ثقہ کہا ہے۔ لہذا ترمذی نے
کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور منحہ یہ ہے کہ ادھار جانور یا پھلدار درخت کسی کو دودھ و پھل کے واسطے عطیہ دیا تو
وہ بعد اس کے واپس کردے اور قرضہ ادا کرنا واجب ہے۔ بالجملہ حدیث میں دلیل ہے کہ کفالت خواہ مالی ہو یا ذاتی ہو جائز
ہے۔ اس واسطے کہ حدیث میں مطلق کفیل کو ضامن کہا گیا ہے۔ ولانہ یقدر علی تسلیمہ بطریقہ بان لم یعلم
الطالب مکانہ فیخلی بینہ وبینہ او یستعین باعوان القاضی فی ذلک والحاجۃ ماسۃ الیہ وقد
امکن تحقیق معنی الکفالۃ فیہ وہو الضم فی المطالبۃ۔ اور اس واسطے کہ کفیل کو اس شخص کے سپرد کرنے
کی قدرت اپنے طریقہ سے حاصل ہے۔ بایں طور کہ کفیل اپنے مکفولہ کو اس شخص کا ٹھکانا بتلادے جس کی اس نے ذاتی
کفالت کی ہے۔ پس طالب ومطلوب کے درمیان تخلیہ کردے یا اس طریقہ سے کہ قاضی کے پیادوں سے اس
بارہ میں مدد لے اور حال یہ کہ کفالت ذاتی کی حاجت پڑتی ہے اور اس میں کفالت کے معنے ثابت کرنا ممکن

ہے۔ اور وہ معنی یہی کہ مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا ف ۔ تو ضرورت پوری کرنے کے لیے ذاتی حاضر ضامنی کو بھی کفالت کی قسم کہا گیا ہے۔ پھر الفاظ کفالت بیان کرنے سے پہلے کفالت کے ارکان و شرائط بیان کرنا ضرور ہے۔ کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے یہی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے حتی کہ فقط کفیل سے کفالت تمام نہ ہوگی خواہ کفالت نفس ہو یا مال ہو جب تک کہ مکفول لہ کی طرف سے یا مجلس میں مکفول لہ کے واسطے کسی اجنبی سے قبول نہ پایا جاوے اور مکفول لہ یا اس کی طرف سے دوسرا شخص خطاب کرکے مثلاً کہے کہ اے فلاں تو میرے واسطے فلاں شخص کی کفالت کرلے یا کسی اجنبی نے کہا کہ اے فلاں تو فلاں شخص کے واسطے فلاں شخص کی کفالت کرلے پس جس کو خطاب کیا وہ اس کو قبول کرلے۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا پھر انھوں نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ کفالت فقط کفیل سے پوری ہو جاتی ہے۔ خواہ دوسرے کی طرف سے خطاب و قبول پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ المحیط۔ اور معنی یہ ہیں کہ ایسی کفالت نافذ ہو جاتی ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی۔ اور یہی اظہر ہے۔ ف۔ اور بزازیہ میں اسی پر فتوی ہے۔ البحر النہر۔ اور اگر مکفول عنہ کی طرف سے خطاب یا قبول پایا گیا مثلاً مطلوب نے کسی شخص سے کہا کہ تو میری طرف سے فلاں کے واسطے میرے نفس کی یا اس کے مال کی جو مجھ پر آتا ہے کفالت کرلے۔ یا کسی شخص نے مطلوب کی طرف سے مال یا اس کے نفس کی کفالت کر لی اگر خطاب یا قبول مطلوب کی طرف سے اس کی صحت میں پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول تھا اور مکفول عنہ کا خطاب و قبول کالعدم ہے۔

اگر مطلوب کی طرف سے خطاب اس کے مرض الموت کی حالت میں پایا گیا پس اگر اس نے اپنے وارث کو خطاب کیا کہ مثلاً فلاں شخص کے واسطے اس کے مال کی جو مجھ پر آتا ہے کفالت کرلے پھر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک استحساناً صحیح ہے حتی کہ جب مریض مطلوب مر گیا تو اس کے وارث لوگ بحکم کفالت ماخوذ ہوں گے۔ اگرچہ مکفول لہ غائب ہو۔ المحیط۔ اور اگر اس نے کچھ ترکہ نہیں چھوڑا اور مر گیا تو وارثوں کو اس کے ادا کرنے کا مواخذہ نہیں کیا جاتے گا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مطلوب نے یہ بات کسی اجنبی سے کہی پس اجنبی نے ضمانت کرلی تو مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ یہ ضمان صحیح ہے کیونکہ مریض نے اس سے اپنی بہتری کا قصد کیا اور جب اجنبی نے اسکا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو وہ اس کے ترکہ سے لے گا پس گویا مریض نے اس تنگ وقت میں اس اجنبی کو اپنے قائم مقام کیا اور تندرست میں ایسی تنگی نہیں پائی جاتی ہے پس مریض کے حق میں استحساناً صحیح ہے۔ الکافی۔ ن۔ ع۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر وارثوں نے خود مریض سے کہا کہ لوگوں کے جو کچھ دیون تیرے اوپر ہیں ہم نے سب کی ضمانت کر لی حالانکہ مریض نے ان لوگوں سے یہ درخواست نہیں کی اور قرضخواہ لوگ غائب ہیں یعنی اس موقع پر موجود نہیں ہیں تو کفالت صحیح نہیں ہے اور اگر وارثوں نے اس کی موت کے بعد اسطرح کہا تو استحساناً کفالت صحیح ہے۔ القاضی خان۔ اور کفالت کے شرائط چار اقسام ہیں۔ قسم اول۔ وہ شرائط جو کفیل کی جانب رجوع ہوتے ہیں۔ از انجملہ عقل و بلوغ ہے اور یہ دونوں باتیں شرائط انعقاد سے ہیں تو طفل و مجنون کی کفالت نہیں منعقد ہوگی۔ سوائے اس کے کہ اگر ولی نے یتیم کے نفقہ میں ادھار لیا اور طفل یتیم کو حکم کیا کہ میری طرف سے مال کی ضمانت کرلے تو یہ صحیح ہے اور حکم کیا کہ میرے نفس کی کفالت کرلے تو نہیں جائز ہے۔ البحر۔ اگر طفل نے نفس یا مال کی کفالت کرلی پھر بالغ ہو کر کفالت مذکورہ کا اقرار کیا تو ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ اس نے باطل کفالت کا اقرار کیا۔

اگر طالب نے کہا کہ تو اس وقت بالغ تھا اور طفل نے کہا کہ نہیں بلکہ میں طفل تھا تو اسی طفل کا قول قبول ہے۔ المحیط
ازانجملہ آزادی شرط ہے۔ اور یہ کفالت نافذ ہونے کی شرط ہے حتی کہ غلام مجحور اور ماذون کی کفالت منعقد ہوگی اور بعد آزادی
کے مواخذہ ہو سکتا ہے۔ واضح ہو کہ کفیل کی تندرستی شرط نہیں ہے حتی کہ جو شخص کہ مرض الموت میں ہے اس کی کفالت
تہائی مال سے صحیح ہے۔ البدائع۔ یعنی اگر مریض نے کفالت کی تو صحیح ہے۔ پھر اگر وہ اس مرض سے اچھا ہو گیا تو ظاہر
ہے کہ یہ تندرست کی کفالت ہے اور اگر وہ اس مرض میں مر گیا تو کفالت صحیح ہے۔ مگر ترکہ میں سے صرف تہائی ترکہ سے
صحیح ہے۔ م۔ قسم دوم وہ شرائط کہ اصیل کی طرف راجع ہیں۔ ازانجملہ یہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی وہ خواہ بذات مکفول
عنہ یا نائب مکفول عنہ اس کو سپرد کر سکتا ہو پس اگر میت مفلس کی طرف سے کفالت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
نہیں صحیح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے۔ البدائع اور صحیح قول ابی حنیفہؒ ہے۔ الزاد۔ اور اگر میت مالدار ہو تو بالاتفاق
صحیح ہے۔ کیونکہ میت اگرچہ ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا مگر اس کا وارث یا وصی ادا کر سکتا ہے۔ م۔ اور
اگر تھوڑا مال چھوڑا تو کفالت اسی قدر میں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔
ازانجملہ یہ کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی وہ معلوم ہو جبکہ مضاف ہو حتی کہ اگر مکفول لہ سے کہا تو دنیا میں جس کسی کے
ہاتھ فروخت کرے میں نے اس کی طرف سے تیرے لیے کفالت کی تو یہ باطل ہے اور اگر مجہول ہونا مضاف علیہ نہیں
ہو مثلاً کہا کہ میں نے تیرے واسطے کفالت کی اس مال کی جو تیرا زید پر ہے یا اس مال کی جو تیرا بکر پر ہے۔ تو یہ جائز
ہے اور کفیل کو اختیار ہوگا کہ چاہے جس کفالت کو اپنے اوپر لازم کرے۔ البحر۔ اور معنی یہ کہ جب کہا کہ جو کچھ تو کسی شخص کے
ہاتھ فروخت کرے میں نے اس کی کفالت کر لی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آئندہ زمانہ میں جب فروخت ہو کر مشتری پر دام
لازم ہوں تب میں نے اس کی طرف سے کفالت کر لی اور اس میں ضرور ہے کہ مکفول عنہ معلوم ہو اگر کفالت مضاف نہ
ہو بلکہ بالفعل ہو مثلاً کہا کہ میں نے فلاں پر یا فلاں پر جو تیرا مال ہے ایک کی کفالت کی۔ یہ اگرچہ مجہول ہے لیکن وہ انھیں
دونوں قرضداروں میں ہے جس کی چاہے کفالت کرے۔ م۔ اور یہ شرط نہیں کہ جس کی طرف سے کفالت کی وہ آزاد و عاقل و
بالغ ہو۔ البحر۔ حتی کہ طفل و مجنون کی طرف سے کفالت صحیح ہے پھر دیکھا جاوے کہ ولی کی اجازت سے کفالت تھی یا بدون
اجازت۔ اور اسی پر احکام متعلق ہوں گے۔ م۔ قسم سوم جو شرائط کہ مکفول لہ کی جانب راجع ہوتے ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ
مکفول لہ معلوم ہو۔ البدائع۔ حتی کہ اگر مجہول ہو مثلاً زید نے خالد و بکر سے کہا کہ میں نے خالد کے واسطے ہزار درم کی جو اس
کے عبداللہ پر آتے ہیں یا میں نے بکر کے واسطے چھ سو درم کی جو اس کے عبداللہ پر آتے ہیں کفالت کی تو یہ باطل ہے
اس واسطے کہ مکفول لہ مجہول ہے۔ الذخیرہ کچھ لوگ معین معدود ہیں ان کی طرف اشارہ کر کے زید نے خالد سے کہا کہ ان میں
سے جس نے تیرے ہاتھ کچھ بیچا تو میں تیری طرف سے اس کے واسطے کفیل ہوں تو جائز ہے اس واسطے کہ مکفول لہ معلوم
ہے۔ خزانۃ المفتیین۔ ازانجملہ مکفول لہ عاقل ہو پس مجنون و طفل لایعقل کا قبول صحیح نہیں ہے۔ اور دونوں کی طرف سے ان
کے ولی کا قبول بھی جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مکفول لہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البدائع۔
قسم چہارم جو شرائط کہ مکفول بہ کی جانب راجع ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ ایسی چیز ہو جو اصیل پر اسطرح مضمون ہو کہ اس
کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جاوے۔ الذخیرہ۔ پس مبیع سپرد کرنے کی کفالت کرنا جائز ہے یعنی بیع کے بعد جب مشتری
نے ثمن دیدیا تو بائع پر واجب ہے کہ مبیع سپرد کرے پس اگر زید نے بائع کی طرف سے مشتری کے واسطے مبیع سپرد
کرنے کی کفالت کر لی۔ یعنی میں اس کی سپردگی میں کفیل ہوں تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح قرضدار کی طرف سے ادائے

قرضہ کی کفالت کرنا اور غاصب کی طرف سے مغصوب کی کفالت کرنا اور ہر ایسے عین مال کی جو کسی کے ذمہ واجب التسلیم ہو کفالت کرنا اور زوجہ کے لیے شوہر کی طرف سے مہر کی کفالت کرنا اور خلع میں زوجہ کی طرف سے شوہر کے لیے عوض خلع کے کفالت کرنا۔ اور عمداً خون سے صلح کا مال وصول ہونے کی کفالت کرنا اور بیع فاسد میں مشتری کی طرف سے بائع کے لیے مبیع واپس ہونے کی کفالت کرنا جائز ہے۔ التبیین۔ اگر ثمن بیان کر کے کوئی چیز بطور خرید کے قبضہ میں لی یعنی بعد دیکھنے کے اگر پسند ہوئی تو اسی قدر دام کو خریدونگا پس اس کی کفالت بھی جائز ہے۔ بدون بیان ثمن کے وہ امانت ہے ہے۔ م۔ النہر۔ امانتوں کی کفالت نہیں جائز ہے جیسے ودیعت و مال مقاربت و شرکت۔ الذخیرہ۔ وعین مرہون و مستعار و مستاجر۔ الکافی۔ از انجملہ یہ چیز ایسی ہو کہ کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر ہو۔ الذخیرہ۔ اور اس کی مقدار معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر۔ اور یہ شرط ہے کہ اگر قرضہ ہو تو صحیح ہو۔ النہایہ۔ رہا بیان ان الفاظ کا جن سے کفالت منعقد ہوتی ہے اور اول کفالت بالنفس سے شروع ہے۔ قال وینعقد اذا قال تکفلت بنفس فلان - قدوری نے فرمایا کہ کفالت بنفس ان الفاظ ذیل سے منعقد ہو جاتی ہے۔ ا۔ میں نے نفس فلاں کی کفالت کی۔ او برقبتہ۔ یا میں نے رقبہ فلاں کی کفالت کی او بروحہ او بجسدہ او براسہ - یا میں نے فلاں کی روح کی یا میں نے فلاں کے تن کی یا میں نے فلاں کے سر کی کفالت کی ف۔ غرضکہ ہر ایک ایسا لفظ ہے جس سے تمام کی تعبیر ہوتی ہے وکذا ببدنہ وبوجہہ اور اسی طرح میں نے اس کے بدن کی کفالت کی یا میں نے اس کے چہرہ کی کفالت کی ف۔ تو بھی کفالت جائز ہے۔

لان ھذہ الالفاظ یعبر بھا عن البدن اما حقیقۃ او عرفا علی مامر فی الطلاق - کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے ساتھ تمام بدن سے تعبیر کی جاتی ہے خواہ از راہ لغت حقیقت کے یا از راہ عرف و مجاز کے چنانچہ طلاق میں بیان ہو چکا۔ ف۔ پس نفس خود یہی شخص ہے اسی واسطے ابن الہمام نے کہا کہ بعینہ کفالت بھی صحیح ہونا واجب ہے۔ اور چہرہ عرف میں البتہ کل سے تعبیر کرنا ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا چہرہ سرکار میں درج ہے یعنی یہ شخص وہاں نوکر ہے۔ اور طلاق میں توضیح گذری۔ وکذا اذا قال بنصفہ او بثلثہ او بجزء منہ - اور اسی طرح جب کہا کہ میں نے فلاں کی نصف یا تہائی یا اس کی کسی جزو کی کفالت کی ف۔ تو کفالت صحیح ہے۔ غرضکہ اس شخص کے کسی جزو مشترک کی کفالت کی جو معین نہیں ہے۔ اور تلخیص یہ ہے کہ جو اعضاء ایسے نہیں کہ عرف میں ان کے ساتھ کل تعبیر کیا جاتا ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر کوئی جزو خاص معین ہے تو بے فائدہ ہے۔ اور اگر جزو شائع عام ہے تو جائز ہے۔ لان النفس الواحدۃ فی حق الکفالۃ لا تتجزی۔ اس واسطے کہ کفالت کے حق میں ایک نفس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں ف۔ یعنی ایسا نہیں کہ کسی آدمی کے ہاتھ کی کفالت ہو اور پاؤں کی کفالت نہ ہو یا منہ کی کفالت ہو اور ناک کی کفالت نہ ہو یا ایک جزو کی کفالت ہو اور دوسرے جزو کی کفالت نہ ہو۔ فکان ذکر بعضھا شائعا کذکر کلھا - تو ایک نفس میں سے جزو شائع کو ذکر کرنا مثل کل کے ذکر کے ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ جزو تو ہر جگہ سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً نصف تو یہ اوپر و نیچے اور طول یا عرض دو ٹکڑے ہیں سے ہر ایک سب کو محتمل ہے۔ بخلاف ما اذا قال تکفلت بید فلان او برجلہ - بخلاف اس کے اگر کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی ف۔ تو اس کا پاؤں ایک جزو معین ہے وہ اس کے تمام بدن میں سے ہر جگہ نہیں ہو سکتا تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ لانہ لا یعبر بھما عن البدن - کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ حتی لا یصح اضافۃ الطلاق الیھما - حتی کہ ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ تیرے ہاتھ کو طلاق ہے یا تیرے پاؤں کو طلاق ہے تو کچھ نہیں

ے ہوگی۔ اسی وجہ سے کہ اس سے کل عورت کو طلاق نہیں ہو سکتی اور طلاق ایسی چیز نہیں کہ عورت کے بدن کے ٹکڑے
طالقہ ہوں۔ کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن سے تعبیر نہیں ہوتی ہے۔ وفیما تقدم یصح۔ اور جو اوپر گذرے ان میں صحیح ہے
ف یعنی رقبہ و روح وغیرہ اور نصف و تہائی و چہارم وغیرہ ان سب میں طلاق کی اضافت بھی صحیح ہوتی ہے مثلاً
عورت سے کہا کہ تیرا دسواں حصہ طالق ہے تو کل عورت طالقہ ہو جائے گی۔ پھر واضح ہو کہ کفالت کا لفظ صریح کفالت
ہے۔ وکذا اذا قال ضمنته۔ اسی طرح اگر کہا کہ میں نے اس کی ضمانت نفس کی ف یا میں ضامن ہوا یا ضمین ہوں تو بھی کفالت نفس ہو جائیگی۔ لانه
تصریح بموجبه۔ کیونکہ یہ موجب کفالت کی تصریح ہے ف یعنی کفالت سے جو حکم لازم آتا ہے وہ صریح بیان کر دیا تو ملزوم
قصد کیا کیونکہ جب ملزوم ہوا تو یہ لازم آیا۔ گویا کہا کہ میں کفیل ہوا تو میں اس کا ضامن ہوا۔ کیونکہ کفالت سے بھی واجب ہوتا
ہے کہ لازم ہو۔ یعنی کفالت کا موجب یہی ہے کہ مال کی اکثر صورتوں میں ضمان لازم آتی ہے کما فی الفتح۔ او قال ھو علی۔
یا کہا کہ وہ مجھ پر ہے۔ ف تو کفالت بنفس صحیح ہے۔ لانه صیغة الالتزام۔ کیونکہ یہ التزام کا صیغہ ہے ف
یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ جب اس کی حاضری مطلوب ہوگی تو میں اس کو حاضر کروں گا۔ او قال الی۔ یا کہا
کہ وہ میری طرف ہے ف یہ لوگوں کے محاورہ میں التزام کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ لانه فی معنی علی فی ھذا
المقام۔ کیونکہ وہ اس مقام میں مجھ پر کے معنی میں ہے۔ قال علیه السلام ومن ترك مالا فلورثته ومن ترك
کلا او عیالا فالی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف میں واقع ہوا اور جس شخص نے مال چھوڑا تو
وہ اس کے وارثوں کے واسطے ہے اور جس نے اولاد یتیم یا ایسے قرابتی چھوڑے جن کی پرورش کرتا تھا تو وہ میری جانب
ہیں ف یعنی ان کی خبرگیری لینا مجھ پر ہے یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ اور یہ حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے
اور واضح ہو کہ کفالت کے معنے میں عرب اپنے محاورہ میں چند الفاظ دیگر بولتے ہیں چنانچہ مصنفؒ نے لکھا۔ وکذا
اذا قال انا زعیم به۔ اور یوں ہی جب کہا کہ میں اس کی ذات کا زعیم ہوں۔ او قبیل۔ یا قبیل ہوں ف تو بھی
کفالت صحیح ہے۔ لان الزعامة ھی الکفالة۔ کیونکہ زعامت بمعنی کفالت ہے ف تو زعیم بمعنی کفیل ہوا۔ وقد
روینا فیه۔ اور ہم اس بارے میں حدیث روایت کر چکے ف کہ حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الزعیم غارم
یعنی زعیم ضامن ہے یعنی جس شخص نے کفالت کی وہ تاوان اٹھانے والا ہوگا۔ والقبیل ھو الکفیل اور قبیل بمعنے
کفیل ہے ف یعنی ضامن ہونے اور اپنے ذمہ لینے والا۔ ولھذا سمی الصك قبالة۔ اور اسی واسطے چک کو قبالہ کہتے
ہیں ف کیونکہ جو کچھ اس دستاویز اور تحریر میں لکھا جاتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم و قبول کرنے والا ہوتا ہے پس
ان سب الفاظ مذکورہ میں وہ کفیل ہو جائیگا۔

بخلاف ما اذا قال انا ضامن لمعرفته۔ برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں اس کی شناخت کے واسطے
ضامن ہوں ف تو ظاہر الروایہ میں کفیل نہ ہوگا۔ لانه التزم المعرفة دون المطالبة۔ کیونکہ اس نے شناخت کا
التزام کیا ہے نہ مطالبہ کا ف یعنی مطالبہ کا ذمہ دار نہیں ہوا بلکہ بظاہر اس نے شناخت کی ذمہ داری کی۔ والفتوی
ملیں ہے کہ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ لوگوں کے عرف معاملہ میں ضمانت ہے۔ نص علیه
الملتقی۔ مف۔ اور اظہر یہ ہے کہ اگر عرف ہو تو قول ابو یوسفؒ پر فتوی ہو۔ چنانچہ فارسی زبان میں کہا کہ من دانستن وے را ضامنم
تو عامہ مشائخ کے نزدیک ضامن ہو جاتا ہے۔ کما فی قاضی خان۔ م۔

قال فان شرط فی الکفالۃ بالنفس تسلیم المکفول بہ فی وقت بعینہ ۔ قدوریؒ نے کہا کہ پھر اگر کفالت بالنفس میں یہ شرط کی ہو کہ مکفول بہ کہ فلاں وقت معین میں سپرد کر دیگا ف یعنی مثلاً کفالت کی ہو کہ اس شخص کو جمعہ کے روز بعد نماز جمعہ کے حاضر کرونگا یا محکمہ قاضی میں فلاں روز فلاں وقت حاضر کرونگا۔ غرضکہ حاضر ضامنی میں کوئی وقت معین کر دیا۔ لزمہ احضارہ اذا طالبہ فی ذلک الوقت ۔ تو کفیل پر اس کا حاضر کرنا لازم ہوگا جبکہ مکفول لہ اس وقت میں اس سے مطالبہ کرے۔ وفاءً بما التزمہ تاکہ جو اس نے التزام کیا وہ پورا کرے۔ ف کیونکہ اسی کے کہنے سے طالب نے مکفول بہ یعنی اس شخص کو چھوڑا تھا اور اس قدر مہلت دی تھی پس جب اس نے ایسا وعدہ کیا جس کے پورا نہ کرنے میں دوسرے کا ضرر متضمن ہے تو شرع نے اس کو حق لازم کر دیا۔ فان احضرہ ۔ پس اگر کفیل اس کو حاضر لایا تو بہتر ف اس نے اپنا حق وفا کیا اور التزام پورا کیا۔ والاحبسہ الحاکم اور اگر حاضر نہیں لایا تو کفیل کو حاکم قید کریگا۔ ف کیونکہ وہ ظلم کرتا ہے ۔ لامتناعہ عن ایفاء حق مستحق علیہ کیونکہ وہ ایسے حق کو ادا کرنے سے باز رہا جو اس پر واجب ہے ولکن لایحبسہ اول مرۃ لعلہ لم یدر ماذا یدعی ۔ ولیکن حاکم اس کو اول ہی مرتبہ میں قیدخانہ نہیں بھیجے گا کیونکہ شاید اس کو معلوم نہ ہو کہ کیوں میں بلایا گیا ہوں ف پھر بعد دریافت کے اگر حاضر نہ کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر مکفول بہ یہاں موجود ہے پھر حاضر نہیں لایا تو قیدخانہ جاوے ولوغاب المکفول بنفسہ اور اگر مکفول بہ غائب ہو گیا ف یعنی کفیل نے جس کے نفس کی کفالت کی اگر یہ شخص یہاں سے سفر کو چلا گیا۔ امہلہ الحاکم مدۃ ذھابہ ومجیئہ۔ تو کفیل کو حاکم اس کی آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا۔ ف یعنی اس قدر مدت کہ یہاں سے جاوے اور مکفول بہ جہاں موجود ہے اس سے مل کر اس کو ساتھ لادے اور یہاں پہونچے فان مضت ولم یحضرہ پھر اگر اس قدر مدت تک جو مہلت دی تھی وہ گذر گئی اور کفیل اس کو حاضر نہیں لایا یحبسہ لتحقق امتناعہ عن ایفاء الحق ۔ تو حاکم اس کفیل کو قیدخانہ میں ڈالے کیونکہ حق ادا کرنے سے اس کا انکار متحقق ہو گیا ف اور اگر کفیل نے کہا کہ میں وہ جگہ نہیں جانتا جہاں یہ شخص چلا گیا ہے تو اسی قدر قول قبول ہوگا ک۔ وکذا اذا ارتد والعیاذ باللہ ولحق بدار الحرب ۔ اور اسی طرح اگر مکفول بہ معاذاللہ مرتد ہو گیا اور دارالحرب میں مل گیا ف پس اگر حربیوں سے مصالحہ نہ ہو اور کفیل کو یہ قدرت نہیں کہ مکفول بہ کو وہاں سے واپس لادے تو کفیل سے مواخذہ نہیں کیا جائیگا۔ اور اگر حربیوں سے صلح ہو اور کفیل اس کو واپس لاسکتا ہے تو قاضی اس کو آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا۔ الذخیرہ ع۔

وھذا لانہ عاجز فی المدۃ فینظر کالذی اعسر۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفیل مذکور اتنی مدت تک عاجز ہے تو اس کو مہلت دیجائے جیسے اس شخص کو جو تنگدست ہو گیا ف یعنی مثلاً ایک شخص نے قرض لیا اور اس کے ادا کا کوئی وعدہ کیا پھر درمیان میں اتفاق سے ایسا تنگدست ہو گیا کہ ادا نہیں کر سکتا تو اس کے واسطے فراخی تک مہلت ہے یہ سب اسی وقت کہ کفالت میں کوئی وقت معین تھا ۔ اور اس وقت پر حاضر لانے کا کفیل سے مطالبہ کیا گیا ہو ۔ ولوسلمہ قبل ذلک بری اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو اس سے پہلے سپرد کر دیا تو بری ہو گیا۔ ف یعنی جو کچھ کفیل نے التزام کیا تھا اس سے بری ہو گیا۔ لان الاجل حقہ فیملک اسقاطہ کما فی الدین المؤجل ۔ اس واسطے کہ میعاد تو کفیل کا حق ہے پس وہ اس کو ساقط کر سکتا ہے جیسے میعادی ادھار میں ہوتا ہے ف یعنی مدیون پر مثلاً دو ماہ کا میعادی ادھار ہے ۔ اس نے مدت سے پہلے ادا کر دیا تو بری ہو گیا کیونکہ مدت اسی کی راحت تھا۔ اسی طرح کفالت میں بھی مدت مذکورہ کفیل کا حق ہے تو کفیل اس کے ادا کرنے سے بری ہو جائے گا۔

قال واذا احضرہ وسلمہ فی مکان یقدر المکفول لہ ان یخاصمہ فیہ مثل ان یکون فی مصر بری الکفیل من الکفالۃ۔ قدوریؒ نے کہا کہ اگر کفیل نے اس کو لاکر ایسی جگہ سپرد کیا کہ جہاں مکفول لہ کو اس کے ساتھ خصومت کی قدرت ہے جیسے شہر کے اندر ہو تو وہ کفالت سے بری ہو جائیگا ف کسی شہر میں قاضی حاکم موجود ہے جس کے حضور میں نالش کرکے فیصلہ حاصل کرسکتا ہے تو وہاں کفیل نے سپرد کردیا پس وہ بری ہوگیا خواہ طالب قبول کرے یا نہ کرے۔ معف۔ لانہ اتی بما التزمہ وحصل المقصود بہ کیونکہ اس نے جو کچھ التزام کیا تھا وہ پورا ہوگیا اور ایسا کرنے سے مقصود حاصل ہوگیا۔ ف یعنی کفیل کی کفالت سے یہی مقصود تھا کہ طالب کا حق ضائع نہ ہو اور اس نے ایسے شہر یا مقام میں سپرد کیا کہ جہاں وہ نالش سے اپنا حق ثابت کرسکتا ہے تو اسکا مقصود حاصل ہوگیا اور التزام سپردگی کا تھا۔ وھذا لانہ ما التزم التسلیم الامرۃ۔ اور التزام پورا کرنا اس واسطے ہوا کہ کفیل نے یہی التزام کیا تھا کہ مکفول بہ کو ایک مرتبہ سپرد کریگا۔ واذا کفل علی ان یسلمہ فی مجلس القاضی فسلمہ فی السوق بری لحصول المقصود — اور اگر اس شرط پر کفالت کی کہ میں اس کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرونگا پھر اس نے اس شخص کو بازار میں سپرد کیا تو بری ہوگیا کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ ف کہ طالب اس کو لے جائے قاضی کے یہاں نالش کرے۔ ع۔ پس جہاں کہیں اس شہر میں ہو سپرد کرنا مفید ہوگا۔ مجلس قاضی کی تخصیص کرنا بے فائدہ ہے۔ کیونکہ ہر جگہ سے مجلس قاضی میں لے جانا ممکن ہے۔ وقیل فی زماننا لا یبرأ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں بری نہ ہوگا ف جبکہ مجلس قاضی چھوڑ کر بازار میں سپرد کرے۔ یہ شمس الائمہ سرخسی کا قول ہے اور یہی امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے۔ م ع۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الکبریٰ۔ لان الظاھر المعاونۃ علی الامتناع لا علی الاحضار۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ امتناع پر معاونت ہے نہ حاضر کرنے پر ف یعنی ظاہر حال مقتضی ہے کہ بازار وغیرہ کے لوگ طالب کی مدد نہیں کریں گے کہ وہ مطلوب کو قاضی کی کچہری میں لے جاوے بلکہ مقتضی ہے کہ مطلوب کو چھوڑنے میں مددگار ہونگے۔ پس جب حالت یہ ہے تو کفیل پر مجلس قاضی میں سپرد کرنا واجب ہے تاکہ مخاصمہ کرسکے فکان التقیید مفیدا۔ تو مجلس قاضی کی قید لگانا مفید ہوا ف یعنی مجلس قاضی میں سپرد کریگا تو اس کو حاضر لانے میں دقت نہ ہوگی وان سلمہ فی بریۃ لم یبراء۔ اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو کسی میدان و جنگل میں سپرد کیا تو کفالت سے بری نہ ہوگا۔ لانہ لا یقدر علی المخاصمۃ فیھا فلم یحصل المقصود کیونکہ وہ اس بے آباد جگہ میں مطلوب کے ساتھ مخاصمت نہیں کرسکتا تو اس کا مطلب نہیں حاصل ہوگا ف کیونکہ یہاں قاضی نہیں ہے۔ وکذا اذا سلمہ فی سواد لعدم قاض یفصل الحکم فیہ۔ اور اسی طرح اگر کفیل نے مطلوب کو سواد شہر میں سپرد کیا تو بھی بری نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ وہاں کوئی قاضی نہیں ہے جو فیصل حکم دے۔ ولو سلم فی مصر آخر غیر المصر الذی کفل فیہ بری عند حنیفۃ للقدرۃ علی المخاصمۃ فیہ۔ اور اگر کفیل نے اس کو کسی دوسرے شہر میں سوائے اس شہر کے جس میں کفالت کی تھی سپرد کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بری ہوجائیگا کیونکہ وہاں بھی وہ مطلوب کے ساتھ مخاصمہ کرسکتا ہے ف کیونکہ ہر قاضی کے حضور میں فیصلہ لینا ممکن ہے تو دونوں شہر یکساں ہوتے اور غالباً امامؒ نے یہ حکم بلحاظ اپنے زمانہ کے بیان کیا کیونکہ اس زمانہ میں عموماً اہل اسلام اور خصوصاً قاضی سب اہل عدل وصلاح تھے تو ہر جگہ اور ہر قاضی برابر تھا پھر اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں لوگوں کی نیات بدل گئیں لہذا اس وقت کے علماء نے اپنے زمانہ کے موافق حکم نکالا چنانچہ کہا وعندھما لا یبرأ لانہ قد یکون شھودہ فیما عینہ۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بری نہ ہوگا کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ طالب کے گواہ اسی شہر میں ہوسکتے ہیں جو اس نے

معین کیا تھا ف۔ تو دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بغیر گواہوں کے مخاصمہ نہیں کر سکتا تو اس کا مقصود نہیں حاصل ہوتا ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیئے۔ کما فی الکبری اور یہی اوجہ ہے۔ کما فی الفتح۔ م ص۔ ولو سلمه فی السجن وقد حبسه غیر الطالب لایبرأ لانه لایقدر علی المخاصمة فیه۔ اور اگر کفیل نے مطلوب کو قیدخانہ میں سپرد کیا اور حال یہ ہے کہ طالب کے سوائے کسی دوسرے نے اُس کو قید کرایا تو کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ قیدخانہ میں اس سے مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی مطلوب کو سوائے مکفول لہ کے دوسرے نے قید کرایا ہے پس کفیل نے مکفول لہ کو مطلوب اسی حالت میں کہ وہ قیدخانہ میں ہے سپرد کیا تو کفیل نہیں بری ہوگا کیونکہ اس حالت میں مکفول لہ کو اس سے مخاصمہ کی قدرت نہیں ہے۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت کہ دوسرے قاضی کے قید میں مکفول لہ کو اس سے مخاصمہ میں قیدخانہ میں قید ہو اور اگر اسی قاضی کے قیدخانہ میں ہو جس کے حضور میں مخاصمہ ہوا تھا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک بری ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔ یہ سب اس وقت کہ کفالت کے بعد وہ دوسرے طالب کی جہت سے قید ہوا ہو۔ اور اگر اسی طالب کی جہت سے قید ہوا تو کفیل مطلقاً بری ہوگا۔ الذخیرہ۔

اگر ایسی حالت میں کفالت کی کہ وہ قیدخانہ میں محبوس ہے پس اُسنے قیدخانہ میں سپرد کیا تو بری ہوا۔ القاضی خان واضح ہو کہ کفالت بالنفس جب صحیح ہو تو اس سے کفیل کا بری ہونا تین باتوں میں سے ایک بات پر ہوگا ایک یہ کہ طالب کو مکفول بالنفس سپرد کر دے۔ دوم یہ مکفول لہ اس کو کفالت سے بری کر دے۔ سوم یہ کہ مکفول عنہ مر جاوے المحیط۔ قال واذا مات المکفول به بری الکفیل بالنفس من الکفالة۔ قدوری نے فرمایا کہ جب مکفول بہ مر گیا تو کفیل اس کی کفالت نفس سے بری ہو گیا ف۔ اگرچہ کفالت مال سے بری نہیں ہوتا۔ لانه عجز عن احضاره۔ اسلیئے کہ کفیل اس کے حاضر لانے سے عاجز ہو گیا ف۔ اور عاجز پر مواخذہ نہیں ہے ولانه سقط الحضور عن الاصیل۔ اور اسلیئے کہ خود اصیل سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ یعنی خود مطلوب جس کی کفیل نے کفالت کی ہے حاضری سے بری ہوا۔ فیسقط الاحضار عن الکفیل۔ تو کفیل سے اس کا حاضر لانا ساقط ہوا ف۔ یعنی مکفول عنہ سے قرضہ ساقط ہو تو کفیل سے بھی ساقط ہوتا ہے۔ یعنی جس چیز کا مواخذہ اصیل سے نہیں رہا تو کفیل سے بدرجۂ اولی نہیں رہے گا۔

وکذا اذا مات الکفیل اور یونہی اگر کفیل مر گیا ف۔ تو کفیل سے کفالت ساقط ہو گئی لانه لم یبق قادرا علی تسلیم المکفول بنفسه اسواسطے کہ کفیل کو یہ قدرت نہیں رہی کہ جسکے نفس کی کفالت کی ہے اسکو سپرد کرے ف۔ کیونکہ اسکی جان ہی باقی نہیں ہے ہاں مال ترکہ البتہ باقی ہے وماله لایصلح لایفاء هذا الواجب۔ اور حال یہ کہ اسکا مال اس واجب کو پورا کرنیکی لیاقت نہیں رکھتا ہے ف۔ کیونکہ یہ کفالت مالی نہیں بلکہ کفالت نفس ہے جو حاضر ضامنی کہلاتی ہے۔ بخلاف الکفیل بالمال۔ بخلاف کفیل بمال کے ف۔ کہ اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کی کفالت کی تھی پس اگر کفیل مر گیا تو اس کے ترکہ کا مال اس لائق ہے کہ اس سے مال کفالت ادا کیا جاوے۔ یہ تو کفیل یا مکفول عنہ کی موت کا حال تھا ولومات المکفول له۔ اور اگر مکفول لہ مر گیا ف۔ حالانکہ اس نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا ہے یا وارث وصی ہے فللوصی ان یطالب الکفیل۔ تو اس کے وصی کو اختیار ہے کہ کفیل سے مطالبہ کرے ف۔ کہ جس مطلوب کی حاضر ضامنی کی ہے اس کو حاضر لاوے۔ یہ اس وقت کہ وصی موجود ہو۔ وان لم یکن فلوارثه۔ اور اگر مکفول لہ کا کوئی وصی نہ ہو تو اسکے وارث کو اختیار ہے کہ کفیل سے حاضر ضامنی کا مطالبہ کرے لقیامه مقام المیت۔ کیونکہ وارث بجائے اپنے مورث میت کے قائم ہے۔ ف۔ تو جیسے میت یعنی مکفول لہ کو مطالبہ کا اختیار ہے ایسے ہی اس کے قائم مقام وارث کو حق ہے۔ واضح ہو کہ برأت کفیل حاصل ہونے

کے لیے شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ قال ومن کفل بنفس آخر ولم یقل اذا دفعت الیک فانا بری فدفعہ الیہ فھو بری۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دوسرے کی کفالت نفس کی اور یہ نہیں کہا کہ جب میں نے اس شخص کو تجھے سپرد کر دیا تو پھر میں بری ہوں پس اس نے مکفول لہ کو سپرد کیا تو کفیل بری ہوا ف۔ یعنی جب مکفول بہ کو مکفول لہ کے سپرد کر دیا تو کفیل بری ہو گیا اگرچہ براءت کی شرط نہیں کی تھی۔ لانہ موجب التصرف۔ اس واسطے کہ بری ہونا اس تصرف کا موجب ہے ف۔ اور جو امر کہ کسی عقد کا موجب ہوتا ہے اس کے ثبوت میں شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ فیثبت بدون التنصیص علیہ تو براءت پر تصریح کرنے کے بدون یہ براءت ثبوت ہو گی۔ ولا یشترط قبول الطالب التسلیم کما فی قضاء الدین۔ اور شرط نہیں کہ طالب مکفول لہ اس کی سپردگی کو قبول کرے جیسے ادائے قرض میں ہے ف۔ یعنی بری ہونے کے واسطے یہ بھی شرط نہیں کہ مکفول لہ مان لے کر کہ تو نے سپرد کیا بلکہ جب کفیل نے سپرد کیا تو سپردگی صحیح ہو گی خواہ مکفول لہ قبول کرے یا نہ کرے پس کفیل بری ہو گیا جیسے کفیل نے قرضہ کی کفالت کی اور قرضہ سپرد کیا تو بری ہوا خواہ مکفول لہ مانے یا نہ مانے یہ اس وقت کہ کفیل نے ملا کر سپرد کیا۔ ولو سلم المکفول بہ نفسہ من کفالتہ صح۔ اور اگر مکفول بہ نے خود اپنے نفس کو اس کی کفالت کی وجہ سے سپرد کیا تو صحیح ہے۔ ف۔ یعنی مکفول بہ نے مکفول لہ کو اپنے آپ کو اسطرح سپرد کیا کہ میں نے اپنے آپ کو تجھے فلاں کفیل کی جہت سے سپرد کیا تو صحیح ہے اور کفیل بری ہو گیا۔ لانہ مطالب بالخصومۃ۔ اسواسطے کہ مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے۔ فکان لہ ولایۃ الدفع۔ تو اس کو خصومت دفع کرنے کی ولایت حاصل ہے ف۔ تو جب اس نے اپنے آپ کو سپرد کیا تو کفیل کی طرف سے خصومت دور ہوئی اور سپردگی صحیح ہوئی۔ وکذا اذا سلمہ الیہ وکیل الکفیل او رسولہ۔ اور اسی طرح اگر مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا ایلچی کرنے مکفول لہ کے سپرد کیا تو بھی صحیح ہے لقیامھما مقامہ۔ کیونکہ کفیل کا وکیل یا ایلچی دونوں اس کے قائم مقام ہیں ف۔ تو ان کا سپرد کرنا مانند سپردگی کفیل کے ہے پس کفیل بری ہو گیا۔ واضح ہو جب کفیل نے موافق التزام کے حاضر ضامنی پوری نہ کی یعنی کفیل کو حاضر نہ لایا تو سابق میں گذرا کہ اگر حاضر لانے سے عاجز نہ ہو تو حاکم اس کو قید کریگا لیکن اول مرتبہ نہیں بلکہ دو تین دفع کرنے کے بعد اگر نہ لایا تو حبس کرے۔ النہر۔ یہ اس وقت کہ کفالت کا اقرار کرتا ہے۔ اور اگر کفالت سے منکر ہو پھر اس پر کفالت کے گواہ قائم ہوئے یا اس نے لینے میں قسم کھانے سے انکار کیا تو حاکم اس کو اول ہی مرتبہ قید کرے گا الظہیریہ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ النہر۔ اور یہی عامہ عقود میں حکم ہے۔ الظہیریہ۔ بالجملہ خالی کفالت نفس میں اگر عہد وفا نہ کیا تو بوجہ مذکور محبوس کیا جاتا ہے۔ م۔ قال فان تکفل بنفسہ علی انہ ان لم یواف بہ الی وقت کذا فھو ضامن لما علیہ وھو الف۔ قدوریؒ نے کہا کہ اگر مثلاً زید نے خالد کے نفس کی کفالت یعنی حاضر ضامنی اس شرط پر کی کہ اگر فلاں وقت پر میں نے خالد کو حاضر نہیں کیا تو جو کچھ خالد پر ہے اور وہ ہزار درم ہیں اس کا میں ضامن ہوں ف۔ پس کفالت بالنفس اگر پوری نہ کرے تو ضامن مال ہے اور مال کی مقدار جو کچھ ہو لازم ہو گی جیسے ہزار درم یہاں معلوم ہے۔ م۔ فلم یحضرہ الی ذلک الوقت پھر وہ خالد کو اس وقت مذکور پر حاضر نہیں لایا ف۔ اور حاضر ضامنی کو پورا نہیں کیا۔ لزمہ ضمان المال۔ تو کفیل زید پر مال مذکور کی ضمانت لازم ہو جائیگی ف۔ گو یا کفالت بالنفس ہے اور اگر یہ نہ ہو تو کفالت بمال ہے۔ لان الکفالۃ بالمال معلقۃ بشرط عدم الموافاۃ۔ اس واسطے کہ یہاں حاضر نہ لانے کی صورت پر کفالت بمال ہے ف۔ یعنی اگر حاضر نہ لاؤں تو ضامن مال ہوں۔

وھذا التعلیق صحیح فاذا وجد الشرط لزمہ المال - اور ایسی تعلیق صحیح ہے تو جب شرط پائی گئی تو مال لازم آیا ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ حاضر نہ لا دے وہ پائی گئی کہ حاضر نہیں لایا تو ہزار درم کا ضامن ہو گیا۔ ولا یبرأ عن الکفالۃ بالنفس - اور باوجود اس کے وہ کفالت نفس سے بری نہ ہو گا ف۔ یعنی وقت مذکور پر حاضر ضامنی پوری نہ کرنے سے وہ ضامن مال ہو گیا لیکن حاضر ضامنی سے خارج نہیں ہوا۔ لان وجوب المال علیہ بالکفالۃ لا ینافی الکفالۃ بنفسہ - اس واسطے کہ کفیل پر کفالت سے مال لازم آنا اس پر کفالت نفس لازم ہونے سے منافی نہیں ہے ف۔ بلکہ کفیل مال اور کفیل نفس دونوں ہو سکتا ہے۔ اذ کل واحد منھما للتوثق اس واسطے کہ دونوں کفالتوں میں ہر ایک بغرض مضبوطی ہے ف۔ یعنی ہر ایک قسم کی کفالت سے اس کو اپنی مضبوطی کرنا مقصود ہے تو دونوں جمع ہو سکتی ہیں اور جب یہاں کفالت بالنفس سے بری ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور کفالت بالمال لازم آنا بوجہ شرط مذکور کے ثابت ہوا تو دونوں کفالتیں جمع ہو گئیں۔ وقال الشافعی لا تصح ھذہ الکفالۃ لانہ تعلیق سبب وجوب المال بالخطر فاشبہ البیع - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ایسی کفالت ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ سبب وجوب مال کو امر متردد پر معلق کرنا ہوا تو بیع کے مشابہ ہوا ف۔ مال واجب ہونے کا سبب کفالت بحال ہے۔ کیونکہ اسی سے مال واجب ہوتا ہے۔ پس اگر یہ کفالت کسی شرط پر معلق ہو تو یہ چیز کہ مال واجب ہونے کا سبب ہے۔ وہ شرط پر معلق ہوا اور شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں تو ایک امر متردد پر معلق ہوا حالانکہ مال کو شرط پر معلق کرنا قمار ہے جو حرام ہے تو ایسا ہوا جیسے بیع کو مال پر معلق کرنا حالانکہ بیع میں مال واجب ہونے کے سبب کو امر متردد پر معلق کرنا جائز نہیں ہوتا تو کفالت میں بھی جائز نہیں لہٰذا مسئلہ مذکور میں کفالت نفس رہ جائے گی اور کفالت مال باطل ہو گئی۔ اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفالت کے معنی صرف مطالبہ کا التزام ہے یعنی اپنے اوپر لازم کرتا ہے کہ مجھ سے مطالبہ کیا جاوے اور یہ معنی نہیں کہ مجھ پر مال لازم ہو گیا۔

تو یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ مال واجب ہونے کے سبب یعنی کفالت کو شرط پر معلق کیا بلکہ یہ لازم ہوا کہ جس چیز سے مطالبہ لازم ہوتا تھا وہ شرط پر معلق ہے اور اس میں کچھ خرابی نہیں ہے۔ اور اگر ہم مان لیں کہ کفالت بھی مال واجب ہونے کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک وہ فقط بیع کے ساتھ مشابہ ہے۔ ولنا انہ یشبہ البیع ویشبہ النذر من حیث انہ التزام - اور ہمارے نزدیک وہ بیع کے مشابہ بھی ہے اور نذر کے بھی مشابہ ہے اس راہ سے کہ یہ اپنے اوپر التزام ہے ف۔ یعنی آخر پر نظر کرنے سے دیکھا جاتا ہے کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے کفیل نے مال ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے تو مالی مبادلہ ہونے سے بیع کے مشابہ ہے اور چونکہ کفالت میں بدون لازم ہونے کے کفیل نے اپنے اوپر مال لازم کر لیا تو نذر کے مشابہ ہوا کیونکہ اس میں بھی آدمی پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ نذر کر کے اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے جیسے کفیل نے اپنے اوپر لازم کیا۔ غرضکہ کفالت میں دو طرح کی مشابہت ہے۔ ایک شبہ بیع اور دوم شبہ نذر فقلنا لا یصح تعلیقہ بمطلق الشرط پس بمشابہت بیع ہم نے کہا کہ عقد کفالت کو معلق کرنا مطلقاً ہر طرح کی شرط سے صحیح نہیں ہے ف۔ یعنی شرط خواہ متعارف ہو یا نہ ہو مطلقاً شرط صحیح نہیں ہے کھبوب الریح ونحوہ جیسے ہوا چلنا وا س کے مانند ف۔ یعنی مثلاً کہا کہ اگر ہوا چلے تو میں فلاں شخص کی طرف سے ضامن ہوں یا اگر جمعہ کو پانی برسے تو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ تعلیق جائز نہیں ہے کیونکہ شرط مجہول ہے جیسے اس شرط پر بیع نہیں جائز ہے۔

ویصح بشرط متعارف عملا بالشبہین والتعلیق بعدم الموافاۃ متعارف - اور ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے کہ جس کا رواج ہو تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو جاتے یعنی شرط رائج پر معلق کرنا بمشابہت نذر کے صحیح ہے اور وقت معہود پر لانا ایک شرط متعارف ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ کفالت میں بیع کی مشابہت ہونے سے ایسی شرط جائز نہیں ہے جو رائج نہ ہو اور نذر کی مشابہت سے ایسی شرط جائز ہے جس کا رواج ہو پس جب اس نے کہا کہ اگر اس کو فلاں وقت معہود پر حاضر نہ لایا تو جو مال اس پر لازم ہے وہ مجھ پر ہوگا تو یہ اس سبب سے جائز ہے کہ ایسی شرط رائج ہے۔

ومن کفل بنفس رجل وقال ان لم یواف بہ غدا فعلیہ المال فان مات المکفول عنہ ضمن المال لتحقق الشرط وھو عدم الموافاۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً زید نے خالد کی کفالت نفس کی اور کہا کہ اگر میں خالد کو کل نہ لاؤں تو تیرا مال جو خالد پر ہے وہ مجھ پر ہوگا پھر مکفول عنہ مر گیا حالانکہ کفیل اس کو نہیں لایا تو مال کا ضامن ہو جائیگا کیونکہ نہ لانے کی شرط پائی گئی۔ ف۔ جامع صغیر کے اکثر نسخوں میں لفظ غد نہیں یعنی کل کا روز مذکور نہیں ہے بلکہ مسئلہ مطلق ہے لہذا فخر الاسلام وصدر شہید و قاضی خان نے ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو مسئلہ قدوری سے نقل ہوا اس میں وقت معین معہود ہے اور اس مسئلہ میں کوئی وقت موجود نہیں بلکہ مطلق ہے پس واضح ہونا چاہیے کہ مکفول عنہ کی موت سے کفیل بری ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں حکم دیا کہ مال کا ضامن ہوگا۔ تو جواب یہ ہے کہ جب کفالت نفس میں وہ مر گیا تو کفیل عاجز ہو گیا۔ پس بری ہوا کیونکہ اس کے جرمانہ میں مال نہیں ہو سکتا اور یہاں کفالت نفس پر نظر کرنے سے واقعی کفیل کو لانے کی قدرت نہیں ہے تو وہ بری ہے مگر دوسری جانب ایک شرطیہ کفالت مالی بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر میں نے فلاں شخص کو لا کر نہیں ملایا تو مال کا ضامن ہوں۔ پس جب اس شرطیہ قسم کے وقت ملانا ممکن تھا تو قسم منعقد ہے پھر جب وہ مر گیا اور ممکن نہیں تو حانث ہو گیا پس اسپر کفالت مالی لازم آتی۔ یہ اس وجہ سے نہیں کہ کفالت نفس اس کو مقتضی ہے کہ یہاں ایسا ہو بلکہ شرطیہ تعلیق ہے م۔ یہ سب اسوقت کہ مکفول بہ مر گیا اور اگر وقت سے پہلے کفیل مر گیا۔ شیخ ظہیر الدین نے فرمایا کہ اصل میں اشارہ ہے کہ مال اس کے ترکہ میں قرضہ واجب ہوگا۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اظہر واوجہ ہے۔ م۔ قال ومن ادعی علی آخر مائۃ دینار بینہا او لم یبینہا حتی تکفل بنفسہ رجل علی انہ ان لم یواف بہ غدا فعلیہ المائۃ فلم یواف بہ غدا فعلیہ المائۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد ان لم یبینہا حتی تکفل بہ رجل ثم ادعی بعد ذلک لم یلتفت الی دعواہ - اگر زید نے خالد پر سو دینار کا دعوی کیا اور کھرا دکھوٹا وغیرہ صفت بیان کی یا نہیں بیان کی یہاں تک کہ بکر نے خالد کی حاضر ضامنی اس شرط پر کر لی کہ اگر میں اس کو کل کے دن حاضر نہ لاؤں تو یہ سو دینار مجھ پر ہونگے پھر کل کے روز حاضر نہیں لایا تو امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر یہ سو دینار لازم ہوں گے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے دیناروں کی صفت نہیں بیان کی حتی کہ کفیل نے اس کی حاضر ضامنی کر لی پھر کفالت کے بعد مدعی نے اس کی صفت کا دعوی کیا تو اس کے دعوے پر التفات نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ پس معلوم ہو کہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک دیناروں کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگرچہ اس کی صفت مجہول ہے امام محمدؒ کے نزدیک جب مجہول ہو تو مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا اور جب دعوی مجہول ہوا تو دعوی ہی صحیح نہیں ہے۔ لانہ علق مالا مطلقا بخطر۔ اس وجہ سے کہ کفیل نے ایسے مال مطلق کی جو معلق بخطر ہے کفالت کی ف۔ یعنی یوں کہا کہ اگر میں اس کو نہ لاؤں تو مجھ پر سو دینار ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ایسے سو دینار ہیں جن کا تو مدعی ہے پس اول تو یہ دینار مطلق رکھے اور دوم یہ کہ اپنے اوپر اس شرط سے لیے کہ مکفول عنہ کو حاضر نہ لاوے تو یہ دونوں باتیں فاسد ہیں

الا یری انہ لم ینسبہ الی ما علیہ - کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ کفیل نے ان دیناروں کو اُس کی طرف منسوب نہیں کیا جو مکفول عنہ پر ہے ف - یعنی اسطرح نہیں کہا کہ تجھ پر وہ دینار ہو نگے جو تیرے فلاں شخص پر ہیں بلکہ بالفعل اُس کے چھوڑ دینے پر بطور رشوت کے قبول کیے - ولا تصح الکفالۃ علی ھذا الوجہ وان بینھا ولانہ لم یصح الدعوی من غیر بیان فلا یجب احضار النفس واذا لم یجب لا تصح الکفالۃ بالنفس فلا تصح بالمال لانہ بناء علیہ بخلاف ما اذا بین - اور ایسے طریقہ پر کفالت ہی صحیح نہیں ہوتی ہے اگرچہ دینار کی صفت کھری و کھوٹی وغیرہ بیان کر دے - یعنی جب مال مطلق کو شرطیہ اپنے اوپر لیا تو بوجہ احتمال رشوت کے کفالت ہی صحیح نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ بغیر بیان صفت کے دعوی صحیح نہیں ہے تو مدعا علیہ کا حاضر کرنا ہی واجب نہیں ہے اور جب حاضری واجب نہ ہوتی تو حاضری کی کفالت بھی صحیح نہ ہوتی تو پھر مال کی کفالت بھی صحیح نہ ہو گی کیونکہ وہ حاضری ہی کی کفالت پر مبنی تھی بخلاف اس کے جب مال کی صفت بیان کر دی -

ف - کیونکہ اس حالت میں دعوی صحیح ہے تو مدعا علیہ کی حاضری واجب ہے تو حاضری کی کفالت بھی صحیح ہے پس حاصل یہ ہوا کہ امام محمدؒ کی دلیل میں دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت ہی نہیں کی جس کا مدعی نے دعوی کیا بلکہ مدعی سے بالفعل چھوڑ دینے پر مطلقاً سو دینار دینے کا اقرار کیا جن میں رشوت کا احتمال ہے لہذا کفالت ہی صحیح نہیں ہے اور اسی وجہ پر شیخ ابی منصور ماتریدی نے اعتماد کیا - وجہ دوم یہ ہے کہ کفالت صحیح ہے جبکہ دعوی صحیح ہو اور دعوی اُس وقت صحیح ہو گا کہ سو دینار مال دعوے کی صفت بیان کرے اور یہاں اُس نے دعوے میں صفت نہیں بیان کی تو دعوی صحیح نہ ہوا تو مدعا علیہ پر حاضری بھی واجب نہ ہوئی تو حاضری کی کفالت بھی صحیح نہ ہوتی اور اسی پر شیخ ابوالحسن کرخی نے اعتماد کیا اور یہی اظہر ہے ولھما ان المال ذکر معرفا فینصرف الی ما علیہ والعادۃ جرت باجمال فی الدعاوی فتصح الدعاوی علی اعتبار البیان فاذا بین التحق البیان باصل الدعوی فتبین صحۃ الکفالۃ الاولی فیترتب علیھا الثانیۃ - اور امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو اُس نے معرفہ بیان کیا ہے یعنی یہ مال تجھ پر لازم ہو گا تو یہ اسی مال کی طرف راجع ہو گا جو مکفول عنہ پر دعوی ہے اور دعاوی میں بیان اجمالی کی عادت جاری ہے تو بیان دعوی پر اعتماد کر کے مجمل دعوی صحیح ہو جاتا ہے پھر جب اُس نے بیان پیش کیا تو وہ اصل دعوے سے لاحق ہو جاتا ہے - پس ظاہر ہوا کہ پہلے کفالت یعنی حاضر ضامنی صحیح ہے تو دوسری کفالت جو اس پر مترتب ہے یعنی مال ضامنی بھی صحیح ہو گی - قال ولا یجوز الکفالۃ بالنفس فی الحدود والقصاص عند ابی حنیفۃؒ - قدوری نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس نہیں جائز ہے معناہ لا یجبر علیھا عندہ - اس کے معنی یہ ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفالت پر جبر نہیں کیا جائیگا ف - یعنی جس شخص پر حد یا قصاص کا دعوی کیا گیا پھر اُس سے حاضر ضامنی طلب کی گئی تاکہ اُس پر حد ثابت کی جائے اور اُس نے کفیل دینے سے انکار کیا تو امامؒ کے نزدیک اُس پر جبر کرنا نہیں جائز ہے اگرچہ حد القذف ہو - وقالا یجبر فی حد القذف لان فیہ حق العبد وفی القصاص لانہ خالص حق العبد - اور صاحبین نے فرمایا کہ حد القذف میں کفیل دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ حد القذف میں بندہ کا حق ہے اور قصاص میں بھی کفیل دینے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ وہ خالص بندہ کا حق ہے -

بخلاف الحدود الخالصۃ للہ تعالیٰ - بخلاف ان حدود کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں ف - کہ ان میں البتہ کفالت پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور شیخ محبوبی نے کہا کہ حد سرقہ میں بھی مجبور رہونا چاہیے اور مرغینانی نے

فرمایا کہ یہاں جبر کے معنی قید کے نہیں ہیں بلکہ طالب کو مطلوب کے ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے حتی کہ بغیر
اس کی اجازت کے نظر سے پوشیدہ نہ ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں جبر نہیں ہے اور
یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ م ع۔ ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا کفالۃ فی حد من غیر فصل۔
اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی حد میں کفالت نہیں
ہے اور کوئی تفصیل نہیں فرمائی ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً فرمایا کہ کسی حد میں کفالت
نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدود میں بلا تفصیل کفالت نہیں خواہ حد قذف ہو یا قصاص و سرقہ وغیرہ ہو یا
حدود خالصہ ہوں۔ اور یہی شافعیؒ و احمدؒ سے ایک روایت ہے ولیکن یہ حدیث بیہقی و ابن عدی نے
روایت کر کے تضعیف کی۔ اور جرح اس میں جہالت و تدلیس ہے اور حنفیہ اس کو جرح نہیں
ٹھہراتے ہیں اور قیاس بھی اسی کو مساعد ہے کہ حدود میں کفالت نہ ہو۔ ولان مبنی الکل علی الدرء
اس واسطے کہ کل حدود کی بنا ساقط کرنے پر ہے ف۔ یعنی حدود میں یہ حکم عام ہے کہ شبہات کی
وجہ سے ساقط کئے جاویں۔ فلا یجب فیہا الاستیثاق۔ تو حدود میں مضبوطی کرنا واجب نہیں ہے
ف۔ کیونکہ جو حق اس صفت پر ہو کہ شبہہ سے ساقط کیا جاوے تو خود اس میں مضبوطی نہیں ہے
پھر کیونکر کفالت سے مضبوطی لینا لازم ہو۔ بخلاف سائر الحقوق لانہا تندرئ بالشبہات
بخلاف باقی حقوق کے کیونکہ وہ بوجہ شبہات کے ساقط نہیں ہوتے ہیں ف۔ تو ان میں مضبوطی ذاتی ہے
مثلاً کسی شخص پر دوسرے کا قرضہ مالی ہے تو قرضدار پر حق مذکور واجب الادا ہے اور اس کے حق
میں یہ حکم نہیں ہے کہ شبہہ سے ساقط کیا جاوے تو خود مضبوط ہے۔ فیلیق بہا الاستیثاق۔ تو ان
حقوق کے واسطے مضبوطی لینا لائق ہے ف۔ جو کفالت سے حاصل ہوتی ہے۔ کما فی التعزیر۔
جیسے تعزیر میں ہوتا ہے ف۔ یعنی جس چیز کے بابت تعزیر واجب ہوتی ہے تو مدعی کے واسطے مدعا علیہ
سے کفالت لی جاوے اور جبر کیا جاوے تو آقوال کی طرح وہ ساقط ہونے کے لائق نہیں ہے۔ پس حاصل
یہ ہوا کہ حدود و قصاص میں مطلوب پر کفیل دینے کے واسطے جبر نہیں ہوسکتا۔ ولو سمحت نفسہ بہ یصح
بالاجماع۔ اور اگر مطلوب کا دل خود کفیل دینے پر دلیری کرے تو کفالت بالاجماع صحیح ہے ف۔
یعنی اگر مطلوب مدعا علیہ نے اپنی خوشی سے کفیل دے دیا تو امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق
کفالت صحیح ہے کیونکہ کفالت کا موجب یہ کہ اپنے اوپر مطالبہ لازم کیا جیسے آدمی اپنے اوپر نذر لازم
کر لیتا ہے تو جب مدعا علیہ نے کفیل خود دیا تو اس کو اختیار ہے۔ لانہ امکن ترتیب موجبہ علیہ
اس واسطے کہ کفالت کا جو موجب یعنی اثر واجبی ہے وہ عقد کفالت پر مترتب کرنا ممکن ہے ف۔
یعنی کفیل اس کی حاضر ضامنی اپنے اوپر لازم کرنے کا مختار ہے تو صحیح ہوگئی۔ لان تسلیم النفس فیہا
واجب۔ اس واسطے کہ حدود کے دعوے میں مدعا علیہ کو اپنے نفس کا سپرد کرنا واجب ہے
ف۔ تو مدعا علیہ سے خود حاضری مطلوب ہے۔ فیطالب بہ الکفیل فیحقق الضم۔ پس اس
حاضری کے واسطے کفیل سے مطالبہ ہوگا تو ذمہ داری ملانا متحقق ہوا ف۔ اور کفالت کے یہی
معنی ہیں کہ دوسرے کے مطالبہ میں اپنی ذمہ داری ملانا حتی کہ جیسے اصیل سے مطالبہ ہے اسی طرح

کفیل سے مطالبہ ہو - بالجملہ حدود میں کفالت دینے پر مجبور نہیں ہوسکتا بلکہ خود مختار ہے۔ قال ولا یحبس فیہا حتی یشہد شاہدان - امام محمدؒ نے کہا اور حدود میں اس کو محبوس نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ دو گواہ گواہی دیں ف - اور گواہوں کی صفت یہ کہ مستوران - دونوں گواہ مستور ہوں ف - یعنی ان کا عادل ہونا معلوم نہ ہو تو ان کا فاسق ہونا بھی ظاہر نہ ہو بلکہ مستور یعنی پوشیدہ ہوں - اوشاہد عدل یعرفہ القاضی - یا ایک عادل گواہ جس کو قاضی پہچانتا ہو گواہی دے ف - پس محبوس کرنا دو صورتوں میں ہے یا ایک عادل گواہ جس کو قاضی جانتا ہو گواہی دے یا دو گواہ جن کی عدالت یا فسق کچھ ظاہر نہ ہو گواہی دیں۔ لان الحبس منہا للتھمۃ کیونکہ قید کرنا حدود اور قصاص میں بوجہ تہمت کے ہے ف - کہ شاید یہ شخص مفسد ہو۔ والتھمۃ یثبت باحد شطری الشہادۃ - اور تہمت بذریعہ شہادت کے ایک حصہ کے ثبوت ہوتی ہے۔ اما العدد واما العدالۃ - خواہ عدد ہو یا عدالت ہو ف - یعنی شہادت کاملہ میں دو جزو ہیں ایک عدد یعنی گواہ کا دو ہونا اور دوم صفت عدالت۔

پس جب کامل گواہی نہیں ہے حتی کہ بالفعل رہا کرتا ٹھہرا تو سوال ہوا کہ کیا قاضی اس کو قید رکھے تاکہ کامل گواہی پہنچے تو جواب دیا کہ یہاں قید کرنا بوجہ تہمت کے ہے - یعنی شاید وہ اس حد یا قصاص کا مستوجب ہوا ہو اور تہمت ثابت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ یا تو گواہ دو عدد ہوں اگرچہ عدالت ظاہر نہ ہونے سے کامل شہادت نہ ہو مگر فاسق بھی معلوم نہ ہوں یا گواہ ایک ہی ہو مگر عادل ہو - اور مترجم کہتا ہے شاید مسئلہ کے اثبات میں تائید بعض آثار سے ہو جیسے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے شراب خوار کو ایک گواہی پر محبوس رکھا پھر ہوش میں آنے کے بعد اس کو اثبات کے لئے نکالا - غرضیکہ حدود میں قید کرنا بوجہ تہمت کے ایسی ناقص گواہی سے ثبوت ہے۔ بخلاف الحبس فی باب الاموال - بخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہے ف - چنانچہ اموال میں جس پر حق مالی واجب الادا ہو وہ قید کیا جاتا ہے تو اس میں ایسی ناقص گواہی کافی نہیں ہے۔ لانہ اقصی عقوبۃ فیہ کیونکہ اموال میں انتہائے عقوبت بھی قید ہے۔ فلا یثبت الا بحجۃ کاملۃ - تو بدون حجت کاملہ کے یہ عقوبت کاملہ ثبوت نہ ہوگی ف - اور حجت کاملہ یہ کہ دو گواہ عادل ہوں۔ وذکر فی ادب القاضی ان علی قولھما لایحبس فی الحدود والقصاص بشہادۃ الواحد - اور مبسوط کی کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول پر حدود اور قصاص میں ایک عادل کی گواہی پر بھی حبس نہ ہوگا۔ لحصول الاستیثاق بالکفالۃ - کیونکہ مضبوطی تو کفالت سے حاصل ہو جاتی ہے ف - یعنی چونکہ صاحبین کے نزدیک کفالت جائز ہے تو کفالت ہی سے وثوق حاضری ہو جائے گا پس قید کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جبکہ گواہی ناقص ہے - ع - قال والرھن والکفالۃ جائزان فی الخراج - امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ خراج میں بھی کفالت و رہن دونوں جائز ہیں ف - یعنی اگر کسی ذمی پر خراج ہو اور اس کی طرف سے کسی نے کفالت کر لی تو جائز ہے - اور اگر اس نے خراج کے عوض کچھ رہن دیا تو بھی جائز ہے۔ لانہ دین مطالب بہ ممکن الاستیفاء - اس واسطے کہ خراج ایک ایسا قرضہ ہے کہ اس کا مطالبہ ہی حاصل

کر لینا ممکن ہے ف یعنی کفیل سے مطالبہ یا رہن سے حاصل کر لینا ممکن ہے تو کفالت کی ذمہ داری میں مطالبہ کی شرکت ہو جائے گی۔ فیمکن ترتیب موجب العقد علیہ فیہما۔ تو رہن و کفالت دونوں میں عقد پر اس کا موجب مترتب کرنا ممکن ہے ف پس عقد کفالت میں عقد کا موجب یہ کہ مطالبہ خراج میں کفیل بھی ذمہ دار ہے اور عقد رہن میں اس کا موجب یہ کہ وصول ہونے کی مضبوطی حاصل ہے یعنی مال مرہون سے حصول خراج ممکن ہے۔

واضح ہو کہ دین الزکوٰۃ میں کفالت نہیں جائز ہے کیونکہ وہ درحقیقت کسی شخص کا قرضہ نہیں ہے بلکہ تملیک مالی ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک وہ میت کے مال ترکہ سے وصول نہیں کی جاتی ہے بخلاف خراج کے کہ وہ ترکہ سے وصول کیا جاتا ہے کذا قال التمرتاشی۔ ع۔ قال ومن اخذ من رجل کفیلا بنفسہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا کہ اگر ایک طالب نے اپنے مطلوب سے کفیل نفس لیا ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے حاضر ضامنی کا کفیل خالد لیا۔ ثم وھب فاخذ منہ کفیلا آخر۔ پھر جا کر بکر سے دوسرا کفیل مثلاً شعیب لیا ف تو یہ بات جائز ہے۔ فہما کفیلان پس یہ دونوں دو کفیل ہوں گے ف یعنی خالد اور شعیب دونوں کفیل ہو جاویں گے اور ہر ایک حاضر ضامنی کا کفیل علیحدہ ہے۔ لان موجبہ التزام المطالبۃ۔ اس واسطے کہ عقد کفالت کا موجب التزام مطالبہ ہے ف یعنی کفالت کا اثر خاص یہ ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر مطالبہ کا التزام کر لیا یعنی ہر ایک حاضر لانے کا ضامن ہوا۔ وھی متعددۃ۔ اور مطالبہ مذکورہ قابل تعدد ہے ف ہر ایک سے مطالبہ ہو سکتا ہے۔ والمقصود والتوثق۔ اور مقصود کفالت یہ کہ مضبوطی حاصل ہو۔ وبالثانیۃ یزداد التوثق۔ اور دوسری کفالت سے مضبوطی بڑھ جائے گی۔ فلا یتنافیان۔ تو دونوں کفالتوں میں باہم منافات نہ ہوگی ف اور یہ کفالت نفس میں جائز ہے اور یہ کفالت مالی کے مثل نہیں ہے۔ چنانچہ دو شخصوں نے اگر ساتھ ہی ایک شخص کی حاضر ضامنی کر لی تو جائز ہے اسی طرح اگر آگے پیچھے کفالت کی تو بھی جائز ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک کفیل نے اصیل کو حاضر کر دیا تو وہ بری ہوا اور دوسرا شخص ابھی کفیل ہے۔ بخلاف کفالت مالی کے اگر مال کے دو کفیل ہوں اور ایک نے مال ادا کر دیا تو دوسرا کفیل بھی بری ہو گیا اور اگر یکجا دونوں نے ہزار درم کی کفالت کی تو طالب ہر ایک سے پانچ سو درم مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور اگر دونوں نے آگے پیچھے کفالت کی ہو تو طالب کو ہر ایک سے ہزار درم مطالبہ کا اختیار ہے۔ کذا ذکرہ شمس الائمہ۔ مع۔ یہ سب کفالت کی ایک قسم یعنی کفالت بالنفس کا بیان تھا۔ اما الکفالۃ بالمال فجائزۃ۔ رہی کفالت مالی تو وہ بھی جائز ہے ف پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مال معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا پس کفالت بمال معلوم تو بلا خلاف جائز ہے اور بمال مجہول میں علماء کا اختلاف ہے اور ہمارے نزدیک کفالت مال مطلقاً جائز ہے۔ معلوما کان المکفول بہ او مجہولا اذا کان دینا صحیحا۔ خواہ وہ مال جس کی کفالت کی ہے مال معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ وہ دین صحیح ہو ف یعنی معاوضہ کتابت کے مانند نہ ہو۔ مثل ان یقول تکفلت عنہ بالف۔ مثال یہ کہ جیسے کفیل کہے کہ میں نے قرضدار کی طرف سے ہزار درم کی کفالت کی ف پس مال معلوم ہے۔ او بمالک علیہ۔ یا اس مال کی جو تیرا

اس شخص پر ہے ف۔ اگرچہ مجہول ہے۔ او بما یدرکک فی ھذا البیع۔ یا اس مال کی جو تجھے اس بیع میں درک ہوف۔ یعنی اس بیع میں جو کچھ تجھے پیش آدے جس سے مالی خسارہ ہو تو میں اس کا ضامن ہوں اور مراد یہ ہے کہ مثلاً مشتری نے کوئی چیز بائع سے خریدی اور خوف ہوا کہ شاید یہ چیز کسی دوسرے کی ملک ہو یا یہ غلام کسی طور پر آزاد ہو تو مشتری کا ثمن ڈوب جاوے۔ پس اس نے کفیل لیا جس نے کفالت کی کہ اس بیع میں اگر تجھے کچھ درک ہو تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ پس جس مال کی کفالت کی وہ اگرچہ مجہول ہے لیکن کفالت جائز ہے۔ لان مبنی الکفالۃ علی التوسع فیحتمل فیہ الجہالۃ۔ کیونکہ کفالت مبنی بتوسع ہے تو اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے ف۔ یعنی کفالت تو ابتداء میں محض احسان کے طور پر کفیل برداشت کرتا ہے تو وسعت کے طور پر ہے اور کفیل پر کچھ تنگی سے لازم نہیں ہے تو جب بنائے کفالت ایسی وسعت و آسانی پر ہے تو اس میں خفیف جہالت بھی برداشت ہوتی ہے اور یہی امام مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ مع۔ اور سب سے زیادہ جہالت وہ ہے جو ضامن الدرک میں ہے۔ اول تو ضمان تک ابھی معلوم نہیں بلکہ گویا شرطیہ ہے کہ اگر تجھے اس بیع میں درک پہنچے تو میں ضامن ہوں۔ دوم مقدار ضمان معلوم نہیں بلکہ جس قدر اس کو درک ہو اسی قدر ضامن ہے پس ضمان الدرک میں جہالت زیادہ ہے۔ وعلی الکفالۃ بالدرک اجماع۔ حالانکہ ضمان الدرک جائز ہونے پر اجماع فقہاء ہے ف۔ یعنی بیع میں درک کا ضامن ہونا سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اس میں سب سے زیادہ جہالت ہے۔

تو دوسری صورتوں میں جن میں اس سے کم جہالت ہے جواز بدرجہ اولی ہوگا۔ وکفی بہ حجۃ۔ اور اجماع مذکور کا حجت ہونا کافی ہے ف۔ یعنی اجماع ایک کافی حجت ہے۔ پس امام شافعیؒ نے جو قول جدید میں کہا کہ کفالت مجہول نہیں جائز ہے ان پر یہ حجت قائم ہے۔ وصار کما اذا کفل بشجۃ صحت الکفالۃ۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے زخم شجہ کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوتی ہے ف۔ شجہ زخم سر یا چہرہ۔ اور زیادہ استعمال زخم سر میں ہے۔ پس اگر زید نے بکر کے سر میں زخم پہنچایا اور یہ خطا سے واقعہ ہوا پس خالد نے بکر کے واسطے کفالت کی کہ جو کچھ تجھے اس شجہ میں پہنچے میں تیرے واسطے اس کا کفیل ہوں تو صحیح ہے خواہ جان تک پہنچے یا نہ پہنچے حالانکہ اس نے جس مقدار دیت و جرمانہ کی کفالت کی وہ مجہول ہے پھر بھی کفالت صحیح ہے۔ وان احتملت السرایۃ والاقتصار۔ اگرچہ شجہ مذکورہ محتمل ہے کہ سرایت کر کے جان تلف کرے یا سر ہی تک رہ کر اچھا ہو جاوے ف۔ حالانکہ اگر جان تلف ہوئی تو دیت کا ضامن ہے اور اگر اچھا ہو گیا تو زخم سر کا جرمانہ ہوگا۔

پس خلاصہ یہ کہ جیسے شجہ مذکورہ کے مسئلہ میں باوجود جہالت کے کفالت جائز ہوتی ہے اسی طرح دیگر دیون میں جہالت کے ساتھ کفالت جائز ہوگی۔ وشرط ان یکون دینا صحیحا۔ پھر قدوریؒ نے مسئلہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ دین مذکور صحیح ہو ف۔ یعنی دین صحیح ہو اور دین صحیح وہ ہوتا ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا ہو اور سوائے ادا کرنے یا بری کرنے کے دوسری طرح ساقط نہ ہو سکے ع۔ ومرادہ ان لایکون بدل الکتابۃ۔ اور مراد قدوریؒ یہ کہ دین مذکور عقد کتابت کا معاوضہ نہ ہو ف۔ یعنی غلام کو کسی قدر مال پر مکاتب کیا کہ کما کر ادا کرے تو آزاد ہے پس یہ مال اگرچہ غلام پر عائد

ہے اس کی کفالت صحیح نہیں کیونکہ یہ دین صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر غلام مذکور نے اپنے آپ کو عاجز کر لیا تو ساقط ہو جاتا ہے اور وہ بدستور غلام ہو جاتا ہے۔ وسیاتیک فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس کا بیان اپنے موقع پر انشاء اللہ تجھے معلوم ہوگا ف جہاں کتابت کا بیان ہے پھر کفالت کا فائدہ بیان فرمایا۔ بقولہ قال والمکفول لہ بالخیار ان شاء طالب الذی علیہ الاصل وان شاء طالب کفیلہ۔ قدوری نے فرمایا کہ مکفول لہ کو اختیار ہے کہ چاہے اس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اصل قرضہ ہے اور چاہے اس کے کفیل سے مطالبہ کرے ف یعنی کفالت کا موجب یہ تھا کہ مطالبہ میں کفیل کا ذمہ اصیل سے مل جاوے پس اصیل خارج نہیں ہوتا چنانچہ فرمایا کہ (لان الکفالۃ ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ اس واسطے کہ مطالبہ میں ذمہ کو ذمہ سے ملانا ہی کفالت ہے۔ وذلک یقتضی قیام الاول۔ اور یہ مقتضی ہے کہ اول قائم رہے ف یعنی اصیل کی ذمہ داری بدستور باقی رہے۔ لا البراءۃ عنہ۔ نہ برأت از ذمہ کو ف یعنی یہ معنی اس امر کو مقتضی نہیں کہ اصیل کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو جاوے اس واسطے کہ اصیل کے حق میں جو قرض خواہ کا مطالبہ موجود تھا اسی کے ساتھ کفیل نے بھی اپنا ذمہ ملایا تو دونوں ذمہ دار ہو گئے۔ الا اذا شرط فیہ البراءۃ۔ مگر جبکہ اس میں برأت شرط کی گئی ہو ف یعنی کفیل نے اس شرط سے کفالت کی کہ اصیل کا ذمہ بری ہے یا کفیل نے اس شرط سے کفالت کی کہ اصیل کا ذمہ بری دینے میں اصیل نے شرط کی ہو کہ میرا ذمہ بری ہوگا یا کفیل نے اس شرط سے کفالت کی کہ اصیل کا ذمہ بری ہے اور مکفول لہ نے اس کو منظور کیا۔ فحینئذ منعقد حوالۃ اعتبار للمعانی۔ تو ایسی صورت میں یہ حوالہ منعقد ہوگا بنظر معانی کے ف یعنی جب اصیل کا بری ہونا شرط کیا گیا تو یہ نام کو کفالت ہے اور دراصل یہ حوالہ ہے یعنی اترائی ہے کیونکہ عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جس عقد میں قرضدار نے دوسرے پر اترائی کر دی تو وہ حوالہ ہوتا ہے اور یہی معنی یہاں موجود ہیں تو یہ کفالہ بھی حوالہ ہو گیا لہذا معروف ہے کہ جس کفالہ میں اصیل کی برأت شرط ہو وہ حوالہ ہے۔ کما ان الحوالۃ بشرط ان لا یبرأ بہا المحیل تکون کفالۃ۔ جیسے حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اس حوالہ کی جہت سے حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو کفالہ ہوتا ہے ف یعنی اگر کسی نے دوسرے پر اترائی کی اس شرط سے کہ اصیل بری نہیں ہے تو یہ نام کو حوالہ ہے اور دراصل یہ کفالہ ہے۔

حاصل یہ کہ حوالہ وکفالہ میں یہی فرق ہے کہ کفالہ میں اصیل وکفیل دونوں ذمہ دار ہوتے ہیں اور حوالہ میں اصیل ذمہ داری سے بری ہو کر محتال علیہ ذمہ دار ہو جاتا ہے۔ پس اگر کفالہ میں اصیل کی برأت شرط ہو تو وہ بھی حوالہ ہے حوالہ میں اگر اصیل کی ذمہ داری شرط ہو تو وہ کفالہ ہے۔ بالجملہ قرضخواہ کو اختیار ہے کہ وہ اپنا قرضہ وصول ہونے تک اصیل یا کفیل جس سے چاہے مطالبہ کرے جبکہ کفالت ہو ولو طالب احدھما۔ اور اگر مکفول لہ نے اصیل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کیا ف اور ہنوز وصول نہ ہوا۔ لہ ان یطالب الآخر۔ تو اس کو اختیار باقی ہے کہ دوسرے سے مطالبہ کرے ف اور یہ نہیں ہوگا کہ ایک سے مطالبہ کے بعد اس کو مطالبہ کا اختیار نہ رہے جیسے بعض ضمانات غصب وغیرہ میں ہوتا ہے بلکہ کفالت میں تو فرمایا کہ۔ ولہ ان یطالبھما۔ مکفول لہ کو اختیار ہے کہ کفیل واصیل دونوں سے ساتھ ہی مطالبہ کرے۔ لان مقتضاہ الضم۔ کیونکہ کفالت کا مقتضا ضم ہے ف یعنی

کفالت کا اثر ہے کہ دونوں کا ذمہ باہم مل گیا تو دونوں مطالبہ میں ملے ہوئے ہیں گویا دونوں اس مال کے قرضدار ہیں یا دونوں حاضر ضامنی کے یکساں ذمہ دار ہیں۔ بخلاف المالك اذا اختار تضمین احد الغاصبین۔ برخلاف مالک کے جب اس نے دونوں غاصبوں میں سے ایک سے تاوان لینا اختیار کیا ف تو وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اگرچہ پہلے اس کو اختیار تھا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ صورت یہ ہے کہ زید کا مال بکر نے غصب کیا اور بکر سے خالد نے غصب کیا اور تلف ہوا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے بکر سے تاوان لے اور وہ خالد سے واپس پاوے گا اور چاہے خالد سے تاوان لے لیکن جب مالک نے دونوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینا اختیار کر لیا تو پھر دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لان اختیارہ احدھما یتضمن التملیك منه۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا دونوں میں سے ایک غاصب کو اختیار کرنا اس کی ملک میں دینے کو متضمن ہے ف چنانچہ مالک نے جب غاصب سے مال مغصوب کی ضمان لی تو بعد ادائے ضمان کے غاصب اس مال کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس جب مالک نے کسی ایک غاصب سے تاوان لینا اختیار کیا تو گویا اپنا مال اس کی ملک میں دینا اختیار کر لیا۔ فلا یمکنه التملیك من الثانی۔ تو پھر مالک کو دوسرے غاصب کی ملک میں دینے کی مجال نہیں رہی ف کیونکہ مال مغصوب تو اول کی ملک میں دینا اختیار کر چکا ہے اب وہ باقی نہیں کہ دوسرے کی ملک میں دے سکے۔
اما المطالبة بالکفالة لا یتضمن التملیك۔ رہا کفالت کی وجہ سے مطالبہ کرنا کچھ ملکیت میں دینے کو متضمن نہیں ہے ف یعنی مکفول لہ نے اگر کفیل سے مطالبہ کیا تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اس نے اپنا اصل مال اس شخص کی ملکیت میں دینا اختیار کیا بلکہ وہ تو اصیل قرضدار رہے اور کفیل سے صرف ذمہ داری کا مطالبہ ہے تو اصیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ فوضح الفرق۔ پس کفالت اور تضمین مالک میں فرق واضح ہو گیا۔ قال ویجوز تعلیق الکفالة بالشروط۔ قدوری نے کہا کہ کفالت کو شروط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے ف یعنی اس شرط پر میں نے کفالت کی یا جیسے کہا کہ جو کچھ تجھے اس بیع میں درک پیش آوے تو میں تیرے واسطے اس کا ضامن ہوں۔ مثل ان یقول ما بایعت فلانا فعلیّ مثلاً کہے کہ جو کچھ تو نے فلاں شخص سے مبایعت کی تو وہ مجھ پر ہے ف مراد یہ کہ جو کچھ تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کی تو اس بیع میں اگر درک پیش آیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں جیسے کسی شخص کے بھروسے پر کہتے ہیں کہ فلاں شخص بہت معتبر و معتمد ہے اس کی بیع میں کچھ دھوکا نہیں ہے اور تو اس کے ساتھ بے خطرہ معاملہ کر لے بلکہ جو خطرہ ہو تو میں ذمہ دار ہوں۔ وما ذاب لك علیه فعلی۔ اور جو کچھ تیرے واسطے فلاں شخص پر نکلے وہ مجھ پر ہے ف یعنی اگر تو اس کے ساتھ معاملہ کرے تو تیرے و اس کے حقوق لین دین کے بعد جو کچھ تیرا اس پر نکلے میں اس کا ذمہ دار ہوں۔
اور کبھی یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ تیرا جو کچھ حق مالی کہ فلاں شخص پر واجب ہو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ او ما غصبك فعلی۔ یا فلاں شخص نے جو کچھ تجھ سے غصب کیا وہ مجھ پر ہے ف یعنی اگر فلاں شخص نے تیرا کچھ مال غصب کیا تو میں اس کا ذمہ دار کفیل ہوں اور یہ سب صورتیں بالفعل موجودہ قرضہ کی ضمانت پر

متصور نہیں ہے بلکہ آئندہ جو کچھ واقع ہو اس کو بھی شامل ہے حتیٰ کہ اگر فلاں نے تیرے ساتھ کچھ معاملہ بیع کیا تو وہ مجھ پر ہے۔ اور اسی طرح اگر تیرے واس کے باہمی معاملہ میں اگر تیرا کچھ اس پر واجب نکلے تو میں اس کے وصول کا کفیل ہوں یا فلاں شخص کچھ غاصب نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ کچھ غصب کرے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں پس یہ سب شرائط مذکورہ پر کفالت ہے۔

لہٰذا اگر فلاں شخص نے غصب نہ کیا بلکہ مالک کا اس کے ہاتھ سے کچھ نقصان ہو گیا تو کفیل ضامن نہیں ہوگا بلکہ موافق شرائط مذکورہ کے ضامن ہے۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ ولمن جاء بہ حمل بعیر وانا بہ زعیم۔ اور اصل اس بارہ میں قول الٰہی عزوجل ہے۔ ولمن جاء بہ الخ ف یعنی بادشاہ تم سے کہتا ہے کہ اور جو شخص کہ اس صاع کو لادے اس کے لئے ایک اونٹ کا بوجھ اناج ہے اور میں اس کا کفیل ہوں۔ قصۂ مختصر یہ ہے کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام کے سوتیلے بھائی مع ایک سگے بھائی کے اناج لے کر چلے تو بادشاہ کی طرف سے منادی نے آواز دی کہ بادشاہ کا صاع چوری ہو گیا اور جو کوئی اس کو نکال لادے تو اس کے واسطے ایک اونٹ اناج انعام ہے۔ اور منادی نے کہا کہ میں بادشاہ کی طرف سے اناج کا ذمہ دار کفیل ہوں۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ اناج جس کی مقدار مجہول اور کم و بیش ہو سکتی ہے اس کی کفالت صحیح ہوئی تو نکلا کہ کفالت صحیح اگرچہ مکفول بہ مجہول ہو اور یہ بھی نکلا کہ منادی نے اس وقت کفالت قطعی نہیں کی بلکہ معلق ہے یعنی اگر کوئی اس صاع کو لایا تو میں اس کے واسطے کفیل ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفالت کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ اور یہ قصہ اگرچہ حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ واقع ہوا تھا اور یہ ان کی شریعت کا معاملہ تھا مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے واسطے بیان فرما کر اس شریعت کو فسخ نہیں کیا اور جو شریعت سابقہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے واسطے بیان فرمائی اور اس کو فسخ نہیں کیا تو وہ ہمارے اوپر لازم ہوتی ہے۔ یہی قول اصح ہے تو ہمارے واسطے بھی یہ شریعت ہو گئی کہ کفالت کو شرائط پر معلق کرنا جائز ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ آیت کریمہ سے یہ بھی نکلا کہ منادی نے جس شخص کے واسطے کفالت کی وہ ابھی معلوم نہیں بلکہ یہ وہی ہوگا جو صاع لادے تو معلوم ہوا کہ مکفول لہ مجہول ہو تو بھی کفالت جائز ہے حالانکہ تمہارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔

ابن الہمام نے جواب دیا کہ ہاں مکفول لہ مجہول ہو تو بھی کفالت جائز نہیں ہے اور جواز منسوخ ہو گیا مگر اس کے فسخ سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی جو کچھ کہ آیت سے ثبوت ہوا وہ بھی منسوخ ہو بلکہ باقی بدستور جائز ہے۔ والاجماع منعقد علی صحۃ ضمان الدرک۔ اور اجماع منعقد ہے کہ ضمان الدرک صحیح ہے ف یعنی ضمان الدرک جس کی تفسیر بکرر گزری کہ جو کچھ تو نے اس کے ساتھ معاملہ بیع کیا خواہ خریدیا فروخت تو میں اس بیع میں درک کا ضامن ہوں یعنی اگر مبیع کسی غیر کا مال نکلے یا کوئی امر دیگر ہو تو میں ثمن کا ذمہ دار ہوں یا ثمن کسی کا مال مستحق نکلے یا مانند اس کے تو میں مبیع وغیرہ کا ذمہ دار ہوں حالانکہ ابھی تک یہ معلوم نہیں کہ کچھ درک ہوگا یا نہ ہوگا اور اگر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہے۔ پس مکفول بہ مجہول ہے اور شرطیہ کفالت ہے حالانکہ بالاجماع یہ جائز ہے۔ اور اجماع ایک حجت قوی ہے تو ثبوت ہو گیا کہ کفالت

کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ پھر شروط دو قسم ہیں ایک شروط مناسب اور دوم شروط غیر مناسب چنانچہ مطلق شرط ہمارے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ چنانچہ تفصیل فرمائی کہ۔ ثم الاصل انه یصح تعلیقها بشرط ملائم لها۔ پھر اصل یہ ہے کہ کفالت کو معلق کرنا ایسی شرط کے ساتھ صحیح ہے جو کفالت کے مناسب ہو۔ مثل ان یکون شرطا لوجوب الحق۔ مثلاً ایسی شرط ہو کہ جو حق واجب ہونے کے لئے شرط ہے۔ کقوله اذا استحق المبیع۔ جیسے کہے کہ اگر مبیع استحقاق میں لے لی جاوے ف تو میں تیرے واسطے ثمن کا کفیل ہوں۔ کیونکہ مشتری کو اپنا حق اس وقت ملنا واجب ہوگا کہ مبیع اس کے پاس سے لے لی جاوے یعنی بائع کے سوائے دوسرے نے اپنی ملکیت واستحقاق ثابت کیا اور بائع کی بیع منظور نہ کی تو مشتری کو اپنا ثمن ملنا مستحق ہوا۔ او لامکان الاستیفاء۔ یا وہ شرط ایسی ہو جس سے حق وصول ہونا ممکن ہو ف یعنی جس شخص پر حق واجب ہوا اس سے وصول ہونے کے واسطے مناسب شرط کی۔ مثل قوله اذا قدم زید وهو مکفول عنه۔ مثلاً کہے کہ جب زید آ جاوے حالانکہ زید ہی مکفول عنہ ہے ف یعنی زید پر دوسرے کا حق ہے پس زید کی طرف سے بکر نے کفالت کی اس شرط سے کہ جب زید آ جاوے تو میں تیرے حق کے واسطے کفیل ہوں۔ پس یہ شرط مناسب ہے کیونکہ جب زید آوے گا اس وقت حق مذکور وصول کر کے طالب کو پہنچانا ممکن ہے یا زید کے کہنے سے بکر اپنے پاس سے ادا کرے گا پھر زید سے وصول کرے گا۔ او لتعذر الاستیفاء۔ یا ایسی شرط ہو کہ حق وصول ہونا غیر ممکن ہونے کے مناسب ہو ف یعنی کفالت اس شرط پر کہ طالب کو اپنا حق وصول ہونا غیر ممکن ہو جاوے۔ مثل قوله اذا غاب عن البلدة۔ مثلاً کہے کہ جب یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو ف تو میں تیرے حق کا کفیل ہوں۔ یعنی مثلاً زید پر بکر کا حق ہے اور اس نے کفیل چاہا۔ پس خالد نے اس شرط سے کفالت کی کہ ابھی تو اپنا حق اس سے مطالبہ کر پھر اگر زید اس شہر سے کہیں چلا گیا تو میں تیرے مال کا کفیل ہوں پس یہ بھی شرط مناسب ہے۔

بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ کفالت ایسی شرط سے معلق کرنا جائز ہے جو عقد کفالت کے مناسب ہوں وما ذکر من الشروط فی معنی ما ذکرناه۔ اور جو شرطیں مسئلہ میں بیان کی ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کیں ف یعنی جو کچھ تو فلاں شخص کے ساتھ تو مبایعت کرے یا کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں شخص پر نکلے یا جو کچھ تیرا فلاں شخص غصب کرے۔ یہ سب ایسے شروط ہیں کہ مناسب کفالت ہیں لہذا جائز ہیں فاما لا یصح التعلیق بمجرد الشرط۔ رہا فقط شرط سے تعلیق کرنا صحیح نہیں ہے ف یعنی جو شرط کہ مناسب کفالت نہیں بلکہ محض شرط ہے تو ایسی شرط سے کفالت کی تعلیق نہیں جائز ہے۔ کقوله ان هبت الریح او جاء المطر۔ جیسے کہا کہ اگر ہوا چلی یا پانی آیا ف تو میں نے کفالت کی۔ یعنی اگر آندھی آئی تو میں کفیل ہوں یا مینہ برسا تو میں کفیل ہوں پس یہ شرط قابل کفالت نہیں ہے بلکہ لغو ہے۔ وکذا اذا جعل واحدا منهما اجلا۔ اور اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کسی کو کفالت میعاد ٹھہرایا ف مثلاً کہا کہ میں نے کفالت کی یہاں تک کہ آندھی آوے یا مینہ برسے تو یہ میعاد لغو ہے اور اس سے میعاد لگانا صحیح نہیں ہے۔ الا انه یصح الکفالة۔ لیکن کفالت خود صحیح ہو جائے گی۔ ویجب المال حالا۔ اور مال کفالت فی الحال

واجب ہوگا ف اور میعاد لغو ہے۔ لان الکفالۃ لما صح تعلیقھا بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدۃ۔ کیونکہ جب کفالت ایسی چیز ہے کہ اس کو شروط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو وہ فاسد میعادوں سے خود فاسد نہ ہوگی۔ کالطلاق والعتاق۔ جیسے طلاق وعتاق میں ہے ف کہ طلاق یا عتاق اگر فاسد شرطوں پر معلق کیا تو طلاق یا عتاق فی الحال واقع ہے اور شرط لغو ہے، اسی طرح کفالت میں فاسد میعاد کا حکم ہے۔

شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا کہ حاصل یہ نکلا کہ کفالت میں اگر شرط غیر مناسب ہو تو بالکل کفالت صحیح نہیں ہے۔ اور اگر میعاد غیر مناسب لگائی تو میعاد لغو ہے اور کفالت فی الحال صحیح ہے یعنی مال کفالت فی الحال صحیح ہوگا۔ صرف امام مصنفؒ کی تعلیل میں وہم ہوتا ہے کہ تعلیق بشرط فاسد سے طلاق کی طرح فساد نہ ہوگا بلکہ شرط خود لغو ہو جائے گی۔ یعنی وہم ہوتا ہے کہ غیر مناسب شرط سے کفالت صحیح ہو جائے گی حالانکہ مبسوط وفتاوی قاضی خان میں مصرح ہے کہ کفالت جب شرط فاسد سے معلق ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مف۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ جب مکفول بہ مجہول یا مناسب شرطیہ ہو تو کفالت صحیح ہے۔ فان قال تکفلت بما لک علیہ۔ پس اگر کفیل نے یوں کہا کہ جو کچھ تیرا اس شخص پر ہے میں نے اس کی کفالت کی ف حتی کہ ابھی مکفول بہ مجہول ہے یا کہا کہ جو کچھ تیرا اس پر نکلے میں نے اس کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوگئی۔ فقامت البینۃ بالف علیہ۔ پھر گواہ قائم ہوئے کہ اس پر مکفول لہ کے ہزار درم ہیں ف یعنی پھر دلیل شرعی سے ثبوت ہوا کہ اس پر ہزار درم ہیں۔ ضمنہ الکفیل۔ تو کفیل ان ہزار درم کا ضامن ہوگا۔ لان الثابت بالبینۃ کالثابت معاینۃ۔ کیونکہ جو امر کہ گواہوں سے ثبوت ہو تو ایسا ہے جیسے آنکھوں سے معائنہ کرنے کے طور پر ثبوت ہوا۔ فیتحقق ماعلیہ۔ تو جو کچھ مکفول عنہ پر ہے وہ ثابت معلوم ہو گیا۔ فیصح الضمان بہ۔ تو اس کے ساتھ ضمانت صحیح ہوگئی۔ وان لم تقم البینۃ۔ اور اگر گواہ قائم نہ ہوئے ف اور مکفول لہ وکفیل نے باہم مقدار میں اختلاف کیا مثلاً مکفول لہ نے کہا کہ میرے اس پر دو ہزار درم ہیں اور کفیل نے کہا کہ نہیں بلکہ ہزار درم ہیں۔ فالقول قول الکفیل مع یمینہ فی مقدار ما یعترف بہ۔ تو اپنی اعترافی مقدار میں کفیل کا قول قسم سے قبول ہوگا ف کیونکہ قسم سے اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو تو کفیل کا قول قبول ہوگا۔ لانہ منکر للزیادۃ اس واسطے کہ وہ اپنے اوپر زیادتی کا منکر ہے ف کیونکہ مکفول لہ کے قول سے کفیل پر اقراری مقدار سے زیادہ لازم آتا ہے جس سے وہ انکار کرتا ہے تو قسم سے اسی کا قول ہوا اور مکفول لہ پر لازم ہے کہ اپنے دعوے کے گواہ لاوے جن سے اس پر زیادتی لازم آوے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ اگر مکفول عنہ نے کہا کہ ہاں تجھ پر دو ہزار ہیں جیسے مکفول لہ کہتا ہے تو کیا کفیل پر لازم ہوں گے تو جواب دیا کہ فان اعترف المکفول عنہ باکثر من ذلک۔ اگر مکفول عنہ نے کفیل کی اقراری مقدار سے زیادہ کا خود اقرار کیا۔ لم یصدق علی کفیلہ۔ تو کفیل پر اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ لانہ اقرار علی الغیر۔ کیونکہ یہ غیر پر اقرار ہے ف

اور غیر پر اقرار کرنے سے غیر پر کچھ ثبوت نہیں ہوتا ہے جب تک کہ مقر کو اس پر ولایت نہ ہو۔ ولانہ ولایۃ لہ علیہ۔ اور حال یہ کہ مکفول عنہ کی کوئی ولایت کفیل پر نہیں ہے ف۔ تو مکفول عنہ کے اقرار سے کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ویصدق فی حق نفسہ۔ ہاں مکفول عنہ کی تصدیق اس کے ذاتی حق میں ہوگی۔ لولایتہ علیہا۔ کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر قابو حاصل ہے ف۔ پس مکفول لہ اس کے اقرار کے موافق کو خاصتہً اسی سے مطالبہ کرے گا۔ لیکن واضح ہو کہ مکفول عنہ کی ولایت اپنی ذات پر جبھی ہے کہ وہ عاقل بالغ قابل اقرار ہو حتی کہ غلام تاجر کا اقرار بھی صحیح ہے قال ویجوز الکفالۃ بامر المکفول عنہ وبغیر امرہ۔ قدوری نے فرمایا کہ کفالت جائز ہوتی ہے خواہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو ف۔ یعنی اگر مکفول عنہ نے کسی کو اپنی طرف سے کفالت کا حکم کیا تو صحیح ہے اور اگر بدون اس کے حکم کے کفیل نے اس کی طرف سے کرلی تو بھی صحیح ہے۔ لاطلاق ما روینا۔ اس واسطے کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے ف۔ یعنی حدیث میں جو آیا کہ زعیم غارم ہے یعنی کفیل ضامن ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ کفیل بحکم ہو یا بغیر حکم ہو۔ ولانہ التزام المطالبۃ۔ اور اس واسطے کہ کفالت تو اپنے اوپر مطالبہ کا لازم کرلینا ہوتا ہے۔ وھو تصرف فی حق نفسہ۔ اور یہ ایک تصرف اپنی ذات میں ہے ف۔ کسی غیر پر نہیں ہے جیسے آدمی اپنے اوپر نذر کرے تو وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے پس کفیل پر یہ مطالبہ لازم ہوگا بدیں معنی کہ مکفول لہ چاہے اس سے مطالبہ کرے وفیہ نفع للطالب ولاضرر فیہ علی المطلوب بثبوت الرجوع۔ اور اس میں طالب کا سراسر نفع ہے اور مطلوب پر بھی اس میں کچھ ضرر بدیں معنی نہیں کہ واپسی کا حق ثابت ہوگا ف۔ یعنی جب مطلوب نے اس کو کفالت کا حکم نہیں کیا تو کفیل بعد ادا کرنے کے یہ بھی اختیار نہ رکھتا کہ مطلوب سے واپس لے تو واپسی کا حق ثبوت نہیں جس سے مطلوب اپنے حق میں کچھ ضرر سمجھے اور اگر حکم کیا تو واپسی کا حق کچھ ضرر نہیں۔ اذ ھو عند امرہ وقد رضی بہ۔ اس واسطے کہ واپسی کا حق اس وقت حاصل ہوا ہے کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کا حکم کیا حالانکہ وہ اس پر راضی ہو چکا ف۔ تو بعد راضی ہو جانے کے اس پر ضرر نہ دارد ہے۔ حاصل یہ کہ کفالت میں مطلوب پر بھی ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مطلوب نے کفیل کو حکم کیا یا نہیں کیا۔

پس اگر حکم نہیں کیا تھا اور کفیل نے مال ادا کیا تو مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس نے حکم کیا تو البتہ کفیل بعد ادا کرنے کے مطلوب سے واپس لے گا لیکن مطلوب خود راضی ہو چکا تھا تو بھی اس پر کوئی ضرر لازم نہیں آیا۔ پھر واضح ہو کہ کفالت بحکم مطلوب میں اور کفالت بغیر حکم میں حق واپسی کا فرق ہے۔ فان کفل بامرہ رجع بما ادی علیہ۔ پس اگر کفیل نے مطلوب کے حکم سے کفالت کی تو جو کچھ ادا کیا وہ مطلوب سے واپس لے گا ف۔ یعنی مطلوب نے کہا کہ تو میری طرف سے فلاں شخص کے حق دین کی کفالت کرلے اور اس نے یہی کیا پس طالب کے مطالبہ

سے کفیل نے مال ادا کیا تو وہ اس حق کو مطلوب سے واپس لے گا۔ لانہ قضی دینہ بامرہ۔
کیونکہ کفیل نے قرضدار کے حکم سے اس کا قرضہ ادا کیا ہے ف- لیکن یہاں دو باتیں شرط ہیں۔
اول یہ کہ مطلوب ایسا شخص ہو کہ اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے، دوم یہ کہ اس کے حکم میں ایسا لفظ
ہو جو اپنی طرف سے ثابت کرے مثلاً کہے کہ میری طرف سے فلاں کے واسطے کفالت کر یا ضامن
ہو۔ پس اگر مطلوب کوئی طفل ہو یا غلام مجبور ہو تو طفل مجبور سے واپس نہیں لے سکتا اگرچہ اس نے اپنی
طرف سے کفالت کا حکم کیا ہو اور غلام مجبور سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے سکتا ہے۔ مف۔ بالجملہ
اگر مکفول عنہ کا حکم صحیح ہے تو جب اس کے حکم سے کفالت کی تو بعد ادا کے مکفول عنہ سے واپس لے
سکتا ہے۔ وان کفل بغیر امرہ لم یرجع بما یودیہ۔ اور اگر بدون حکم مطلوب کے کفالت کی
تو جو کچھ ادا کیا وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ف- یعنی حق واجبی اس کو یہ حاصل نہیں کہ حاکم کے
حضور سے واپس لینے کا حکم پا دے بلکہ مطلوب کو چاہئے کہ اس کے احسان کے عوض میں اس کا ادا
کیا ہوا مال دے دے گو اس کو حکماً واپس لینے کا استحقاق نہیں ہے۔ لانہ متبرع بادائہ۔ کیونکہ کفیل
اس کا قرضہ ادا کرتے میں احسان کرنے والا ہے ف- بخلاف اس کے جب مطلوب نے حکم کیا ہو تو
اس کے کہنے سے اس کا قرضہ دیا پس واپس لے۔ وقولہ رجع بما ادی۔ اور یہ جو فرمایا کہ جو ادا
کیا وہ واپس لے ف- مثلاً ہزار درم ادا کئے تو ہزار درم واپس لے۔ معناہ اذا ادی ماضمنہ۔
اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی کفالت کی وہ ادا کی ف- تو جو کچھ مال کفالت ادا کیا وہ واپس
لے۔ اما اذا ادی خلافہ۔ رہا یہ کہ اس نے خلاف مضمون کے ادا کیا ف- مثلاً ہزار درم کی کفالت
کی تھی اور طالب کو سو دینار یا اسباب قیمتی ہزار درم ادا کیا بغیر صلح کے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے
کہ یرجع بما ضمن۔ جس چیز کی ضمانت کی تھی وہ واپس لے ف- یعنی ہزار درم ضمانت کے واپس لے
کیونکہ اصل قرضہ ہزار درم تھا اور اس نے طالب کو سو دینار یا اسباب وغیرہ دے دیا تو اس کو قرضدار
سے واپس نہیں لے گا بلکہ ہزار درم لے گا۔ لانہ ملک الدین بالاداء۔ کیونکہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک
ہو گیا۔ فنزل منزلۃ الطالب۔ تو طالب کا قائم مقام ہو گیا ف- گویا اس نے طالب سے یہ مال خرید
لیا اور خود بجائے طالب کے قائم ہوا۔ کما اذا ملکہ بالہبۃ او بالارث۔ جیسے وہ اصل قرضہ کا بوجہ
ہبہ یا میراث کے مالک ہو گیا ف- مثلاً زید پر بکر کا قرضہ ہزار درم ہے اور بکر نے خالد کو یہ قرضہ ہبہ کیا
تو خالد بجائے بکر کے مستحق ہے یا خالد اس کا وارث ہوا تو وہ زید سے یہی مال وصول کرے گا۔ اسی طرح
یہاں جب کفیل نے کسی طور پر طالب کا حق ادا کیا تو وہ بجائے طالب کے مطلوب سے اصل قرضہ واپس
لینے کا مستحق ہے۔ وکما اذا ملکہ المحتال علیہ بما ذکرنا فی الحوالۃ۔ اور جیسے محتال علیہ مالک ہوا
بذریعہ ان امور کے جو ہم نے حوالہ میں ذکر کی ہیں ف- تو وہ مطلوب سے عین مال حوالہ واپس لے گا۔
صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کو خالد پر حوالہ ہزار درم کا کیا اور خالد نے قبول کیا حالانکہ خالد پر قرضہ نہیں ہے
پھر خالد نے بکر کو بجائے ہزار درم کے دینار یا اسباب وغیرہ ادا کئے اور باہمی رضامندی سے ادائی
ہو گئی تو خالد کو اختیار ہے کہ زید سے ہزار درم واپس لے۔ اسی طرح جب بکر نے خالد کو یہ مال ہبہ کیا یا

صدقہ دیا یا اس نے میراث پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ خالد زید سے ہزار درم واپس لے سکتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنفؒ نے حوالہ دیا کہ ہم نے حوالہ میں ذکر کیا ہے لیکن ہدایہ میں نہیں تو شاید کفایۃ المنتہی میں مذکور ہے کذا قیل۔ م۔

یا لجملہ کفیل میں یہ حکم ہے کہ کفیل نے جو کچھ ادا کیا خواہ مال کفالت بعینہ ہو یا اس کے خلاف جنس سے ہو بہر حال اس کو اختیار ہے کہ مکفول عنہ سے اصل مال قرضہ واپس لے جبکہ اس کے حکم سے ہو۔ بخلاف المامور بقضاء الدین۔ بخلاف ایسے شخص کے جس کو ادائے قرضہ کا قرضدار نے حکم کیا ہو ف مثلاً زید نے بکر کو حکم کیا کہ میرا قرضہ ادا کر دے اور بکر نے ادا کیا۔ حیث یرجع بما ادی تو وہی واپس لے گا جو کچھ ادا کیا ہو ف مثلاً ہزار درم قرضہ تھا اور اس مامور نے سو دینار ادا کئے تو سو دینار ہی واپس لے سکتا ہے۔ لانہ لم یجب علیہ شئ حتی یملک الدین بالاداء۔ اس واسطے کہ اس شخص مامور پر خود کوئی چیز واجب نہیں تھی تاکہ وہ ادا کرنے سے قرضہ کا مالک ہو جائے ف یعنی کفیل پر تو کفالت کی وجہ سے خود لازم تھا کہ مال ادا کرے اور جس شخص کو کسی نے ادائے قرضہ کے واسطے مامور کیا اس پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ بلکہ اس نے اپنی خوشی سے بطور احسان یہ کام منظور کیا ہے تو وہ ادا سے قرضہ کا مالک نہیں ہو سکتا بلکہ جو کچھ ادا کرے وہی واپس لے۔ رہا یہ کہ کفیل نے طالب سے اگر کچھ مال پر صلح کر لی تو کیا قرضہ کا مالک ہوا جواب نہیں کیونکہ مالک ہونا ادائے مکفول بہ پر ہے۔ بخلاف ما اذا صالح الکفیل الطالب عن الالف علی خمس مائۃ۔ برخلاف اس کے جب کفیل نے طالب سے ہزار درم قرضہ سے پانچ سو درم پر صلح کر لی ف تو ہزار درم کا مالک نہ ہوگا اور مطلوب سے ہزار درم واپس نہیں لے سکتا ہے۔ لانہ اسقاط فصار کما اذا ابرأ الکفیل۔ اس واسطے کہ صلح کمی کے ساتھ تو بعض حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے کفیل کو بری کیا ف یعنی پانچ سو درم سے بری کیا اور اگر طالب تمام قرضہ سے کفیل کو بری کرے تو بھی کفیل کو یہ اختیار نہیں کہ مطلوب سے مال لے اور بعض جزو سے بری کرنے یا صلح کرنے میں کفیل نے جس قدر ادا کیا اسی قدر مکفول عنہ سے لے سکتا ہے۔ قال ولیس للکفیل ان یطالب المکفول عنہ بالمال قبل ان یؤدی عنہ۔ اور جب تک مکفول عنہ کی طرف سے کفیل نے ادا نہیں کیا تو پہلے سے کفیل کو اختیار نہیں کہ مکفول عنہ سے مطالبہ کرے ف یعنی ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لانہ لا یملکہ قبل الاداء۔ کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا ف حالانکہ مالک ہونے ہی سے اس کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا اختیار تھا تو جب تک ملک نہ ہو تب تک واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہے۔ بخلاف الوکیل بالشراء۔ برخلاف ایسے شخص کے جس کو خرید کے واسطے وکیل کیا ف مثلاً زید سے کہا کہ تو میرے واسطے فلاں گھوڑا ہزار درم کو خرید دے اور مانند اس کے پس وکیل مذکور نے خرید دیا۔ حیث یرجع قبل الاداء۔ چنانچہ وکیل مذکور کو اختیار ہے کہ بائع کو دام دینے سے پہلے اپنے موکل سے ثمن واپس لے۔ لانہ انعقد بینہما مبادلۃ حکمیۃ۔ اس واسطے کہ وکیل اور موکل کے درمیان ایک مبادلہ حکمی واقع ہوا ف یعنی وکیل نے جب بائع سے خریدی تو وہ بیع درحقیقت وکیل کے ساتھ

ہے پھر جب وکیل نے اپنے موکل کے ہاتھ میں سپرد کی تو گویا وکیل و موکل میں جدید بیع واقع ہوئی۔ پس وکیل اپنے دام کا موکل سے مستحق ہے جیسے بائع اپنے دام کا وکیل سے مستحق ہے اور بھید یہ ہے کہ اصل اصل میں تجارتی خرید بنظر فوائد ہوتی ہے۔
توجب زید کو ایک شخص نے حتمی وعدہ دیا کہ میں تجھ سے خرید لوں گا تو فلاں چیز کو خریدے تو وکیل ہو گیا اور اس کو خاص عقد وکالت سے تعبیر کیا گیا۔ پس جب اس نے خریدی تو بعد اس کے موکل کے ساتھ گویا حسب معاہدہ ایک مبادلہ جدید ہے لہذا وکیل خرید کو اختیار ہے کہ بائع کو دام دینے سے پہلے موکل سے اپنے دام وصول کرلے اور مطالبہ کرے بخلاف وکیل کے کہ وہ ادا کرنے سے پہلے اپنے مکفول عنہ سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ پھر واضح ہو کہ جب کفیل یا مکفول عنہ سے مطالبہ کیا گیا اور اس نے مفلسی کا عذر کیا اور طالب نے چاہا کہ اس کا دامنگیر ہو یعنی ہر وقت ساتھ رہے تاکہ کمائی کے حصہ میں سے اپنا حق بھی وصول کرتا جاوے تو اس کو اختیار از جانب قاضی مل سکتا ہے۔ قال فان لوزم بالمال۔ قدوری نے لکھا کہ اگر مال کے واسطے کفیل کی دامنگیری کی گئی ف یعنی طالب نے کفیل کا پیچھا پکڑا اور ہر دم کے واسطے دامنگیر ہو گیا۔ کان لہ ان یلازم المکفول عنہ۔ تو کفیل کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے مکفول عنہ کا برابر دامنگیر ہو۔ حتی یخلصہ۔ یہاں تک کہ مکفول عنہ اس کا دامن چھوڑاوے ف یعنی مال ادا کردے بشرطیکہ اس مال کے مثل بذمہ کفیل نہ ہو۔ ع۔ وکذا اذا حبس کان لہ ان یحبسہ۔ اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کو اختیار ہے کہ مکفول عنہ کو قید کرادے ف جبکہ کفالت اس کے کہنے سے ہو۔ غرضیکہ کفیل کو بوجہ کفالت کے جو کچھ مکروہ لاحق ہو وہ مکفول عنہ کو بھی اس میں مبتلا کرا سکتا ہے۔ لانہ لحقہ مالحقہ من جھتہ فیعاملہ بمثلہ۔ اس واسطے کہ کفیل کو جو کچھ لاحق ہوا وہ مکفول عنہ کی جہت سے لاحق ہوا تو وہ ایسا ہی مکفول عنہ کے ساتھ معاملہ کرسکتا ہے ف رہا بیان برائت کفیل۔ واذا ابرا الطالب المکفول عنہ۔ اور جب طالب نے مکفول عنہ کو بری کردیا۔ او استوفی منہ۔ یا اس سے اپنا حق وصول کرلیا۔ بری الکفیل۔ تو کفیل بھی بری ہو گیا۔ لان براءۃ الاصیل توجب براءۃ الکفیل۔ اس واسطے کہ اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کو موجب ہے ف یعنی اصیل کی برائت سے کفیل کا بری ہونا لازم ہے۔ لان الدین علیہ فی الصحیح۔ اس واسطے کہ قرضہ تو اصیل پر ہے یہی قول صحیح ہے ف اور کفیل صرف مطالبہ میں مل گیا ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ کفیل پر بھی اصل قرضہ ہوتا جاتا ہے یہ غلط ہے۔ لہذا جب اصل قرضہ ساقط ہوا تو کفیل سے بھی مطالبہ نہیں رہا۔ وان ابرأ الکفیل۔ اور اگر طالب نے کفیل کو بری کیا۔ لم یبرأ الاصیل عنہ۔ تو قرضہ سے اصیل بری نہ ہوا ف کیونکہ اصیل پر اصل قرضہ ہے تو کفیل کے بری ہونے سے وہ بری نہ ہوگا۔ لانہ تبع۔ اس واسطے کہ کفیل اس کا تابع ہے ف اور اصیل تابع نہیں ہے۔ ولان علیہ المطالبۃ اور اس واسطے کہ کفیل پر صرف مطالبہ ہے ف اصلی قرضہ نہیں ہے۔ وبقاء الدین علی الاصیل بدونہ جائز۔ اور بدون کفیل کے مطالبہ کے اصیل پر قرضہ باقی ہونا جائز ہے ف کیا نہیں دیکھتے کہ کفالت سے پہلے اصیل پر قرضہ موجود تھا۔ اسی طرح کفیل کے خارج ہونے سے اصیل اپنی

اصلیت پر باقی رہا۔ حاصل یہ کہ کفیل تابع ہے تو جو امر کہ اصیل کے واسطے ثبوت ہو وہ تابع کے واسطے بھی ثبوت ہوگا اور جو امر کہ تابع کے واسطے ہو اس میں اصیل پر اثر ہونا ضرور نہیں ہے۔ وکذا اذا اخر الطالب عن الاصیل فھو تاخیر عن الکفیل۔ اور اسی طرح اگر طالب نے اصیل سے قرضہ میں تاخیر دے دی تو یہ کفیل سے بھی تاخیر ہے ف۔ حتی کہ میعاد مہلت تک وہ کفیل سے بھی مطالبہ نہیں کرسکتا ہے۔ ولو اخر عن الکفیل لم یکن تاخیرا عن الذی علیہ الاصل۔ اور اگر طالب نے کفیل سے مطالبہ میں تاخیر دے دی تو یہ اصیل سے تاخیر نہ ہوگی جس پر اصل قرضہ ہے ف۔ جیسے کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہیں ہوتا۔ لان التاخیر ابراء موقت فیعتبر بالابراء المؤبد۔ اس واسطے کہ تاخیر دینا تو ایک وقت معین تک بری کرنا ہوتا ہے تو دائمی برائت پر اس کا قیاس ہوگا ف۔ لیکن کفیل کے حق میں تاخیر میں وابراء میں فرق ہے۔ چنانچہ اگر طالب نے کفیل کو دائمی بری کیا تو کفیل کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا بلکہ وہ دائمی بری ہوگیا حتی کہ پھر طالب کو اس سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اور اگر طالب نے کفیل کو مہلت دی اور اس نے مہلت رد کردی تو رد ہوجائے گی اور اس پر فی الحال مطالبہ عائد ہوگا۔ ک۔ بخلاف ما اذا کفل بالمال الحال مؤجلا الی شھر۔ بخلاف اس کے اگر کفیل نے فی الحال واجب الاداء مال کی میعادی یک ماہ کفالت قبول کی ف۔ مثلاً زید پر سو دینار بکر کے واجب الاداء ہیں پھر خالد نے اس کی کفالت ایک مہینہ کی مہلت پر قبول کی۔ فانہ یتاجل عن الاصیل۔ تو یہ میعاد بحق اصیل بھی قائم ہوگی ف۔ حتی کہ طالب کو اصیل سے بھی بالفعل مطالبہ کا اختیار نہیں ہے پس یہاں کفیل کی وجہ سے اصیل سے تاخیر ہوگئی تو اس کی ایک خاص وجہ ہے۔ لانہ لاحق لہ الاالدین حال وجود الکفالۃ۔ کیونکہ وجود کفالت کی حالت میں طالب کا کوئی حق سوائے قرضہ کے نہیں ہے ف۔ تو کفالت میں جو میعاد ہے وہ سوائے قرضہ کے کسی طرف راجع نہیں ہوسکتی ہے فصار الاجل داخلا فیہ۔ تو میعاد مذکورہ اسی قرضہ میں داخل ہوگئی ف۔ تو یہ قرضہ جو اصیل پر ہے قرضہ میعادی ہوگیا۔

اور جب قرضہ مذکور میعادی ہوگیا تو اصیل سے بھی مطالبہ ممکن نہیں رہا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب کفالت اپنی ذات سے میعادی پیدا ہو تو وہ قرضہ کو میعادی کردیتی ہے۔ اما ھھنا بخلافہ۔ رہا یہاں تو اس کے خلاف ہے ف۔ یعنی درصورتیکہ کفالت پہلے سے ثابت ہوا اور مطالبہ موجود ہو۔ پھر طالب نے کفیل سے ایک ماہ کی تاخیر کی تو یہ تاخیر اصل قرضہ میں لاحق نہ ہوگی کیونکہ یہاں کفالت کا مطالبہ موجود تھا تو مطالبہ میں یہ تاخیر لاحق ہوگئی۔ پس اصل قرضہ میں تاخیر نہ ہوئی تو طالب کو اختیار رہا کہ اصیل سے بدستور فی الحال مطالبہ کرے۔ م ف۔ فان صالح الکفیل رب المال عن الالف علی خمس مائۃ۔ اگر کفیل نے رب المال یعنی قرضخواہ طالب سے ہزار درم قرضہ سے پانچ سو درم پر صلح کرلی ف۔ گویا اس نے پانچ سو درم لیے اور باقی سے بری کردیا۔ فقد بری الکفیل والذی علیہ الاصل۔ تو کفیل بری ہوا اور وہ بھی بری ہوگیا جس پر اصل قرضہ ہے ف۔ حالانکہ وہم ہوتا تھا کہ کفیل کی برأت سے اصیل بری نہ ہوگا۔ لہذا تنبیہ کردی کہ اصیل بھی ہزار درم قرضہ سے

بری ہو گیا۔ لانه اضاف الصلح الی الالف الدین۔ اس وجہ سے کہ کفیل نے صلح کو ہزار درم قرضہ کی طرف مضاف کیا ف یوں کہا کہ میں نے پانچ سو درم پر تجھ سے ہزار درم قرضہ سے صلح کی۔ وھی علی الاصیل۔ حالانکہ یہ ہزار درم قرضہ تو اصیل پر ہے۔ فبرئ عن خمس مائة تو اصیل مذکور پانچ سو درم سے بری ہوا۔ لانه اسقاط۔ کیونکہ یہ صلح بمعنی اسقاط ہے ف یعنی اپنا حق ساقط کیا تو جب طالب نے پانچ سو درم قرضہ ساقط کیا تو اصیل کے ذمہ سے ساقط ہوا اور وہ بری ہو گیا۔ وبراءته توجب براءة الکفیل۔ اور اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کو موجب ہے ف تو کفیل بھی ان پانچ سو درم سے بری ہوا۔ اور باقی پانچ سو درم رہے تھے۔ ثم برئا جمیعا عن خمس مائة باداء الکفیل۔ پھر کفیل کے ادا کرنے سے کفیل و اصیل دونوں پانچ سو درم سے بھی بری ہوئے ف اور یہاں کفیل کل قرضہ کا مالک نہیں ہوا تو کل قرضہ وصول نہیں کر سکتا۔ ویرجع الکفیل علی الاصیل بخمس مائة ان کانت الکفالة بامره۔ بلکہ کفیل اپنے اصیل سے بھی پانچ سو درم جو ادا کئے ہیں واپس لے گا بشرطیکہ کفالت اس کے حکم سے ہونے پھر پھر یہ حکم اس وقت کہ صلح مذکور بطور اسقاط حق ہو۔ بخلاف ما اذا صالح علی جنس آخر۔ بخلاف اسکے اگر کفیل نے دوسری جنس پر صلح کی ف مثلاً ہزار درم سے پچاس دینار یا اسباب معین پر صلح کی تو اس صورت میں مبادلہ ہے اور یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ طالب نے اپنا حق ساقط کیا لانه مبادلة حکمیة کیونکہ یہ حکمی مبادلہ ہے ف گویا طالب نے اپنے ہزار درم سے پچاس دینار یا عروض معین پر مبادلہ کر لیا تو جب کفیل نے یہ دینار یا اسباب ادا کیا تملکه تو وہ ہزار درم قرضہ کا مالک ہو گیا۔ فیرجع لجمیع الالف۔ تو مکفول عنہ سے پورے ہزار درم واپس لے گا ف جبکہ کفالت اس کے حکم سے ہو۔ یہ سب اس صورت میں کہ کفیل نے اپنی ذمہ داری چھوڑانے سے صلح نہیں کی بلکہ اصل قرضہ سے صلح کی ہو۔ ولو کان صالحه عما استوجب بالکفالة۔ اور اگر کفیل نے طالب سے اس حق سے صلح کی جو بوجہ کفالت کے اپنے ذمہ لازم کیا ہے ف یعنی کفالت کرنے سے کفیل کے ذمہ مطالبہ لازم آیا اور طالب کو کفیل پر حق مطالبہ لازم ہوا۔ پس کفیل نے اس سے صلح کی کہ وہ کفیل کے ذمہ سے حق مطالبہ ساقط کرے۔ جیسے مفت درخواست کی کہ مجھے کفالت سے بری کر دے۔ لا یبرأ الاصیل۔ تو اصیل بری نہ ہوگا ف بلکہ اصیل کے ذمہ حق مطالبہ و قرضہ بدستور باقی رہے گا۔ لان ھذا ابراء الکفیل عن المطالبة۔ اس واسطے کہ یہ صلح تو کفیل کو مطالبہ سے بری کرنا ہوئی۔

صورت یہ ہے کہ کفیل نے طالب سے سو درم پر اس شرط سے صلح کی کہ فقط کفیل کو وہ باقی مطالبہ سے بری کرے تو جائز ہے اور کفیل اپنے سو درم کو اصیل سے واپس لے گا اور طالب اپنے باقی نو سو درم کو اصیل سے مطالبہ کرے گا کیونکہ کفیل کو باقی مطالبہ سے بری کرنا فسخ کفالت ہے اور یہ اصلی قرضہ کا اسقاط نہیں ہے۔ کذا فی المبسوط۔ ک۔ واضح ہو کہ اگر کفیل نے صرف اس امر پر سو درم دیئے کہ طالب ہزار درم کل قرضہ اپنا مطلوب سے وصول کرلے اور کفیل سے صرف مطالبہ چھوڑ دے اور کفیل یہ سو درم اسی بات پر دیتا ہے چنانچہ مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا

اگرچہ اس کے حکم سے کفالت ہو تو یہ شرعاً ممنوع ہے اگرچہ کفیل سے مطالبہ ساقط ہوگا۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ اپنا مال طالب سے واپس لے۔ م۔ رہا بیان ان صورتوں کا جن میں کفیل کے واسطے حق واپسی نکلتا ہے۔ قال ومن قال للکفیل ضمن له مالا قد برئت الی من المال امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا کہ جس طالب نے کفیل سے جس نے طالب کے واسطے مال کی ضمانت کی تھی یوں کہا کہ تونے مال سے میری جانب برائت کرلی ف سے تو ادا کرنا ثبوت ہوگیا اور رجع الکفیل علی المکفول عنه۔ کفیل اپنے مکفول عنہ سے مال واپس لے گا۔ معناہ بما ضمن له بامرہ۔ معنی یہ کہ جس مال کا اس کے حکم سے ضامن ہوا تھا ف سے یعنی کفیل کو واپسی کا حق اسی طرح حاصل ہوا کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے ضمانت کی ہو تو واپس لے اور وہی مال واپس پاوے گا جس کی کفالت کی تھی غرضیکہ اس قید کے ساتھ اس کو حق واپسی حاصل ہے۔
لان البراءة التی ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها الی الطالب لایکون الا بالایفاء اس واسطے کہ جس برائت کی ابتداء تو مطلوب سے اور انتہاء طالب تک ہو تو وہ اسی طور پر ہے کہ مال ادا کردیا ف سے یعنی ابتداء میں مکفول عنہ نے کہا کہ میری طرف سے اس مال کی کفالت کرلے اور اس کا حاصل یہ کہ طالب تجھ سے مطالبہ کرکے یہ مال وصول کرے تو میں تیرے واسطے دیندار ہوں پھر طالب نے برائت پوری ہونی بیان کی تو یہی معنی کہ اس نے مجھے ادا کردیا۔ فیکون هذا اقرارا بالاداء فیرجع۔ پس یہ ادا کرنے کا اقرار ہے تو کفیل اس کو مطلوب سے واپس لے گا ف سے اور چونکہ اس کی ابتداء از جانب اصیل تھی تو طالب کا اقرار اصیل ہے۔
پس جیسے طالب پر حجت ہوا کہ اس کا قرضہ اب نہیں ہے اسی طرح اصیل پر بھی حجت ہوا کہ وہ خود اس کی ابتداء کرچکا ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ طالب نے کفیل کا برائت کرلینا بیان کیا۔ وان قال ابرأتک۔ اور اگر طالب نے یوں کہا کہ میں نے تجھے بری کیا ف سے حتی کہ محتمل ہے کہ طالب نے بغیر ادا کے اس کو بری کیا ہو۔ لم یرجع الکفیل علی المکفول عنه۔ تو کفیل اپنے مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا۔ لانه براءة لاتنتهی الی غیرہ۔ کیونکہ یہ ایسی برائت ہے جو طالب کے سوائے دوسرے کی طرف منتہی نہیں ہوتی ہے ف سے تو مطلوب سے ابتداء نہ ہوگی۔ وذلک بالاسقاط۔ اور یہ برائت مذکورہ تو ساقط کرنے سے حاصل ہوجائے گی ف سے پس ممکن ہے کہ طالب نے اپنا مطالبہ ساقط کیا ہو یا اصل قرضہ ساقط کردیا۔ فلم یکن اقرارا بالایفاء تو یہ کفیل کے ادا کرنے کا اقرار نہ ہوا ف سے پس وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ ولو قال برئت اور اگر طالب نے کہا کہ تونے میری جانب برائت کی ف سے اور یہ نہیں کہا کہ تونے میری جانب برائت کی تو اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ کہنا مثل اول ہے یا مثل دوم ہے قال محمدؒ هو مثل الثانی امام محمدؒ نے کہا کہ یہ مثل دوم ہے ف سے یعنی گویا کہا کہ میں نے تجھے بری کیا پس تونے برائت حاصل کی یا محتمل ہے لانه یحتمل البراءة بالاداء الیه والابراء۔ اس واسطے کہ یہ برائت محتمل ہے کہ طالب کو ادا کرنے سے ہو اور محتمل ہے کہ طالب کے بری کرنے سے ہو ف سے کیونکہ برائت دونوں طرح حاصل ہوسکتی ہے۔ فیثبت الادنی۔ تو کم درجہ کی برائت

حاصل ہوگی ف اور وہ یہی کہ طالب نے بدون ادا کے اس کو بری کر دیا۔ اذلایرجع الکفیل بالشک۔ اس واسطے کہ شک کے ساتھ میں کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے ف یعنی ہم نے یقین کیا کہ اس کو برائت حاصل ہے خواہ کسی طرح ہو لیکن کلام تو اس کے حق واپسی میں ہے اور حق واپسی ادا کی صورت میں ہے نہ ابراء کی صورت میں پس شک کی صورت میں جب تک گواہ لاکر ثبوت نہ دے کہ میں نے ادا کیا ہے تب تک واپس نہیں لے سکتا۔ وقال ابویوسفؒ ھومثل الاول۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ یہ مثل اول ہے ف گویا طالب نے کہا کہ تو نے میری جانب برائت کرلی یعنی جس امر کی ابتداء مکفول عنہ نے کی تھی تو نے مجھے ادا کر کے برائت کرلی۔ لانہ اقر ببرأۃ ابتداؤھا من المطلوب۔ اس واسطے کہ طالب نے ایسی برائت کا اقرار کیا جس کی ابتداء مطلوب سے ہے ف اور مطلوب کی طرف سے ادا کی برائت ہے۔ چنانچہ کہا والیہ الایفاء دون الابراء۔ اور مطلوب کی جانب میں صرف ادا ہے نہ ابراء ف کیونکہ ابراء تو طالب کا فعل ہے پس ایفا متحقق ہوا تو مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے۔ اور کہا گیا کہ یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور یہی اقرب ہے۔ ع۔ وقیل فی جمیع ما ذکرنا اذا کان الطالب حاضرا یرجع فی البیان الیہ لانہ ھوالمجمل۔ اور کہا گیا کہ ان سب صورتوں مذکورہ میں اگر طالب حاضر ہو تو اسی کے بیان کی جانب رجوع کیا جاوے کیونکہ مجمل کرنے والا وہی ہے ف یعنی چونکہ طالب نے خود مجمل لفظ کہا جس سے احتمال پیدا ہوتا ہے پس اگر وہ حاضر موجود ہے تو اس سے دریافت کیا جاوے کہ تیری کیا مراد ہے۔ پس جو کچھ وہ بیان کرے اسی پر عمل ہوگا کیونکہ مجمل کرنے والے میں نظیر یہی کہ اسی کے بیان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک آزاد کیا یا شوہر نے دو عورتوں میں سے ایک کو طلاق دی تو اسی سے پوچھا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے کون مراد ہے اور اسی پر عمل ہوتا اسی طرح یہاں بھی اسی پر عمل کیا جاوے۔

اگر طالب نے کہا کہ تو مال سے حلت میں ہے تو چاروں ائمہ کا اجماع ہے کہ یہ ابراء ہے یعنی گویا کہا کہ میں نے تجھے مال سے بری کیا۔ مح۔ قال ولا یجوز تعلیق البرأۃ من الکفالۃ بالشرط۔ قدوری نے کہا کہ کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا نہیں جائز ہے ف مثلاً کہا کہ جب کل کا روز ہو تو تو کفالت سے بری ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ لما فیہ من معنی التملیک کما فی سائر البراءات۔ کیونکہ برائت کو شرط پر معلق کرنے کے معنی ہیں جیسے دوسری برائتوں میں ہوتے ہیں ف اسی واسطے جب کفیل نے مال ادا کیا تو مکفول عنہ سے واپس لیتا ہے۔ چنانچہ کفالت میں بھی مطالبہ کا مالک کرنا لازم آتا ہے اور مطالبہ یہاں مثل قرضہ کے ہے اور ہر صورت میں تملیک کرنا قابل تعلیق نہیں کیونکہ اس میں قمار کے معنی ہیں۔ ع۔ اور واضح ہو کہ یہ ایسی شرط میں ہے جس میں جو محض شرط ہے۔ جیسے تو اس گھر میں داخل ہو تو تو کفالت سے بری ہے اس واسطے کہ یہ شرط متعارف نہیں ہے یعنی کفالت کے مناسب نہیں ہے اور اگر شرط متعارف ہو تو تعلیق کفالت بشرط متعارف جائز ہے چنانچہ ایضاح میں مذکور

ہے کہ اگر کہا کہ اگر تو کل کے روز مجھ سے ملا تو تو مال سے بری ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ اگر تو نے مجھے مال میں سے اس قدر دے دیا تو باقی سے بری ہے یا اگر تو نے مجھے بعض دیا تو باقی کل سے بری ہے تو یہ جائز ہے کما فی شرح المبسوط لشیخ الاسلام۔م ع۔

پس کلام ایسی شرط میں ہے کہ وہ مناسب کفالت نہیں بلکہ محض شرط ہے جس میں کسی کا نفع متعلق نہیں ہے تو ظاہر الروایۃ میں ایسی شرط پر تعلیق برأت جائز نہیں ہے۔ ویروی انہ یصح۔ اور نوادر میں روایت کیا جاتا ہے کہ ایسی شرط پر تعلیق برأت صحیح ہے ف اور یہی روایت اوجہ ہے۔ الفتح۔ لان علیہ المطالبۃ دون الدین فی الصحیح۔ اس واسطے کہ کفیل پر صحیح قول میں صرف مطالبہ لازم ہے نہ قرضہ ف یعنی کفیل پر اصل قرضہ نہیں بلکہ اس کے ذمہ صرف مطالبہ ہے۔ فکان اسقاطا محضا۔ تو ایسی تعلیق سے صرف اسقاط مطالبہ ہوا ف پس تعلیق جائز ہے کالطلاق۔ جیسے طلاق ف کہ طلاق کو شرط محض پر معلق کرنا جائز ہے جیسے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے حالانکہ اس میں بھی عورت اپنے واسطے خود مختار رہ جاتی ہے اور مرد کے مطالبہ سے چھوٹ جاتی ہے۔ تو کفالت میں بھی برأت کو محض شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ ولہذا لا یرتد الابراء عن الکفیل بالرد۔ اور اسی وجہ سے کہ یہ محض اسقاط ہے کفیل کو بری کرنا اس کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ف چنانچہ اگر طالب نے کفیل کو بری کیا تو وہ بری ہو گیا اگرچہ کفیل اس کو رد کرے جیسے عورت کو طلاق دی تو واقع ہو جائے گی اگرچہ عورت اس کو رد کرے۔ بخلاف ابراء الاصیل۔ بخلاف اصیل کو بری کرنے کے ف کہ وہ رد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر طالب نے قرضدار کو قرضہ سے بری کیا تو یہ اس پر احسان اور قرضہ کی تملیک ہے۔ پس اگر اصیل اس امر کو منظور کرے تو بری ہوا اور اگر رد کرے تو رد ہو جائے گا کیونکہ وہ محض اسقاط نہیں ہے۔ قال وکل حق لا یمکن استیفاؤہ من الکفیل لا یصح الکفالۃ بہ کالحدود والقصاص۔ جس حق کا حاصل کرنا کفیل سے ممکن نہیں تو ایسے حق کی کفالت نہیں صحیح ہے جیسے حدود اور قصاص ف مثلاً زید پر قصاص لازم آیا اور بکر نے اس کی طرف سے کفالت کی تو نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ بکر سے قصاص کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اور یہی حدود کا حال ہے۔ معناہ بنفس الحد۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت نہیں صحیح ہے ف جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر زید نے حد زنا کو یا قصاص کو نہ دیا تو میں اس کی طرف سے کفیل ہوں حالانکہ کفیل پر یہ حد نہیں ماری جا سکتی ہے۔ لا بنفس من علیہ الحد اور یہ مراد نہیں کہ جس پر حد لازم آئی اس کی ذات کی کفالت صحیح نہیں ہے ف کیونکہ جس شخص پر حد یا قصاص لازم ہوا اس کی حاضر ضامنی کرنا اس غرض سے کہ جب مدعی اس پر ثابت کرنا چاہے میں اس کو حاضر کروں گا تو اس میں اختلاف مذکور ہوا کہ امام رح کے نزدیک نہیں اور صاحبین وجمہور کے نزدیک جائز ہے۔

پس خود یا قصاص کی کفالت بالاتفاق نہیں صحیح ہے۔ لانہ یتعذر ایجابہ علیہ۔ اس واسطے کہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وہذا لان العقوبۃ لا یجری فیہما النیابۃ۔

اور ممکن نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ سزا میں نیابت نہیں جاری ہوتی ہے ف۔ کیونکہ زید پر اگر حد زنا واجب ہوئی تو فائدہ یہ کہ آئندہ زید کو زجر ہو کہ وہ ایسی حرکت نہ کرے۔ پس بجائے زید کے کفیل یا نائب کو سزا دینے میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہے۔ واذا تکفل عن المشتری بالثمن جاز اور اگر مشتری کی طرف سے ثمن کی کفالت کرے تو جائز ہے۔ لانہ دین کسائر الدیون۔ اس واسطے کہ ثمن بھی منجملہ دیون کے ایک قرضہ صحیح ہے ف اس واسطے کہ ثمن کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دین ہو یعنی درم و دینار کی قسم سے غیر متعین ہو۔ وان تکفل عن البائع بالمبیع لم تصح۔ اور اگر بائع کی طرف سے عین مبیع کی کفالت کرلی تو صحیح نہیں ہے۔ لانہ عین مضمون بغیرہ وھو الثمن۔ اس واسطے کہ مبیع ایک عین جو غیر چیز یعنی ثمن کے بدلے ضمانت میں ہے ف اور اعیان مضمونہ دو قسم ہیں ایک وہ کہ صرف ان کی ضمانت ہو اور دوم وہ کہ خود عین کی ذاتی ضمانت ہو یعنی ایک یہ کہ اگر یہ عین شے وصول نہ ہو تو جو چیز اس کے قائم مقام ہے یعنی قیمت وہ وصول ہوگی اور دوم یہ کہ عین بعوض ثمن ہے۔ والکفالۃ بالاعیان المضمونۃ وان کانت تصح عندنا خلافا للشافعیؒ لکن بالاعیان المضمونۃ بنفسھا۔ اور اعیان مضمونہ کی کفالت، اگرچہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعیؒ کے جائز ہے لیکن انہیں اعیان میں جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہیں ف یعنی اگر یہ عین نہ ہو تو بجائے اس کے قیمت ہوگی۔ کالمبیع بیعاً فاسدا۔ جیسے وہ مبیع جو بطور بیع فاسد قبضہ کی گئی ف کہ وہ بعوض ثمن کے مضمون نہیں بلکہ بذات خود مضمون ہے حتی کہ اگر تلف ہو تو اس کی قیمت کا ضامن ہے۔ والمقبوض علی سوم الشراء۔ اور جیسے وہ عین جو خریدنے کے طور پر قبضہ کی گئی ہو ف یعنی مشتری نے بائع سے اجازت لے کر ایک چیز پر قبضہ کیا جس کے دام دونوں نے بیان کر دیئے ہیں۔ اور مشتری نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہوئی تو میں تجھ سے خرید لوں گا۔ پس یہ بطریق خرید کے مقبوضہ ہے کہ اگر تلف ہو تو اس کی ضمانت میں قیمت واجب ہوگی اور ثمن نہیں کیونکہ ابھی بیع نہیں ٹھہری ہے۔ والمغصوب۔ اور جیسے وہ چیز جو کسی نے غصب کر لی ف حتی کہ اگر واپسی سے پہلے تلف ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جو اس مال عین کے قائم مقام ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو چیزیں اعیان سے اس طرح مضمون ہوں کہ عین چیز یا اس کی قیمت لازم ہو تو ایسی اعیان مضمونہ کی کفالت ہمارے نزدیک جائز ہے۔ لا بما کان مضمونا بغیرہ۔ نہ ایسے اعیان کی جو بعوض دوسری چیز کے مضمون ہوں۔ کالمبیع۔ جیسے مبیع کہ وہ بعوض ثمن کے مضمون ہے والمرھون۔ اور جیسے عین مرہون کہ وہ بعوض مقدار قرضہ کے مضمون ہے حتی کہ تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا۔ ولا بما کان امانۃ۔ اور نہ ایسی اعیان جو امانت ہیں۔ کالودیعۃ۔ جیسے مال ودیعت کہ وہ بالکل مضمون نہیں ہے۔ والمستعار۔ اور جیسے عین مستعار ف اگرچہ عاریت لانے والا اس میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا اور اپنی منفعت کے بعد مالک کو واپس دینا اس پر واجب ہے لیکن وہ اپنی انتفاع تک اس کے پاس امانت ہے حتی کہ اگر بدون تعدی کے تلف ہو تو اس پر تاوان نہیں ہے والمستاجر۔ اور جیسے وہ مال عین جو کسی سے اجارہ پر لیا ف کہ وہ اس کے پاس امانت ہے۔

اور اس کی ضمان میں نہیں ہے۔ ومال المضاربۃ۔ اور جیسے مال مضاربت ف کہ اگر اعیان مضاربت میں سے تلف ہو تو مضارب پر تاوان نہیں ہے۔ والشرکۃ۔ اور جیسے اعیان شرکت ف کہ ہر ایک شریک کے پاس یہ اعیان بطور امانت ہیں پس ان کی کفالت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اعیان کی کفالت جائز ہے ولیکن عموماً نہیں بلکہ صرف ان اعیان کی کفالت جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہیں حتی کہ تلف ہوں تو ان کے بجائے قیمت واجب ہو اور باقی اعیان کی کفالت صحیح نہیں ہے اور دو صورتیں ہیں۔ اول مضمون بغیر جیسے مبیع و مرہون کہ بعوض ثمن و قرضہ کے ضمانت میں ہیں۔ دوم اعیان غیر مضمونہ مثل ودیعت وغیرہ کے پس جو اعیان کہ دراصل ضمانت ہی میں نہ ہوں ان کی کفالت نہیں ہے اور جو اعیان کہ ضمانت میں ہوں مگر غیر کے عوض ضمانت ہو تو انکی کفالت نہیں ہے اور جو اعیان کی ضمانت میں ہوں اور خود ان کی ذاتی ضمانت ہو تا کہ اگر عین وصول نہ ہو تو اس کی قیمت وصول ہو پس ایسے اعیان کی کفالت جائز ہے۔ یہ سب ان اعیان کی ذاتی کفالت میں کلام ہے اور اگر عین کے متعلق کوئی فعل ہو تو دیکھا جاوے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی اسکا کیا حال ہے حتی کہ اگر اس پر واجب ہو تو جائز ہے چنانچہ فرمایا ویوفل بتسلیم المبیع قبل القبض۔ اور اگر قبضہ سے پہلے مبیع سپرد کرنے کی کفالت کی ف تو جائز ہے یعنی مشتری نے ثمن دیدیا اور ہنوز مبیع پر قبضہ نہیں ہوا پس ایک شخص نے مشتری کے واسطے کفالت کر لی کہ وہ مبیع کو سپرد کرے گا تو جائز ہے کیونکہ سپرد کرنا بائع پر واجب تھا تو اس واجب کو پورا کرنے کا کفیل نے التزام کیا۔ اوبتسلیم الرھن بعد القبض الی الراھن۔ یا قبضہ کے بعد راہن کو مال رہن سپرد کرنے کی کفالت کی ف یعنی راہن نے مرتہن کو کل قرضہ ادا کیا اور ابھی مال مرہون پر قبضہ نہیں پایا پس ایک شخص نے مرتہن کے وصول پانے کے بعد راہن کے واسطے کفالت کی کہ وہ مال مرہون سپرد کرنے کا ذمہ دار ہے تو جائز ہے۔ اوتسلیم المستاجر الی المستاجر جاز۔ یا عین مستاجرہ کے مستاجر کو سپرد کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے ف یعنی مثلاً ایک شخص نے کوئی مال عین کرایہ لیا اور موجر کو کرایہ وغیرہ جس طرح ٹھہرا دے دیا پس جو عین کہ اجارہ لی ہے اس کے سپرد کرنے کے واسطے موجر کی طرف سے کسی نے کفالت کر لی تو یہ جائز ہے۔ لانہ التزم فعلا واجبا۔ کیونکہ کفیل نے ایسے فعل کا التزام کیا جو واجب ہے ف یعنی جس شخص کی طرف سے کفالت کی اس پر یہ فعل واجب تھا۔ چنانچہ بائع و مرتہن و مستاجر پر سپرد کرنا واجب تھا تو کفیل نے اسی فعل کا التزام کیا جو اس کے اصیل پر واجب ہے۔ پھر اگر مبیع مذکور یا مرہون یا عین مستاجرہ تلف ہو گئی تو کفالت باطل ہو گئی۔ اور کفیل پر کچھ لازم نہ ہو گا کیونکہ عقد ٹوٹ گیا اور بیع میں بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہوا اور کفیل نے ثمن کی ضمانت نہیں کی۔ اور یہی رہن میں ہے جب مرتہن کے پاس تلف ہو جاوے اس واسطے کہ عین مرہونہ اگر بقدر قرضہ ہو یا زائد ہو تو قدر قرضہ کے ساقط ہوا اور جس قدر زائد ہے وہ اس کے پاس امانت ہے اور امانت میں ضمانت نہیں ہے۔ مع۔ ودیعت رکھنے والے کو اپنی ودیعت لینے کا قابو ہونے کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنی میں ضامن ہوں کہ تجھ کو جب چاہے لے لینے کا قابو ہو گا۔ اور اسی طرح جو مال عاریت لیا ہے اس کے واپس سپرد کرنے کی کفالت صحیح ہے لیکن ان چیزوں کی ذات کی کفالت نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ والمبسوط والایضاح۔ ع۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ اگر ایسی چیز عاریت لی جس کے منتقل کرنے میں باربرداری و خرچہ پڑتا ہے تو اس کی واپسی کا خرچہ بذمہ مالک نہیں بلکہ بذمہ مستعیر ہے۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے مستعیر کی طرف سے مالک کے

واسطے کفالت کرلی تو جائز ہے۔ فافہم۔ م۔ ومن استاجر دابۃ للحمل علیہا فان کانت بعینہا لایصح الکفالۃ
بالحمل۔ اگر کسی نے بار برداری کے واسطے جانور کرایہ لیا پس اگر جانور معین ہو تو بار برداری کی کفالت نہیں
صحیح ہے۔ لانہ عاجز عنہ۔ کیونکہ کفیل اس سے عاجز ہے ف ے کیونکہ اس کو کوئی قدرت نہیں کہ غیر
کے جانور پر لادے۔ خلاصہ یہ کہ بار برداری کی کفالت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جانور معین کرایہ کیا
ہے اور دوم یہ کہ جانور معین نہیں بلکہ بار برداری مقصود ہے چاہے کوئی جانور ہو۔ پس اگر جانور معین ہو
تو کفالت کے یہ معنی ہوئے کہ اسی جانور پر لاد کر کفیل ہو حالانکہ یہ باطل ہے اس واسطے کہ کفیل کو کوئی
ولایت نہیں حاصل ہے کہ جانور کو لادنے کے کام میں لادے۔ وان کانت بغیر عینہا اجازت الکفالۃ
اور اگر جانور غیر معین ہو تو کفالت جائز ہے۔ لانہ یمکنہ الحمل علی دابۃ لنفسہ والحمل ھو المستحق
اس واسطے کہ کفیل سے ممکن ہے کہ اپنے ذاتی جانور پر لاد کر پہنچا دے اور بار پہنچانا یہی اس کفالت
سے مستحق ہوا ف ے یعنی اس کفالت کے معنی صرف یہ تھے کہ میں اس بار کو پہنچاؤں گا۔ وکذا من
استاجر عبدا للخدمۃ۔ اور اسی طرح اگر کسی نے خدمت کے واسطے ایک غلام اجارہ لیا
ف ے پس غیر معین غلام سے خدمت کی کفالت ہو سکتی ہے اور اگر غلام معین ہو۔ فکفل لہ رجل
بخدمۃ فہو باطل۔ پس کسی نے مستاجر کے واسطے اسی غلام کے خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل
ہے۔ لما بینا۔ بدلیل مذکورہ بالا ف ے کہ کفیل نے جو کفالت کی اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے جبکہ
اس کو غیر کے غلام پر کوئی قدرت حاصل نہیں ہے۔ قال ولا تصح الکفالۃ الا بقبول المکفول لہ
فی المجلس۔ قدوری نے کہا کہ کفالت نہیں صحیح ہوتی مگر اسی طور پر کہ مجلس میں اس کو مکفول لہ
قبول کرے ف ے یعنی جس مجلس میں کفیل نے مکفول عنہ سے کفالت کی تو مکفول لہ اسی مجلس میں قبول
کرے یعنی کہے کہ میں نے تیری طرف سے اس شخص کی کفالت منظور کرلی۔ وھذا عند ابی حنیفہؒ
ومحمدؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابویوسفؒ یجوز اذا بلغہ فاجاز۔
اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ اگر مکفول لہ نے جب خبر پائی تو اجازت دے دی تو بھی
یعنی اگر کفالت کی مجلس میں مکفول لہ نہیں ہے حتی کہ اس کی قبولیت نہ ہوئی پھر
[illegible] اس نے اپنے خبر پہنچنے کی مجلس میں اجازت دے دی تو بھی جائز
ہے۔ اور اس روایت کے موافق نکلا کہ مکفول لہ کی اجازت بالاتفاق شرط ہے۔ صرف ابویوسف
کے نزدیک مجلس کے بعد بھی اجازت دینا کافی ہوتا ہے۔ ولم یشترط فی بعض النسخ الاجازۃ۔
اور بعض نسخہ میں اجازت شرط نہیں کی ف ے یعنی امام ابویوسفؒ کے قول پر اجازت شرط نہیں ہے
یہ بعض نسخہ کتاب میں مذکور ہے۔ یعنی مبسوط کے نسخ میں دو مقام پر یہ مسئلہ مذکور ہے چنانچہ باب
اول از کفالت مثل طالب کی رضامندی ابویوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں کی۔
اور دوسرے مقام پر مشروط ہے کما فی الایضاح۔ غ۔ والخلاف فی الکفالۃ بالنفس والمال
جمیعا۔ اور یہ اختلاف کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے ف ے یعنی خواہ کفالت
نفس ہو یا کفالت مال ہو۔ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک شرط ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں قبول کرے۔

اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں قبولیت ہی شرط نہیں اور دوسری روایت میں شرط مگر مجلس سے مابعد بھی اجازت دینا کافی ہے۔ لہ انہ تصرف التزام فیستبد بہ الملتزم۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالت ایک تصرف التزامی ہے تو ملتزم اس میں مستقل ہے ف یعنی کفالت سے معنی یہ کفیل ہوئے کہ اس نے اپنی خوشی کی خاطر سے اپنے اوپر مطالبہ لازم کر لیا تو ایسا کرنے میں اس کو خود اختیار ہے اس میں مکفول کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ وھذا وجہ ھذہ الروایۃ عنہ۔ اور یہ وجہ ابو یوسفؒ سے دوسری روایت کی ہے ف یعنی ابو یوسفؒ سے دوسری روایت میں آیا کہ مکفول لہ کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفالت تو اپنے اوپر مطالبہ کا التزام ہے تو کفیل خود اس کام میں مستقل ہے اور مکفول لہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ بالفعل نافذ ہو جائے گی۔ اور مکفول لہ کی رضامندی شرط نہیں ہے اور یہی اصح ہے اور اسی پر بعض مشائخؒ نے فتویٰ دیا مع۔ ووجہ التوقف ماذکرناہ فی الفضولی فی النکاح۔ اور مکفول لہ کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے نکاح میں فضولی کے بارہ میں لکھی ہے ف یعنی یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کا ایک پارہ تو ماورائے مجلس پر متوقف رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک متوقف نہیں رہتا ہے پس اگر کسی فضولی نے ایک عورت کو بیاہ دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اس کی اجازت پر علاوہ مجلس عقد کے متوقف ہے کیونکہ اس توقف میں کسی شخص پر ضرر نہیں ہے۔ ع۔ تو جب یہ امر جائز ہوا کہ عقد کا ایجاب فقط مابعد مجلس تک متوقف رہتا ہے تو اس میں کچھ ترود نہیں کہ کفالت بھی مابعد مجلس تک مکفول لہ کی اجازت پر متوقف رہے۔ رہا اجازت شرط ہونا تو اس کی دلیل وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے۔ ولھما ان فیہ معنی التملیک۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالت میں مالک کرنے کے معنی ہیں۔ وھو تملیک المطالبۃ منہ۔ اور وہ طالب کو مطالبہ کا مالک کرنا ف یعنی عقد کفالت کے ذریعہ سے کفیل نے مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبہ کا مالک کر دیا پس خالی کفیل سے پورا نہیں ہوا۔ فیقوم بھما جمیعا۔ تو کفیل و مکفول لہ دونوں سے یہ معنی قائم ہوں گے ف تو مکفول لہ کی اجازت بھی ضرور ہوگی۔ والموجود شطرہ فلا یتوقف علی ماوراء المجلس۔ حالانکہ صورت مذکورہ میں جو کچھ موجود ہے وہ فقط کفالت کا ایک حصہ یعنی ایجاب کفیل ہے تو یہ ماورائے مجلس تک متوقف نہ ہوگا ف کیونکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شطر عقد متوقف نہیں رہتا ہے۔ ہاں اگر نکاح کی صورت میں کسی فضولی نے مجلس کے اندر قبول کر لیا حتی کہ مجلس میں ایجاب و قبول دونوں حصہ پائے گئے تو اب عقد موجود رہے گا پھر اس کے بعد اگر شوہر یا عورت نے اس عقد کی اجازت دے دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہو گیا۔

اسی طرح کفالت میں اگر مجلس کے اندر کفیل کے ایجاب کفالت پر فضولی نے مکفول لہ کی طرف سے قبول کیا پھر مکفول لہ نے خبر پہنچنے پر اجازت دی تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر مجلس میں کسی فضولی نے بھی قبول نہ کیا تو مکفول لہ کی اجازت کچھ کارآمد نہیں ہے۔ م ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک مجلس کفالت میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے۔ الا فی مسألۃ واحدۃ۔ سوائے ایک مسئلہ کے

ف ہے کہ اس میں البتہ مکفول لہ کی قبولیت شرط نہیں ہے۔ وھی ان یقول المریض لوارثہ تکفل
عنی بما علی من الدین - اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ مریض نے اپنے وارث سے کہا کہ تو میری طرف
سے اس قرضہ کی کفالت کر لے جو مجھ پر آتا ہے ف ہے حالانکہ اس وقت مریض مذکور قرضدار موجود ہے
اور اس کا وارث یہ ہے جس سے کفالت کی درخواست کرتا ہے فکفل بہ مع غیبۃ الغرماء جاز
پس وارث نے باوجود قرض خواہوں کے یہاں حاضر نہ ہونے کے قرضہ کی کفالت کر لی تو جائز ہے ف ہے
پس کفیل کی قبولیت سے کفالت جائز ہو گئی حالانکہ مکفول لہ یہاں کوئی موجود نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت تو
قرض خواہوں کے واسطے ہے جن میں سے کوئی اس مجلس میں موجود نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔ پھر بھی حکم یہ کہ
کفالت جائز ہے ۔ لان ذلك وصیۃ فی الحقیقۃ - اس واسطے کہ یہ درحقیقت وصیت ہے ف ہے
جو بہ لفظ کفالت بیان کی ۔ ولھذا تصح وان لم یسم المکفول لھم - اور وصیت ہی ہونے کی
وجہ سے بہر صورت صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ مکفول لہ جو لوگ ہیں ان کا نام بھی نہ لیا جاوے ف ہے حالانکہ
مکفول لہ مجہول ہونے کی صورت میں کفالت فاسد ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں گزرا ہے ۔ ولھذا قالوا
انما تصح اذا کان لہ مال - اور وصیت ہی ہونے کی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ یہ کفالت جب ہی
صحیح ہو گی کہ مریض کے واسطے مال ہو ف ہے یعنی اس کے واسطے مال ترکہ ہو جس سے وصی مذکور اس کی
یہ وصیت نافذ کرے اور اگر وہ کفالت ہوتی تو کفالت میں یہ شرط نہیں ہے کہ مکفول عنہ کے پاس مال ہو
حتیٰ کہ اگر زید مفلس کی طرف سے بکر نے کفالت کی تو کفالت جائز ہے ۔

پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مجلس کفالت میں قبولیت مکفول لہ شرط ہونے سے یہ مسئلہ مریض جو استثناء
کیا ہے یہ درحقیقت استثناء نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ درحقیقت کفالت میں سے نہیں ہے بلکہ وصیت
ہے بدلیل آنکہ بغیر نام مکفول لہ بیان کرنے کے صحیح ہوتا ہے - اور بدلیل آنکہ اس میں مکفول عنہ کے واسطے
مال ہونا شرط ہے حالانکہ کفالت سے خلاف ہے ۔ بالجملہ اس مسئلہ سے دو طرح جواب ہو سکتا ہے اول
یہی کہ مسئلہ مذکورہ بہ لفظ کفالت ہے مگر درحقیقت وصیت ہے ۔ دوم - اویقال انہ قائم مقام الطالب
لحاجتہ الیہ تفریغا للذمۃ - یا یوں کہا جاوے کہ مریض مذکور بجائے قرض خواہ طالب کے قائم ہے
کیونکہ مریض کو اس امر کی ضرورت ہے تاکہ مریض کا ذمہ اس قرضہ سے فارغ ہو ف ہے اور اس کا ذمہ جب
ہی فارغ ہو گا کہ خود مریض کا قبول کرنا بجائے مکفول لہ کے قرار پاوے - پس شرع نے قرض خواہوں کے
قائم مقام مریض کو قرار دیا کیونکہ مریض کو اس مرض الموت میں ایسی قائم مقامی کی ضرورت ہے پس
ضرورت سے وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہوا - وفیہ نفع الطالب - اور ایسا ہونے میں طالب کا بھی
نفع ہے ف ہے یعنی مریض کا قبول کافی ہو کر کفالت صحیح ہونے میں مکفول لہم کا نفع ہے کہ ان کا قرضہ وصول
ہو گا اور کفیل سے مطالبہ کر سکیں گے ۔ کما اذا حضر الطالب ۔ جیسے اگر طالب خود حاضر ہوتا اور قبول کرتا
تو اس کا نفع ہوتا ف ہے پھر وہم ہوتا ہے کہ جب مریض مذکور بجائے مکفول لہ کے ہے تو مریض کی طرف سے
درخواست نہ ہونا چاہئے ۔ بلکہ مریض کی طرف سے قبول ہونا ضرور ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں صرف
اس نے وارث سے یہ درخواست کی کہ جو مجھ پر قرضہ ہے تو اس کا کفیل ہو جا، جواب دیا کہ وانما یصح

بهذا اللفظ ولایشترط القبول لانه یراد به التحقیق دون المساومة ظاهرا فی هذه الحالة ۔
اس لفظ سے کفالت صحیح ہونا اور مریض کا قبول شرط نہ ہونا اسی وجہ سے ہے کہ ظاہر حالت مریض دلیل ہے کہ اس نے تحقیق کا قصد کیا ہے اور معاملہ چکانے کا ارادہ نہیں کیا ف یعنی اس نے یہ قصد نہیں کیا کہ جیسے آدمی درخواست کرتا ہے جب وہ کفالت کرنا چاہتا ہے تو پھر ایجاب وقبول کرتا ہے بلکہ اس نے یہ قصد کیا کہ میں نے تیری کفالت قبول کی اور وارث نے ہاں کرلیا پس کفالت قائم ہوگئی ۔ فصار کالامر بالنکاح تو یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے نکاح کا حکم دینا ف مثلاً کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو میرے نکاح میں دے دے ۔ گویا اپنی طرف سے اس کو وکیل کردیا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا تو یہ نکاح ہوگیا اور یہ ضرورت نہیں رہی کہ مرد قبول کو زبان سے کہے ۔ اور جیسے کسی عورت نے مرد سے کہا کہ تو اپنے ساتھ میرا نکاح کرلے پس مرد نے باہر نکل کر دو گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت کو اپنے نکاح میں لیا تو یہ نکاح ہوگیا اور عورت کے قبول کی ضرورت نہیں ہے گویا اس نے کہا کہ تو مجھے اپنے نکاح میں لے کہ میں نے تیرے ساتھ نکاح قبول کیا اور تجھے وکیل کردیا ۔

اسی طرح یہاں کفالت میں ہے کہ جب مریض مذکور کو زیادہ گنجائش کا وقت نہیں ہے تو اس نے وارث سے کہا کہ تو میرے قرضوں کی کفالت کرلے کہ میں نے تیری کفالت کو بجائے مکفول لہم کے قبول کرلیا تو جب وارث نے قبول کی تو کفالت ثابت ہوگئی ۔ ولو قال المریض ذلک لاجنبی اختلف المشائخ فیه ۔ اور اگر مریض مذکور نے ایسا کلام سوائے وارث کے کسی اجنبی سے کہا کہ تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے ف بعض نے کہا کہ اجنبی کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے یعنی کفالت بدون مکفول لہ کے جائز نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی قول اوجہ ہے کما فی الفتح ۔

اور اگر تندرست نے ایسا کلام کسی اجنبی یا وارث سے کہا تو اس کے واسطے کوئی ضرورت وتنگی نہیں ہے پس بدون قبول مکفول لہ کے صحیح نہیں ہے ۔ ع ۔ اور یہ بقول امامؒ ہے اور اگر ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا جاوے تو یہ بھی صحیح ہونا چاہئے اور یہی زیادہ آسان ہے ۔ م ۔ قال واذا مات الرجل وعلیه دیون ۔ قدوری نے لکھا کہ اگر ایک شخص مرگیا حالانکہ اس پر قرضے ہیں ف سے یا ایک ہی قرضہ ہے ۔ ولم یترک شیئاً ۔" اور اس نے کچھ مال ترکہ نہیں چھوڑا ہے ف اور نہ اس کا کوئی کفیل سابق سے موجود ہے ۔ ع ۔ فتکفل عنه رجل للغرماء ۔ پھر میت کی طرف سے کسی مرد نے خواہ وارث ہو یا اجنبی ہو قرض خواہوں کے واسطے کفالت کرلی ف تو اس کفالت میں اختلاف ہے ۔ لم تصح عند ابی حنیفةؒ ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہے ۔ وقالا تصح ۔ اور صاحبین نے کہا کہ کفالت صحیح ہے ف اور یہی امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے ع ۔ لانه کفل بدین ثابت ۔ اس واسطے کہ اس کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ثابت یعنی صحیح قائم ہے ۔ لانه وجب لحق الطالب ۔ اس واسطے کہ قرضہ مذکور بحق طالب واجب ہوا تھا ۔ ولم یوجد المسقط ۔ اور اس کا ساقط کرنے والا کوئی امر نہیں پایا گیا ف نہ مدیون نے ادا کیا اور نہ طالب نے بری کیا اور جس سبب سے واجب ہوا تھا وہ فسخ نہیں ہوا تو قرضہ بحال خود ثابت ہے ۔

ولہذا یبقی فی حق احکام الآخرۃ ۔ اور اسی وجہ سے وہ احکام آخرت میں باقی رہتا ہے ف۔ حتی کہ مدیوں سے عاقبت میں مواخذہ ہوگا جس کی سختی احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ پس دنیاوی حالت میں بھی باقی ہے۔ اگرچہ مطالبہ سے قرض خواہ کو مجبوری ہے۔ ولو تبرع بہ انسان یصح ۔ اور اگر کوئی شخص احسان کرکے اس قرضہ کو ادا کرے تو ادا صحیح ہے ف۔ پس اگر قرضہ باقی نہ ہوتا تو کیونکر ادا صحیح ہوتا۔ وکذا یبقی اذا کان بہ کفیل او مال۔ اور اسی طرح اگر اس قرضہ کا کوئی کفیل پہلے سے موجود ہو یا میت کا کچھ مال ترکہ ہو تو یہ قرضہ باقی رہتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بالاتفاق کفیل یا ترکہ سے وصول کرلیا جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ قرضہ مذکور باقی ہے تو پھر اسکی کفالت بھی صحیح ہے۔ ولہ انہ کفل بدین ساقط اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ساقط ہے ف۔ باقی نہیں ہے کیونکہ کلام لفظ دین میں ہے اور دین درحقیقت مال نہیں ہے۔ لان الدین ھو الفعل حقیقۃ ۔ اس واسطے کہ دین تو حقیقت میں فعل ہے ف۔ یعنی ادھار لینا۔ ولہذا یوصف بالوجوب ۔ اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے وجوب اس کا وصف ہوتا ہے ف۔ کہتے ہیں کہ دین واجب۔ حالانکہ کسی مال کی صفت واجب یا مستحب وغیرہ نہیں ہوتی بلکہ فعل کی صفت ہوتی ہے۔ لکنہ فی الحکم مال۔ لیکن حکم میں وہ مال ہے ف۔ تو مال کو مجازاً دین کہتے ہیں۔ لانہ یؤل الیہ فی المآل اس واسطے کہ انجام میں دین راجح بمال ہوتا ہے ف۔ یعنی اس فعل سے آخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مال ذمہ ہوتا ہے۔ وقد عجز بنفسہ وبخلفہ ۔ اور حال یہ ہے کہ میت بذریعہ اپنی ذات کے اور بذریعہ خلیفہ کے عاجز ہوگیا ف۔ یعنی میت ہونے سے خود ادا نہیں کرسکتا اور نہ اس نے بجائے خود کوئی خلیفہ کیا جو ادا کرے۔ ففات عاقبۃ الاستیفاء فیسقط ضرورۃ ۔ تو انجام وصول ہونے کا فوت ہوگیا پس بضرورت دنیاوی حکم میں ساقط ہوا ف۔ رہا یہ جو تم نے کہا کہ تبرع و احسان سے ادا کرنا جائز ہے تو بیشک یہ جائز ہے۔ والتبرع لایعتمد قیام الدین ۔ اور احسان کرنا کچھ قیام دین کو معتمد نہیں ہے ف۔ چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے دین کا اقرار کیا اور کفیل نے کفالت کرلی تو صحیح ہے اگرچہ قرضہ بالکل نہ ہو۔ رہا یہ جو تم نے کہا کہ میت نے مال یا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں جواز اس وجہ سے ہے کہ سقوط کی ضرورت نہیں ہے۔ واذا کان بہ کفیل او لہ مال مخلفہ او الافضاء الی الاداء باق ۔ اور جب دین کا کفیل موجود ہے یا میت کا مال موجود ہے تو میت کا خلیفہ یا ادائی تک پہنچنا باقی ہے ف۔ پس ضرورت نہیں کہ وہ ساقط ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ صاحبین وغیرہم کے واسطے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ دین اگرچہ درحقیقت فعل ہو لیکن کفالات میں مقصود مال ہوتا ہے۔ انکی واسطے کہ آدمی دوسرے کے فعل کی کفالت نہیں کرسکتا کیونکہ غیر پر ولایت نہیں ہوتی ہے۔

اور صحیح بخاری میں باسناد ثلاثی یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قرضدار میت پر جس نے کچھ مال نہیں چھوڑا تھا ادائے نماز سے انکار فرمایا حتی کہ ایک صحابی ابو قتادہؓ نے اپنے اوپر کفالت کرلی تب آپ نے نماز پڑھی ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کی طرف سے کفالت جائز ہے اور بخاریؒ نے اسی سے استدلال کیا ہے اور ظاہر حدیث تو یہی ہے اور شاید اس میں بعید یہ ہو کہ یہاں کفالت بمعنی ضمانت مطالبہ نہ ہو بلکہ ادا بطور تبرع ہو اسی واسطے بعض روایات حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفیل سے مکرر یہ شرط کرلی کہ یہ ادا ہوگا۔ اور ابو حنیفہؒ

نے یہ نہیں کہا کہ اگر بطور خود کوئی شخص ادائے قرض میت کا التزام کرلے تو روا نہیں ہے بلکہ کفالت بمعنی وجوب مطالبہ نہیں ہوگا بدلیل اس کے کہ میت سے مطالبہ ساقط ہو چکا۔ پس اگر کوئی شخص یہی ذمہ داری ادائے قرض میت کرلے تو اس کے ادا کرنے سے ذمہ میت سے ساقط ہو جائے گا۔ اور ابن الہمامؒ نے حدیث کا یہ جواب دیا کہ اس میں احتمال ہے کہ ابو قتادہؓ نے جو کہا کہ یہ قرضہ مجھ پر ہے اس میں آگاہ کیا ہو کہ وہ مجھ پر واقع میں ہے۔ لیکن مترجم کو ایسی تاویل میں تردد ہے۔

اور کہا کہ یہ ایک واقعہ ہے جس سے عموم حکم پر استدلال نہیں ہوسکتا مترجم کو یہ بھی اس وجہ سے پسند نہیں کہ اس کے مقابل میں کوئی نص صریح ایسی نہیں جس سے عموم ممانعت پر دلیل ہو سوائے قیاس کے تو اس مقام پر اسی نص پر مدار ہوگا۔ پس ظاہر حدیث تو جواز ہے جیسا کہ صاحبین وجمہور کا قول ہے۔ لیکن حدیث کے معنی میں نص کفالت کی تصریح نہیں ہے پس احتمال ہے کہ آپ نے ابو قتادہؓ کے قول سے ادائے قرضہ پر اطمینان کر لیا اس واسطے کہ ابو قتادہؓ نے مکرر اس کا وعدہ کر لیا کہ یہ قرضہ ادا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن کفل عن رجل بالف علیہ بامرہ۔ امام محمدؒ نے نے ذکر فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درم کی جو اس پر قرضہ ہیں اس کے حکم سے کفالت کرلی ف۔ مثلاً زید پر ہزار درم ہیں۔ پس زید کے کہنے سے کہ میری طرف سے اس مال کی کفالت کرلے خالد نے مکفول لہ کے واسطے کفالت کرلی۔ فقضاہ الالف قبل ان یعطیہ صاحب المال۔ پس قرضدار نے کفیل کو ہزار درم ادا کر دیئے قبل اس کے کہ وہ مال والے کو دے ف۔ یعنی بطور ادائے قرض کے دے دیئے اور کہا کہ شاید طالب تجھ سے اپنا حق وصول کر لے تو میں تیرے ادا کرنے سے پہلے تجھے دے دیتا ہوں۔ فلیس لہ ان یرجع فیہا۔ تو قرضدار مذکور کو یہ اختیار نہیں ہے کفیل سے یہ دام واپس لے ف۔ اگرچہ ہنوز کفیل نے ادا نہیں کئے ہیں۔ لانہ تعلق بہ حق القابض علی احتمال قضائہ الدین۔ اس واسطے کہ اس مال سے کفیل مذکور کا حق متعلق ہو گیا اس احتمال پر کہ اس نے دین ادا کیا ہو ف۔ یعنی یہ مال جو کفیل کے قبضہ میں گیا تو بعد اس کے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ابھی تک اس نے دین ادا نہیں کیا تو اسکا حق اس میں متعلق نہیں ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس نے ادا کیا ہو تو پھر اس کا حق متعلق ہو گیا اور واپس لینا جائز نہیں ہے۔ فلا یجوز المطالبۃ مابقی ہذا الاحتمال تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں جائز ہے ف۔ یعنی جب تک یہ احتمال اسطرح مٹ نہ جاوے کہ اصیل بذات خود قرضہ ادا کرے تب تک اس کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ مال دینا جب کسی غرض سے ہو تو جب تک غرض مذکور باقی ہو واپس لینا نہیں جائز ہے تاکہ جو امر لازم کیا تھا اس کا توڑنا لازم نہ آوے۔ ع۔ کمن عجل زکوتہ ودفعہا الی الساعی۔ جیسے کسی شخص نے اپنی زکوۃ میں جلدی کی یعنی پیشگی دی اور وہ ساعی کو ادا کر دی ف۔ تو یہ ادا نہیں ہو تا کہ اس سے واپس لے کیونکہ قابض کا حق اس کے ساتھ بایں معنی متعلق ہو گیا کہ شاید سال ایسی حالت میں تمام ہو کہ اس کا نصاب کامل ہو تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس کو شرعاً پھیرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ ولانہ ملکہ بالقبض علی ماننذکر۔ اور اس دلیل سے واپس نہیں لے سکتا کہ قبضہ کی وجہ سے قابض اس کا مالک ہو گیا چنانچہ ہم بیان کریں گے ف۔ سے کہ قابض نے اگر اس میں نفع اٹھایا بطور تجارت کے تو نفع حلال ہے۔

کیونکہ اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا چنانچہ آتا ہے۔ ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ مکفول عنہ نے کفیل کو یہ مال بطور حق کے دیا ہو۔ بخلاف ما اذا کان الدفع علی وجہ الرسالۃ۔ برخلاف اس کے جب کفیل کو مال دینے میں کہا کہ یہ مال لے کر طالب کو پہنچا دے تو اس صورت میں پھیر لینا جائز ہے لانہ تمحض امانۃ فی یدہ۔ اس واسطے کہ یہ مال اس کے قبضہ میں محض بطور امانت ہے ف۔ اور امانت کا مال پھیر لینا جائز ہے اور اول صورت میں جب اس کو بطور ادائے حق کے دیا تو اس سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا تھا۔ وان ربح الکفیل فیہ فھولہ۔ اور اگر کفیل نے مقبوضہ مال میں تجارت سے نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے واسطے ہے ف۔ یعنی حلال ہے اور معنی یہ کہ۔ لا یتصدق بہ وہ اس نفع کو صدقہ نہیں کرے گا۔ لانہ ملکہ حین قبضہ۔ اس واسطے کہ کفیل نے جب اس پر قبضہ کیا تو اس کا مالک ہو گیا ف۔ خواہ اس نے طالب کو ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اما اذا قضی الدین فظاہر۔ پس درصورتیکہ قرضہ ادا کر دیا تو ظاہر ہے ف۔ کہ اس نے یہ مال بطور ادائے قرضہ کے پایا۔ وکذا اذا قضی المطلوب بنفسہ۔ اور اسی طرح اگر مطلوب نے خود قرضہ ادا کیا۔ وثبت لہ حق الاسترداد اور مطلوب مدیون کو کفیل سے یہ مال واپس لینے کا حق حاصل ہوا تو بھی نفع حلال ہے ف۔ یعنی کفیل نے جس مال سے نفع کمایا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو یہی مال بعد اس کے طالب کو ادا کیا گیا تو ظاہر ہے کہ اس کا استحقاق وقت قبضہ کے ہو گیا تھا اور مدیون نے خود ادا کیا حتی کہ اس کو کفیل سے یہ مال واپس لینے کا حق اب حاصل ہو گیا تو بھی جو نفع اٹھایا وہ حلال ہے کیونکہ وقت قبضہ کے حق قائم تھا اور وہ آخر تک رہا۔ لانہ وجب لہ علی المکفول عنہ مثل ما وجب للطالب علیہ۔ اس واسطے کہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر مثل اس کے واجب ہوا جو طالب کا کفیل پر واجب ہوا۔ الا انہ اخرت المطالبۃ الی وقت الاداء۔ صرف اتنی بات ہے کہ کفیل کے مطالبہ میں وقت ادا تک تاخیر کی گئی ف۔ یعنی کفیل اس وقت مطالبہ کر سکتا ہے کہ جب طالب کو ادا کر دے لیکن اس تاخیر سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفیل کا حق بھی واجب نہیں ہوا بلکہ حق تو ابھی واجب ہے صرف مطالبہ نہیں کر سکتا جیسے قرضخواہ اپنے میعادی قرضہ کا بالفعل مطالبہ نہیں کر سکتا۔ فتنزل منزلۃ الدین المؤجل۔ تو کفیل کا حق واجبی بمنزلہ میعادی قرضہ کے ٹھہرایا گیا ف۔ اور میعادی قرضہ میں اگر قرضدار نے میعاد سے پہلے دے دیا تو طالب کو اس کا حق پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح جب مدیون نے کفیل کو مطالبہ سے پہلے دے دیا تو اس کو اپنا حق پہنچ گیا جس کا نفع حلال ہے۔

بالجملہ یہ ثبوت ہو گیا کہ فقط کفالت سے کفیل کا حق مثل طالب کے بذمہ مکفول عنہ ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ طالب کا حق بذمہ کفیل ہے۔ ولھذا لو ابراء الکفیل المطلوب قبل ادائہ یصح۔ اور اسی وجہ سے اگر کفیل نے ادا کرنے سے پہلے مطلوب کو بری کیا تو صحیح ہوتا ہے ف۔ اور اگر کفیل نے طالب کو مال ادا کر دیا پھر قرضدار کو اپنا حق معاف کر دیا تو صحیح ہے کیونکہ کفیل کو اختیار تھا کہ قرضدار سے مثل قرضہ کے مطالبہ کرے۔ اور اگر کفیل نے ہنوز قرض خواہ کو ادا نہیں کیا اور قرضدار کو معاف کیا تو بھی صحیح ہے۔ پس یہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ کفیل کا حق بذمہ قرضدار ثبوت ہو گیا تھا بمنزلہ میعادی قرضہ کے، جس کا مطالبہ ابھی نہیں

کرسکتا تھا تو جب حق مذکور معاف کیا تو معاف ہو گیا غرضیکہ یہ ضرور ثبوت ہوا کہ نفس کفالت سے کفیل کا حق بذمہ مدیون ثابت ہو جاتا ہے حتی کہ ادا سے پہلے چاہے معاف کرے تو معاف ہو جاوے۔ فکذا اذا قبضہ بملکہ۔ پس اسی طرح اگر کفیل قبل ادا کے وصول کر لے تو وہ مالک بھی ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کیا پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اول یہ کہ قرضہ دجو کچھ وصول کیا ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہے اور دوم یہ کہ ایسی چیز ہو جو متعین نہیں ہوتی ہے۔ اور یہاں ایک امر ظاہر ہے کہ کفیل نے خود ادا کرنے سے پہلے یہ مال وصول کر کے تصرف کیا اگرچہ چاہیئے تھا کہ بعد ادا کے ہو پس اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ اس مال کا مالک ہو گیا۔ الا ان فیہ نوع خبث نبینہ۔ لیکن اس نفع میں جو ملکیت مذکورہ سے حاصل کیا ایک طرح کا خبث ہے جس کو ہم بیان کریں گے ف۔ یعنی مسئلہ کفالت کر میں آتا ہے۔ پھر یہ خبث آیا نفع میں کچھ اثر کرے گا تو جواب یہ کہ اگر یہ مال جو مکفول عنہ سے وصول کیا ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے تو خبث موثر ہو گا کیونکہ نفع مذکور اسی مال معین سے ہے۔ اور اگر یہ مال ایسا ہو جو متعین نہیں ہوتا مانند درم و دینار کے جیسے ہمارے مسئلہ میں ہزار درم بوجہ ادائے کفالت کے وصول کئے ہیں۔ فلا یعمل مع الملک فیما لا یتعین۔ تو یہ خبث ایسی چیز میں جو متعین نہیں ہوتی ہے باوجود ملکیت کے کچھ موثر نہیں ہو گا ف۔ یعنی جب یہ نفع ایسی چیز کا ہو جو اپنی ملک میں آ گئی حالانکہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تو اس نفع میں خبث مذکور کچھ اثر نہیں کرے گا کیونکہ یہ مال متعین نہیں جو کہا جاوے کہ اسی مال سے ہے۔ وقد قررناہ فی البیوع۔ اور ہم اس امر کو بیوع میں بیان کر چکے ہیں ف۔ یعنی بیع فاسد کی آخر فصل میں۔ پس مسئلہ میں ہزار درم قرض کئے تھے اور درم قابل تعیین نہیں ہیں تو کفیل نے جو اُن سے نفع اٹھایا وہ اس کو حلال ہے اور صدقہ نہیں کرے گا فافہم۔ م۔

اور یہ اس وقت کہ مال مذکور درم و دینار ہوں جو تعین سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ ولو کانت الکفالۃ بکر حنطۃ۔ اور اگر کفالت مذکورہ ایک کر گیہوں کے ہو ف۔ اور کفیل کے ادا کرنے سے پہلے اصیل نے کفیل کو ادا کر دیا۔ فقبضہا الکفیل فباعہا وربح فیہا فالربح لہ فی الحکم لما بینا انہ ملکہ۔ پس کفیل نے اس پر قبضہ کر لیا پھر اس کر گیہوں کو فروخت کیا اور اس میں نفع حاصل کیا تو حکم ظاہری میں یہ نفع کفیل کے واسطے ہے کیونکہ ہم اوپر ذکر کر چکے کہ وہ کر گیہوں کا مالک ہو گیا ف۔ کیونکہ کفالت سے اصیل پر یہ مال واجب ہوا تھا تو اس نے اپنے مال پر قبضہ کیا اور اپنے مال میں نفع کا خود مالک ہو گا۔ لیکن اس میں ایک طرح کا خبث آیا کیونکہ یہ مال متعین ہوتا ہے تو نفع اسی مال کا ہو گا اور مال کو اس نے وقت سے پہلے حاصل کر لیا۔ قال واحب الی ان یردہ علی الذی قضاہ الکر ولا یجب علیہ فی الحکم اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ مجھے یہ پسند ہے کہ یہ نفع اسی شخص کو پھیر دے جس نے اس کو کر مذکور ادا کیا تھا لیکن حکماً اس پر واجب نہیں ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃؒ فی روایۃ الجامع الصغیر اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جامع صغیر کی روایت میں مذکور ہے۔ قال ابو یوسفؒ ومحمدؒ لا یردہ علی الذی قضاہ۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ یہ نفع خود کفیل کے واسطے ہے اور یہ بھی نہیں کہ اس کو واپس کرے جس نے کر ادا کیا تھا ف۔ یعنی اصیل کو واپس دینا بھی مستحب نہیں ہے اور نہ

اس کو صدقہ کرے۔ وھو روایۃ عنہ۔ اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے ف جو مبسوط کی کتاب البیوع میں مذکور ہے۔ وعنہ انہ یتصدق بہ۔ اور امامؒ سے ایک روایت یہ کہ نفع مذکور کو صدقہ کردے ف یہ مبسوط میں کتاب الکفالۃ میں مذکور ہے۔ ع۔ لھما انہ ربح فی ملکہ علی الوجہ الذی بیناہ فیسلم لہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے یہ نفع اپنی ملکیت میں حاصل کیا چنانچہ وجہ ہم اوپر بیان کر چکے پس یہ نفع اسی کو مسلم ہوگا ف اور یہی امامؒ کی دوسری روایت کی وجہ ہے اور روایت اول دسوم میں نفع میں ایک طرح کی خرابی نکلتی ہے۔ ولہ انہ یمکن الخبث مع الملک۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ باوجود ملکیت کے نفع میں ایک طرح کا خفیف خبث آگیا۔ اما لانہ بسبیل من الاسترداد بان یقضیہ بنفسہ۔ خواہ اس وجہ سے کہ اصیل کو یہ مال واپس لینے کی ایک راہ ہے بایں طور کہ بذات خود قرضہ کا کل ادا کردے ف کیونکہ جب خود ادا کیا تو یقین ہوگیا کہ کفیل سے ادائی نہیں ہے پس اس جہت سے یہ مال ایسے طور پر ملک ہے کہ شاید واپس ہو جاوے۔ اولانہ رضی بہ علی اعتبار قضاء الکفیل۔ یا اس وجہ سے کہ اصیل تو کفیل کی ملکیت ہونے پر اس لحاظ سے راضی ہوا تھا کہ کفیل ادا کردے۔ فاذا قضاہ بنفسہ لم یکن راضیا بہ۔ اور جب اس نے بذات خود قرضہ ادا کیا تو وہ کفیل کی ملکیت ہو جانے پر راضی نہیں ہوا ف اور حال یہ کہ مال اس قسم سے ہے جو تعین سے متعین ہوتا ہے۔ وھذا الخبث تعمل فیما یتعین۔ اور یہ خبث ایسے مال میں اثر کرتا ہے جو تعین سے متعین ہو ف تو نفع میں ایک طرح کا خبث متمکن ہوا۔ فیکون سبیلہ التصدق فی روایۃ۔ پس ایک روایت میں اس نفع کی راہ یہ کہ صدقہ کرے۔ ویردہ علیہ فی روایۃ۔ اور دوسری روایت میں اصیل کو واپس کردے۔ لان الخبث لحقہ۔ اس واسطے کہ خبث اس میں اصیل ہی کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ وھذا اصح۔ اور یہی اصح ہے ف کہ اصیل کو واپس کردے۔ لکنہ استحباب لا جبر لان الحق لہ۔ لیکن یہ حکم استحباب ہے نہ جبر اس واسطے کہ حق تو کفیل کے واسطے ثابت ہے ف اور معنی یہ ہیں کہ قاضی اپنے حکم میں کفیل پر واپس کرنے کے لئے جبر نہیں کرے گا۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر واپس کرنا واجب نہ ہو اگرچہ قاضی اس کو مجبور نہیں کرے گا۔ مف۔ قال ومن کفل عن رجل بالف علیہ بامرہ۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درم قرضہ سے جو اس پہ آتا ہے اس کے حکم سے کفالت کرلی ف مثلاً زید پر ہزار درم یا دینار قرضہ ہے اور بکر نے زید کے کہنے سے کہ تو اس کی کفالت کرلے خالد قرضخواہ کے واسطے کفالت کرلی۔ فامرہ الاصیل ان یتعین علیہ حریرا۔ پھر کفیل کو اصیل نے حکم کیا کہ میرے اوپر ایک حریر کا عینہ ٹھہراوے ف یعنی کوئی حریر وغیرہ کو میرے اوپر بطور بیع عینہ کے خریدے تاکہ وہ زر کفالت ادا کرے اور عینہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک حریر کی قیمت گیارہ سو درم ہیں۔ وہ زید نے بکر سے ڈیڑھ ہزار درم کو خریدا پھر زید نے وہ ہزار درم کو خالد کے ہاتھ فروخت کیا پھر بکر نے خالد سے ہزار درم کو خرید کر اس کو دام دے دیئے اور خالد نے وہ دام زید کو دے دیئے پس زید نے ہزار درم پائے اور اس پر پانچ سو درم قرضہ چڑھے۔ مگر بالفعل جو اس کو ہزار درم حاصل ہوتے ہیں۔ یہ

اس نے اپنے تصرف میں کئے حق کہ چاہے کفیل کو یا قرض خواہ سابق کو دے دے۔ پس مسئلہ میں اصیل قرض خواہ نے کفیل کو حکم دیا کہ میرے واسطے اسی طرح بیع عینہ ایک تھان حریر میں ٹھہرا دے بلکہ وہ مال حاصل کر کے قرضہ دے دے۔ ففعل فالشراء للکفیل۔ پس کفیل نے یہی کیا تو یہ خرید واسطے کفیل کے واقع ہوگی ف اور اصیل کے حق میں نہ ہوگی بلکہ کفیل نے خریدا۔ والربح الذی ربحه البائع فهو علیه۔ اور وہ نفع جو بائع نے حاصل کیا وہ کفیل پر ہوگا ف اور اصیل پر نہیں ہوگا۔ یعنی بیع عینہ کی وجہ سے جو نفع کہ آخر میں بائع کو حاصل ہوتا ہے یعنی خریدار پر ادھار چڑھتا ہے تو وہ نفع بائع کا اسی کفیل پر ہوگا جس کے نام خرید واقع ہوئی اور رہا کفیل کو حکم دینے والا یعنی مدیون اصیل تو اس پر کچھ نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ لغت میں عینہ کے معنی ادھار کے بھی ہیں تو امام محمدؒ کے قول میں "تبعین علیه حریرا" کے معنی یہ نہیں کہ میرے واسطے ادھار خرید کر۔ بلکہ۔ معناہ الامر ببیع العینه۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع عینہ کے طور پر خرید کر۔ مثل ان یستقرض من تاجر عشرة فتابی علیه۔ مثال عینہ یہ کہ کسی تاجر سے دس درم قرض مانگے پس تاجر مذکور قرض دینے سے انکار کرے۔ ویبیع منه ثوبا یساوی عشرة بخمسة عشر مثلا رغبته فی نیل الزیادة۔ اور قرض مانگنے والے کے ہاتھ دس درم قیمت کا کپڑا العوض پندرہ درم کے مثلاً ادھار دینے پر اس مطلب سے راضی ہو کہ مجھے زیادتی حاصل ہوگی ف یعنی مانگنے والے پر میرے پندرہ درم چڑھیں گے حالانکہ کپڑے کی بکری صرف دس درم ہے اور حاجت مند اس وقت خرید لے گا۔ لیبیعه المستقرض بعشرة۔ تاکہ قرض مانگنے والا اس کو لے کر نقد دس درم کو بیچ لے ف تو وہ دس درم چاہتا تھا وہ اس کو اس وقت حاصل ہو گئے اور قرض دینے والے کے اس پر پندرہ درم چڑھے چنانچہ کہا۔ ویحتمل علیه خمسة۔ اور قرض مانگنے والا اپنے اوپر پانچ درم اٹھا دے ف اسی کو عینہ کہتے ہیں۔ سمی به لما فیه من الاعراض عن الدین الی العین۔ اس بیع کا نام عینہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے ف یعنی قرضہ نہ دیا بلکہ کچھ مال کا نفع قصد کیا اور ایک مال عین اس کو دے دیا۔ وهو مکروه لما فیه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل۔ اور عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں بخل مذموم کی پیروی کر کے قرض دینے کی نیکی سے منہ موڑنا لازم آتا ہے ف یعنی قرض دینا ایک نیکی تھی اس کو چھوڑ کر اور اس سے منہ موڑ کر بخل سے ایسی بات کی طرف آیا جس میں کچھ مال مل جاوے۔ پس یہ مکروہ تحریمی ہے اور واقعی بیع جائز نہیں ہے اسی واسطے امام محمدؒ نے کہا کہ میرے دل میں عینہ کی طرف سے پہاڑوں کے برابر دغدغہ ہے اور یہ ایک طریقہ سود خواروں نے نکالا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مذمت فرمائی ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ جب تم لوگ عینہ کی بیع کرو گے اور بیلوں کی دم کے پیچھے چلو گے تو ذلیل ہو جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب ہوگا۔

اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسلط کرے گا تو تمہارے نیکوکار دعا کریں گے اور وہ قبول نہ ہوگی۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ روایت کی اسناد میں کلام ہے لیکن یہ امر بعض صحیح روایات میں ثابت ہے کہ جب جہاد چھوڑ کر بیلوں کی دم کے پیچھے

ہو گے یعنی زراعت وغیرہ میں مشغول ہو گے تب تم پر کفاروں کا غلبہ ہو گا اور یہ کسی زمانہ میں محتمل ہو مگر ہمارے زمانہ میں اس کا ظہور ہو چکا۔ پس اب کچھ شبہ نہیں ہے اور یہ امر الٰہی مقدر تھا۔ وہ واقع ہوا اور اس میں امت کی کیفیت کا بیان ہے کہ وہ آخرت کو چھوڑ کر دنیا کی ثروت میں پڑ جاویں گے۔ کیونکہ جس زمانہ تک مسلمانوں نے جہاد سے اصلاح ملک کا قصد کیا تو اپنے واسطے موت سے آخرت کو چاہا۔ اور جب کسی قوم نے عیش دنیاوی کا قصد کیا تو معلوم ہوا کہ ان کو دار آخرت میں رغبت نہیں ہے وعلی ھذا بیع عینہ میں بھی ثواب آخرت پر اعتماد نہ کیا بلکہ دنیاوی مال کی خواہش کی تو وہ بھی مذموم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اب رہا کلام اس امر میں کہ اصیل مدیون نے جو کفیل سے کہا کہ عینہ میرے اوپر کر لے اس کا کیا اثر ہے۔ ثم قیل ھذا ضمان لما تجسر المشتری نظرا الی قولہ علی۔ پھر کہا گیا کہ اصیل کی طرف سے یہ اس خسارہ کی ضمانت ہے جو مشتری بیع عینہ میں اٹھاوے گا بنظر اس قول کے کہ مجھ پر ف یعنی اصیل نے مشتری سے کہا کہ مجھ پر عینہ کر لے تو یہ اصیل کی طرف سے عینہ کے خسارہ کی ضمانت ہے یعنی عینہ میں جو خسارہ ہوتا ہے میں اس کا ضامن ہوں۔ وھو فاسد ولیس بتوکیل۔ حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور یہ توکیل نہیں ہے ف یعنی اس کلام سے کفیل کو وکیل کرنا صحیح نہیں ہوا کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے واسطے حریر کا عینہ کر، اور ضمانت فاسد ہے اس واسطے کہ خسارہ کی ضمانت نہیں ہوتی اس واسطے کہ ضمان اس چیز کی ہوتی ہے جو مضمون ہو اور خسارہ مضمون نہیں جیسے کسی نے کہا کہ تو اس بازار میں خرید فروخت کر اس شرط پر کہ تجھے اس میں جو کچھ خسارہ پہنچے میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفالت وضمانت صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے کما فی جامع المحبوبی۔ ع۔ وقیل ھو توکیل فاسد۔ اور بعض نے کہا کہ یہ توکیل فاسد ہے ف یعنی یہ قول اصیل کا بطور وکیل کرنے کے ہے لیکن توکیل صحیح نہیں بلکہ فاسد ہے جبکہ اس نے صرف یہ کہا کہ میرے اوپر ایک حریر کا عینہ کر۔ لان الحریر غیر متعین۔ اس واسطے کہ حریر متعین نہیں ہے ف اور اس کے اوصاف بیان نہیں ہوئے حالانکہ حریر کے اجناس مختلف ہیں۔ وکذا الثمن غیر معلوم لجھالۃ ما زاد علی الدین۔ اور یوں ہی ثمن بھی معلوم نہیں کیونکہ جو کچھ دین پر زائد ہے وہ مجہول ہے ف یعنی مقدار دین معلوم مگر جو کچھ اس پر زائد ہو گا وہ ابھی معلوم نہیں ہے تو توکیل فاسد ہوئی۔ وکیف ما کان فالشراء للمشتری وھو الکفیل۔ بہرحال خواہ یہ کفالت نہ ہو یا توکیل فاسد ہو یہ خرید بذمہ مشتری واقع ہوگی اور وہ کفیل ہے۔ والربح ای الزیادۃ علیہ لانہ ھو العاقد۔ اور بائع کا نفع یعنی زیادتی بذمہ کفیل ہوگی کیونکہ وہی عقد کرنے والا ہے ف اس سے معلوم ہوا کہ کفیل نے جو بیع عینہ قرار دی وہ نافذ ہوگی اگرچہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور واضح ہو کہ اگر عینہ کے مشتری نے دس درم کی چیز پندرہ درم میں خریدی پھر بائع نے اس سے دس درم نقد کو لے لی تو یہ حرام و باطل ہے کیونکہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم قیمت پر بائع کے ہاتھ فروخت کیا۔ لہٰذا اس میں ایک تیسرا شخص درمیان میں داخل کرتے ہیں کہ مشتری اس کے ہاتھ دس درم کو فروخت کرے پھر چاہے بائع اول اس مشتری دوم سے دس درم میں خرید لے۔ ع۔ قال ومن کفل عن

رجل بما ذاب علیہ۔ امام محمدؒ نے بیان کیا کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے کفالت کی اس چیز کی جو اس پر ثابت ہو ف یعنی محاسبہ خرید و فروخت میں جو کچھ اس پر نکلے۔ او بما قضی لہ علیہ۔ یا ایسی چیز کی جو اس پر حکم کی جاوے ف یعنی مکفول لہ کے واسطے اس پر حق واجب کا کیا حکم کیا جاوے۔ تو یہ کفالت اگرچہ مجہول چیز میں ہے مگر جائز ہے۔ فغاب المکفول عنہ۔ پھر مکفول عنہ غائب ہو گیا۔ فاقام المدعی البینۃ علی الکفیل بان لہ علی المکفول عنہ الف درھم۔ پھر مکفول لہ مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کئے کہ مدعی کے مکفول عنہ پر ہزار درم ہیں ف یعنی کفالت مذکورہ کی جہت سے کفیل پر گواہ قائم کئے کہ جو کچھ میرا مکفول عنہ پر ثابت ہوا وہ ہزار درم ہیں۔ لم یقبل بینتہ۔ تو مدعی مذکور کے گواہ قبول نہ ہوں گے ف اس واسطے کہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ لان المکفول بہ مال مقتفی بہ۔ اس واسطے کہ جس چیز کی کفالت کی وہ مال ہے کہ جس کا حکم دیا گیا ہو ف یعنی کفیل نے اس مال کی کفالت کی جس کا اصیل پر حکم دیا جاوے تو جب تک اصیل پر کسی مال کا حکم نہ کیا جاوے کفیل کچھ ضامن نہیں ہے۔

اگر کہا جاوے کہ کفیل نے تو یہ بھی کہا تھا کہ جو مکفول عنہ پر ثابت ہو جیسے یہ کہا تھا کہ جو مکفول عنہ پر حکم کیا جاوے لہٰذا فرمایا کہ وھذا فی لفظۃ القضاء ظاھر۔ اور یہ حکم قضاء کی صورت میں تو ظاہر ہے ف یعنی درصورتیکہ کفیل نے کہا کہ جو کچھ اس پر حکم کیا جاوے میں اس کا کفیل ہوں تو ظاہر ہے کہ جب حکم ہو جاوے تو وہ ضامن ہے اور ابھی مکفول عنہ پر کچھ حکم نہیں ہوا ہے۔ رہی یہ صورت کہ جو کچھ اس پر ثابت ہو میں اس کا ضامن ہوں تو فرمایا۔ وکذا فی الآخر۔ اور اسی طرح دوسری صورت میں بھی ثابت ہے۔ لان معنی ذاب تقرر۔ اس واسطے کہ ذاب کے معنی تقرر ف یعنی جو ثابت و متقرر ہو۔ وھو بالقضاء۔ اور یہ امر بذریعہ قضاء کے ہوگا ف یعنی جب قاضی ثابت کرے گا تو ثبوت معتبر ہوگا۔ یہ سب اسی صورت میں کہا جاوے کہ مکفول بہ وہ مال ہے جو حکم کیا گیا ہے۔ او مال یقضی بہ۔ یا وہ مال مکفول بہ ہے کہ جس چیز کا حکم کیا جاوے ف اگرچہ صیغہ ماضی بولا گیا ہے۔ وھذا ماض ارید بہ المستانف اور یہ لفظ ماضی ہے جس سے مراد استقبال ہے ف یعنی جو آئندہ اس پر ثابت ہوگا۔ کقولہ اطال اللہ بقاءک۔ جیسے بولتے ہیں کہ اطال اللہ بقاءک ف حالانکہ مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ تیری عمر دراز کرے بالجملہ اس سے مراد وہ مال جو آئندہ ثابت ہوگا۔ والدعوی مطلقۃ عن ذلک فلا تصح۔ حالانکہ دعویٰ مذکورہ اس قید سے مطلق ہے تو صحیح نہ ہوگا ف یعنی مدعی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درم ثابت کئے گئے اور حکم کئے گئے ہیں پس کفیل پر ابھی ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔ ومن اقام البینۃ ان لہ علی فلان کذا۔ اگر ایک شخص نے گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص پر میرا اس قدر مال معلوم ہے۔ وان ھذا کفیل عنہ بامرہ۔ اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے ف حالانکہ مکفول عنہ غائب ہے لیکن اس کفالت میں یہ پسند نہیں کہ جو کچھ ثابت ہوگا یا جو حکم ہوگا میں اس کا کفیل ہوں بلکہ وہ اس مال کا سابق سے کفیل ہے۔ فانہ یقضی بہ علی الکفیل وعلی المکفول عنہ۔ تو اس مال کا حکم کفیل حاضر پر اور مکفول عنہ غائب پر دے دیا جائے گا ف یعنی کفیل پر حکم ہونے کے ذیل میں مکفول عنہ غائب پر بھی حکم ہو جائے گا۔ وان کانت الکفالۃ بغیر امرہ۔ اور اگر یہ کفالت بدون حکم مکفول عنہ کے ہو۔ یقضی علی الکفیل خاصۃ۔

تو فقط کفیل پر حکم دیا جائے گا ف اور مکفول عنہ پر حکم نہ ہوگا ف بالجملہ یہ گواہی قبول ہے۔ وانما تقبل لان المکفول بہ مال مطلق بخلاف ما تقدم۔ اور یہ گواہی اسی وجہ سے قبول ہوئی کہ جس مال کی کفالت کی گئی وہ مال مطلق ہے بخلاف ما تقدم کے ف یعنی اس کفالت میں یہ قید نہیں کہ جو کچھ مکفول عنہ پر ثابت ہوگا اسکا کفیل ہے بلکہ مطلق اس مال کا کفیل ہے۔ بخلاف سابق کفالت کے کہ اس میں یہ قید تھی کہ جو کچھ مکفول عنہ پر ثابت ہوگا اس کا کفیل ہوگا۔ اور مکفول عنہ کی غیبت میں یہ ثبوت نہیں ہوسکتا تو گواہی قبول نہ ہوئی۔ وانما یختلف بالامر وعدمہ لانہما تیغایران۔ اور حکم ہونے و نہ ہونے کی صورت میں اختلاف اس وجہ سے ہوا کہ یہ دونوں باہم متغائر ہیں ف یعنی درصورتیکہ کفالت بحکم مکفول عنہ ہو تو حکم دیا کہ مال کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر لازم ہوگا۔ اور درصورتیکہ بحکم مکفول عنہ نہ ہوا تو فقط کفیل پر حکم ہوگا اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ دونوں قسم کفالت میں فرق ہے۔ لان الکفالۃ بامر تبرع ابتداً ومعاوضۃ انتہاءً۔ اس واسطے کہ جو کفالت بحکم مکفول عنہ ہو وہ ابتداء میں تبرع ہے اور انتہاء میں معاوضہ ہے۔ وبغیر امرہ تبرع ابتداً وانتہاءً۔ اور بغیر حکم مکفول عنہ کے جو کفالت ہے وہ ابتداء میں اور انتہاء میں احسان ہے ف کسی صورت میں معاوضہ نہیں ہے۔ فبدعواہ احدھما لایقضی لہ بالآخر۔ تو ایک قسم کی کفالت کا دعوی کرنے میں دوسری قسم کا اس کے واسطے حکم نہیں دیا جائے گا۔ واذا قضی بہا بالامر ثبت امرہ۔ اور واضح ہو کہ جب کفالت بحکم مکفول عنہ حکم قاضی نے دے دیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثبوت ہوگیا ف یعنی اس ضمن میں یہ بھی حکم ہوگیا کہ مکفول عنہ نے حکم دیا تھا پس اگر مکفول عنہ انکار کرے تو مفید نہ ہوگا۔ وھو یتضمن الاقرار بالمال۔ اور یہ مال کے اقرار کو بھی متضمن ہے ف کیونکہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا کہ تو اس مال کو میری طرف سے اس شخص کے واسطے کفالت کرلے تو ظاہر ہے کہ اس نے مال مذکور کا اقرار کیا لہذا جب قاضی نے گواہوں پر کفالت بحکم مکفول عنہ کا حکم دیا اور وہ متضمن ہے کہ مکفول لہ کے واسطے اس نے مال کا اقرار کیا۔ فیصیر مقضیا علیہ۔ تو یہ اقرار بھی حکم قاضی کے تحت میں داخل ہوگا ف گویا قاضی نے حکم دے دیا کہ مکفول عنہ نے اس مدعی کے واسطے مال کا اقرار کیا ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ کفالت بحکم مکفول عنہ کے گواہی ہو۔ والکفالۃ بغیر امرہ لاتمس جانبہ۔ اور جو کفالت بغیر حکم مکفول عنہ ہے وہ مکفول عنہ کی جانب کو نہیں لگتی ہے ف تو کفیل پر اس مال کا فقط حکم ہوا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مکفول عنہ پر بھی مال ہے یا اس نے اقرار کیا ہے۔ لانہ تعتمد صحتہا قیام الدین فی زعم الکفیل فلایتعدی الیہ۔ کیونکہ یہ کفالت تو اپنی صحت میں صرف اس امر پر اعتماد کرے گی کہ کفیل کے زعم میں قرضہ قائم ہو تو وہ مکفول عنہ کی طرف متعدی نہ ہوگی ف کیونکہ وہ اس کے حکم سے نہیں ہے۔ چنانچہ خود کفیل بھی اس کا دعوی نہیں کرتا اور چونکہ وہ اپنے کفیل ہونے کا زعم کرتا ہے کیونکہ گواہوں سے ثبوت ہوگیا تو وہ اپنی زعم پر ماخوذ ہوگا۔

رہا یہ کہ جب کفیل پر حکم ہوا اور اس نے مال ادا کیا تو جس صورت میں کہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت نہیں تھی تو یہ بات معلوم ہے کہ کفیل کو اس سے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے۔ وفی الکفالۃ بامرہ یرجع الکفیل بما ادی علی الامر۔ اور مکفول عنہ کے حکم سے کفالت ہونے کی صورت میں جو کچھ کفیل نے

ادا کیا وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا ف سے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفرؒ لایرجع ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ وہ واپس نہیں لے سکتا۔ لانہ لما انکر فقد ظلم فی زعمہ اس واسطے کہ جب کفیل نے انکار کیا تو اپنی زعم میں وہ مظلوم ہوا ف سے یعنی جب اس نے انکار کیا کہ اصیل پر قرضہ نہیں ہے۔ پھر قاضی نے گواہوں سے کفیل پر لازم کیا تو کفیل کے زعم میں یہ ظلم ہوا۔ فلا یظلم غیرہ ۔ تو کفیل کو روا نہیں ہے کہ وہ دوسرے پر ظلم کرے ف سے یعنی اصیل سے یہ مال واپس لے کیونکہ وہ تو اصیل پر مال ہونے سے انکاری کرتا ہے۔ ونحن نقول صار مکذبا شرعا ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کفیل مذکور شرع میں جھوٹا ٹھہرایا گیا۔ فبطل ما فی زعمہ ۔ تو جو کچھ کفیل کے زعم میں تھا وہ باطل ہوا ف سے اور برخلاف اس کے یہ ثابت ہوا کہ کفیل پر مال تھا اور اس کے حکم سے یہ شخص اس کا کفیل تھا۔

جیسے کسی نے بائع سے ایک غلام خریدا اور اقرار کیا کہ یہ بائع کی ملک ہے۔ پھر مشتری کے پاس سے کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مشتری کا زعم باطل ہوا اور وہ اپنا ثمن اپنے بائع سے واپس لے سکتا ہے۔ ف سے ۔ اور یہ جواب بھی بطریق تنزل ہے ورنہ مدعی بنتے جب کفیل پر گواہ قائم کئے تو یہ یہ ضرور نہیں ہے کہ کفیل درحقیقت اس امر سے منکر ہو کہ اصیل پر مال نہیں ہے بلکہ شاید اس کا یہ مطلب ہو کہ بالفعل ان گواہوں سے ثبوت ہو جائے کہ میں نے اصیل کے حکم سے کفالت کی ۔ اور مال اس پر قرضہ تھا تاکہ مجھے واپس پانے میں مشکل نہ ہو۔ اور بر تقدیریکہ وہ اصیل پر مال ہونے سے منکر ہو تو بھی جب عادل گواہوں نے گواہی دی تو ثابت ہوا کہ وہ جھوٹا ہے اور جب وہ جھوٹا ٹھہرا تو سچے طور سے وہ اصیل سے ادا کیا ہوا مال واپس لے ۔ م ۔ واضح ہو کہ ضمان الدرک یہ ہے کہ مشتری کے پاس سے اگر مبیع کسی نے استحقاق ثابت کر کے لی تو کفیل مشتری کے ثمن کا ضامن ہے ۔ پس کفیل کو جزم ہے کہ یہ چیز بائع کی ملک ہے اس میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔ قال ومن باع دارا وکفل رجل عنہ بالدرک فہو تسلیم۔ امام محمدؒ نے بیان کیا کہ اگر کسی نے ایک دار فروخت کیا اور ایک شخص نے بائع کی طرف سے درک کی کفالت کر لی تو یہ تسلیم ہے ف سے یعنی کفیل نے تسلیم کیا کہ یہ دار اسی بائع کی ملک ہے۔ اس میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔

پھر اگر آئندہ کسی دوسرے نے اپنے گواہ عادل قائم کر کے اپنا استحقاق ثابت کیا تو

کفیل کا زعم باطل ہوگا اور اگر کفیل نے خود اپنی ملک ہونے کا دعویٰ کیا تو باطل ہے اس واسطے کہ اس کا زعم خود اس پر حجت ہے خواہ اس کی کفالت مذکورہ اس بیع میں شرط ہو یا بعد بیع کے قرار دی گئی ہو۔ لان الکفالۃ لوکانت مشروطۃ فی البیع فتمامہ بقبولہ۔ اس واسطے کہ اگر کفالت مذکورہ اس بیع میں شرط ہو تو بیع کا تمام ہونا کفیل مذکور کے قبول کرنے پر ہے ف؂ حتی کہ جب کفیل نے کفالت درک قبول کی تو بیع تمام ہوئی۔ ثم بالدعوی یسعی فی نقض ماتم من جہتہ۔ پھر کفیل مذکور اس دار کے اپنی ملکیت دعویٰ کرنے میں ایسے عقد کو توڑنا چاہتا ہے جو اس کی طرف سے تمام ہوا ہے ف؂ پس تناقض سے دعویٰ قبول نہ ہوگا۔ وان لم تکن مشروطۃ فیہ فالمراد بہا احکام البیع وترغیب المشتری فیہ۔ اور اگر کفالت درک اس بیع کے اندر مشروط نہ ہو تو کفالت مذکورہ سے یہ مراد ہے کہ بیع مستحکم ہوا اور مشتری اس بیع میں رغبت کرے۔ اذلا یرغب فیہ دون الکفالۃ۔ جبکہ محتمل ہے کہ بدون ایسی کفالت کے مشتری اس میں رغبت نہ کرے گا۔ فتنزل منزلۃ الاقرار بملک البائع۔ تو عقد کفالت بمنزلہ اس اقرار کے ٹھہرایا گیا کہ یہ دار بائع کی ملک ہے ف؂ تو پھر کفیل کا یہ دعویٰ کہ نہیں بلکہ میری ملک ہے مسموع نہیں ہوگا۔

ف؂ یہ سب اس صورت میں کہ کفیل نے کفالت درک کی ہو۔ ولو شہد وختم ولم یکفل۔ اور اگر اس نے صرف گواہی کی اور مہر کی اور کفالت درک نہیں کی۔ لم یکن تسلیما وہو علی دعواہ۔ تو یہ تسلیم نہیں ہے اور وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہے گا ف؂ کیونکہ گواہی تو اس امر کی ہے کہ بیع واقع ہوئی اگرچہ جائز نہ ہو حتی کہ دوسرے نے ملک الدار کا دعوے کیا تو بھی اس کی جانب سے گواہی ملکیت دے سکتا ہے۔ اور چاہے خود اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے۔ لان الشہادۃ لاتکون مشروطۃ فی البیع۔ اس واسطے کہ گواہی ایسی چیز نہیں ہے جو بیع میں مشروط ہو ف؂ کیونکہ وہ عقد بیع کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی ایجاب قبول میں کسی کا جزو نہیں ہوسکتی بلکہ ہمیشہ خارج سے بیع واقع ہونے پر گواہی ہوتی ہے۔ ولا ہی اقرار بالملک اور نہ گواہی کچھ ملکیت کا اقرار ہے ف؂ کیونکہ گواہی تو ایجاب وقبول طرفین پر ہوتی ہے اور خصوصیت مالک کی نہیں ہے۔ لان البیع مرۃ یوجد من المالک۔ اس واسطے کہ بیع تو کبھی مالک سے واقع ہوتی ہے

ف: اس طرح کہ مالک نے خود کسی کے ہاتھ اپنی چیز فروخت کی۔ وتارۃ من غیرہ۔ اور کبھی غیر کی طرف سے واقع ہوتی ہے۔ ف: مثلاً وکیل نے فروخت کی یا فضولی نے بدون اجازت مالک کے فروخت کی جو مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ ولعلہ کتب الشہادۃ لیحفظ الحادثۃ۔ اور شاید اس نے گواہی اس غرض سے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو یاد رکھے ف: کہ اس مکان کے بابت ایسا واقعہ ہوا تھا پس اس سے ملکیت کا اقرار نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف ماتقدم۔ برخلاف مسئلہ سابق کے ف: کہ اس میں جب درک کی ضمانت کر لی تو ملکیت بائع کا اقرار ہے۔ لیکن واضح ہو کہ گواہ نے بیعنامہ پر گواہی لکھی تو اس کے مضمون کا اقرار ہوگا یا فقط ایجاب وقبول ہے۔ لہٰذا شیخ مصنف نے لکھا کہ۔

قالوا اذا کتب فی الصك باع وھو یملکہ اوبیعا باتا نافذا وھو کتب شھد بذلك فھو تسلیم۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ جب بیعنامہ میں لکھا گیا کہ بائع نے اس دار کو فروخت کیا درحالیکہ اس کا مالک تھا یا اس نے بیع قطعی نافذ کے ساتھ فروخت کیا اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس کا شاہد ہے تو یہ گواہ کی طرف سے تسلیم ہے ف: کہ یہ دار بائع کی ملک ہے کیونکہ بیع نافذ جب ہی ہوگی کہ وہ ملک ہو۔ اما اذا کتب الشھادۃ علی اقرار المتعاقدین۔ لیکن اگر گواہ نے متعاقدین کے اقرار پر گواہی لکھی ہو۔ ف: تو یہ تسلیم نہ ہوگی یعنی گواہی لکھی کہ میں گواہ ہوں کہ متعاقدین نے میرے ساتھ ہی اس امر کا اقرار کیا تو یہ تسلیم نہیں ہے اگرچہ بیعنامہ میں ملکیت وغیرہ مذکور ہے اس واسطے کہ عاقد کے اقرار سے ملکیت حقیقی لازم نہیں ہے اور اگر اس نے صرف یہ لکھا کہ میں اقرار ایجاب وقبول کا شاہد ہوں تو بدرجۂ اولیٰ تسلیم نہیں ہے۔ م۔

فصل فی الضمان

یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے

ف: ضمانت وکفالت کے معنی واحد ہیں لیکن جامع صغیر میں چند مسائل ایسے ہیں کہ ان میں بجائے کفالت کے ضمان کا لفظ مذکور ہے لہٰذا شیخ مصنفؒ نے ان مسائل کو علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔

قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن لہ الثمن۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے ایک تھان فروخت کیا اور اس کے واسطے دام کی ضمانت کر لی۔ ف: مثلاً زید نے بکر کا تھان فروخت کیا اور یہ فروخت بکر ہی کے واسطے کی اور بکر کے لیے دام کی ضمانت کر لی یعنی میں تیرے واسطے دام کا ضامن ہوں۔ اومضارب ضمن ثمن متاع رب المال۔ یا مضارب نے متاع رب المال کے دام کی ضمانت کر لی۔ ف: مثلاً زید کو بکر نے مضاربت پر اسباب دیا وہ زید نے فروخت کیا اور ثمن کی ضمانت کر لی۔ فالضمان باطل۔ تو ضمان مذکور باطل ہے۔ لان الکفالۃ التزام المطالبۃ۔

اس واسطے کہ کفالت یعنی ضمانت تو التزام مطالبہ ہے۔ ف یعنی مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا۔ وھی الیھما اور مطالبہ کا حق انہیں دونوں کی طرف ہے۔ ف چنانچہ تھان کو جس نے فروخت کیا وہ مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے اور مشتری مطلوب ہے۔ اور مضاربت میں مضارب مطالبہ کرے اور خریدار مطلوب ہے پھر اگر ضمانت صحیح ہو تو مشتری کی طرف۔ سے تھان بیچنے والا اور مضارب اس معنے میں کفیل ہو کہ بیچنے والے سے یا مضارب سے دام کا مطالبہ کیا جاوے حالانکہ یہی ہر ایک مطالبہ کرنے والا تھا۔ فیصیر کل واحد منھما ضامنا لنفسہ۔ تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے واسطے ضامن ہو جاوے۔ ف خود ہی مطالبہ کرے اور خود ہی مطالبہ کیا جاوے اور یہ باطل ہے۔ ولان المال امانۃ فی ایدیھما۔ اور اس دلیل سے کفالت باطل ہے کہ ان دونوں کے پاس امانت ہے۔ ف یہ ضامن نہیں ہیں یعنی شرع نے ہر ایک کو امین قرار دیا ہے۔ پھر یہ دونوں ضامن بنے جاتے ہیں۔ والتضمین تغییر لحکم الشرع۔ اور ضامن بنانا حکم شرع کو بدلنا ہوگا۔ ف حالانکہ ان کے بدلنے سے حکم شرع کو بدلنا ہوگا۔ ف حالانکہ ان کے بدلنے سے حکم شرع نہیں بدل سکتا۔ فیرد علیہ۔ تو یہ تغییر اسی پر رد کیا جائے گا۔ ف یعنی ہر ایک پر پھینک مارا جاوے اور وہ ضمان نہ ہوسکے۔ کاشتراطہ علی المودع والمستعیر۔ جیسے مودع و مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے۔

ف مثلاً زید نے اپنا مال بکر کے پاس ودیعت رکھا اور شرط لگائی کہ اگر ضائع ہو جاوے تو ضمان ہے پس مودع یعنی بکر نے منظور کی تو یہ باطل ہے۔ یا زید نے بکر سے کوئی چیز مستعار لی اور بکر نے مستعار دی اور یہ شرط کہ ضائع ہو تو ضامن ہے تو ضامن کی شرط باطل ہے۔ ہاں اگر وہ ضائع کرے تو غاصب ہونے سے ضامن ہوگا پس مودع و مستعیر ہو کر ضامن نہیں ہوسکتا اگرچہ شرط کرے اسی طرح دلال اور مضارب بھی امین ہے تو ان کا ضامن ہونا باطل ہے۔ وکذا اس جلان باعا عبدا صفقۃ واحدۃ۔ اور ایسے ہی اگر دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا۔ ف یعنی بیع بصفقہ واحدہ ہے اور ہر ایک کے حصہ کا ثمن علیحدہ بیع سے نہیں ہے بلکہ متحد ہے خواہ اس طرح کہ ہم دونوں نے یہ غلام ہزار درم کو فروخت کیا یا اس طرح کہ میں نے اپنا پانچ سو درہم کو اور اس نے کہا کہ میں نے بھی اپنا حصہ پانچ سو درم کو پھر دونوں نے کہا کہ دونوں نے ہزار درم کو غلام بیع کیا غرضیکہ بیع بلفظ واحد ہے۔ وضمن احدھما لصاحبہ حصتہ من الثمن۔ اور دونوں بائع میں سے ایک نے اپنے شریک کے واسطے اس کے حصہ ثمن کی ضمانت کرلی تو یہ ضمانت باطل ہے۔ ف جبکہ صفقہ متحد ہے۔

لانہ لو صح الضمان مع الشرکۃ یصیر ضامنا لنفسہ۔ اس واسطے کہ ضمان مذکور باوجود شرکت صحیح ہو تو وہ اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا۔ ف وہ باطل ہے اس واسطے کہ ہر جزو ثمن دونوں میں مشترک ہے تو خود ہی اس کے مطالبہ کا مستحق ہے اور خود ہی اس میں مطلوب ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔ ولو صح نصیب صاحبہ خاصتہ۔ اور اگر یہ ضمانت فقط اس کے ساتھی کے حصہ میں ٹھہرائی جاوے۔ ف حالانکہ صفقہ متحد ہے یودی الی قسمۃ الدین قبل قبضہ۔ تو لازم آوے بٹوارہ دین کا اس پر قبضہ سے پہلے ف یعنی دین ہنوز وصول نہیں ہوا اور راہ میں

بٹوارہ کرکے شریک کا حصہ خاص کر دیا حالانکہ قبضہ سے پہلے قرضہ کا بٹوارہ باطل ہے تو شریک کا حصہ مخصوص نہیں ہو سکتا ہے۔ ولایجوز ذلك۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ صفقہ متحد ہے۔ بخلاف ما اذا باعاہ بصفقتین۔ برخلاف اس کے اگر دونوں نے دو صفقہ کرکے فروخت کیا ہو۔ ف۔ پھر ایک نے دوسرے کے حصہ ثمن کی ضمانت کر لی تو جائز ہے۔ لانہ لا شرکة۔ اس واسطے کہ کوئی شرکت موجود نہیں ہے ف۔ مثلاً زید و بکر میں ایک غلام مشترک ہے اور دونوں نے اس کو خالد کے ہاتھ اس طرح فروخت کیا کہ زید نے اپنا حصہ نصف بعوض پانچ سو درم کے بیچا اور بکر نے اپنا نصف بعوض پانچ سو درم کے بیچا تو بیچنا دو صفقہ میں علیحدہ ہو گیا پس اگر ایک نے دوسرے کے حصہ ثمن کی ضمانت کر لی تو جائز ہے اور یہ حصہ سابق سے علیحدہ ہے۔ الاتری ان للمشتری ان یقبل نصیب احدھما ویقبض اذا نقد ثمن حصتہ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کے حصہ میں بیع قبول کرلے اور جب اس کے حصہ کے دام دے دے تو اُس کے حصہ پر قبضہ کرلے۔ وان قبل الکل۔ اگرچہ کل کی بیع قبول کی ہو۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ترجمہ مذکور موافق شرح عینی ہے اور فتح القدیر میں توضیح یوں ہے کہ اسی طرح اگر مشتری نے دونوں میں سے ایک کا حصہ قبول کیا درصورتیکہ دونوں نے ساتھ ہی فروخت کیا ہے اور دوسرے کا حصہ قبول نہیں کیا تو صحیح ہے اور اگر اس نے کل قبول کیا پھر ایک کے حصہ کے دام ادا کیے تو خصوص اسی کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مالک ہو گیا۔ انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ عبارت مسئلہ میں یوں ہو کہ نصیب احدھما او یقبض الخ یعنی بجائے واؤ کے حرف "او" ہو۔ اور ترجمہ یہ ہو کہ مشتری کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کرے یا کل قبول کرنے کے باوجود وہ ایک کے حصہ پر بعد ادا اسکے اس کے ثمن کے قبضہ کرلے اور یہی اوجہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر آخر میں۔ ان یقبل ہو عطف بر قولہ ان یقبل۔ تو معنے یہ کہ صفقہ متعدد ہونے میں مشتری کو اختیار ہے چاہے ایک کے حصہ میں بیع قبول کر کے اس کا حصہ ثمن دے کر قبضہ کرلے اور چاہے کل کی بیع قبول کرلے۔

خلاصہ یہ کہ جب صفقہ متعدد ہے تو ہر ایک کا حصہ ثمن علیحدہ ہے کوئی شرکت نہیں ہے، پس اس صورت میں اگر ایک نے دوسرے کے حصہ ثمن کی کفالت کی تو جائز ہے۔ م۔ اور اگر شریک نے ان صورتوں میں بدون ضمان کے تبرعاً ادا کر دیا تو جائز ہے کیونکہ تبرع جب ہی پورا ہو کہ ادا کرے اور ادا کرنے میں اس نے شرکت مٹا دی تو جواز ہو گیا۔ قاضی خان ف۔

قال ومن ضمن عن آخر خراجہ ونوائبہ وقسمتہ فھو جائز۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمت کی ضمانت کر لی تو جائز ہے۔ اما الخراج فقد ذکرناہ۔ پس خراج کی کفالت جائز ہونا تو ہم پہلے ذکر کر چکے ف۔ کہ خراج میں رہن و کفالت دونوں جائز ہیں۔ لیکن واضح ہو کہ خراج دو قسم ہیں ایک خراج مقاسمہ اور وہ بٹوارہ اس چیز میں سے ہے جو پیدا ہو یعنی زمین سے جو کچھ پیدا وار ہو اس میں سے حصہ متعین بٹوارہ کر لینا۔ اور چونکہ یہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں تو اس کی کفالت بھی نہیں ہے۔ دوم خراج موظف

اور یہ اندازہ کے بعد امامؒ نے اس کے ذمہ مقرر کر دیا تو یہ قرضہ ایسا ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ صحیح ہے پس اس کی کفالت جائز ہے لہٰذا فتح القدیر وغیرہ میں کہا کہ خراج سے یہاں خراج موظف مُراد ہے پس خراج موظف کی ضمانت جائز ہے۔ وھو یخالف الزکوۃ لانھا مجرد فعل۔ اور یہ مخالف زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ محض فعل ہے۔ ف یعنی خراج میں تو کفالت جائز ہے اور زکوٰۃ میں نہیں جائز ہے اس واسطے کہ زکوٰۃ مال نہیں بلکہ مالک کرنا جزو مال کو بصفت معلوم۔ تو یہ ایک فعل ہے اور فعل کی کفالت دوسرا نہیں کر سکتا۔ ولھذا لاتودی بعد موتہ من ترکتہ الا بوصیۃ۔ اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے جس پر زکوٰۃ واجب ہے اس کی موت کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی ہے مگر بوصیت۔ ف یعنی اگر اس نے اپنے فعل کے واسطے اپنا قائم مقام کر دیا ہو اس طرح کہ وصیت کر دی کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کی جاوے تو البتہ اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی اور بدون اس کے نہیں۔ م۔ نوائب جمع نائبۃ۔ جو آدمی پر پیش آوے مکرر و اتفاقاً جس کا برداشت کرنا گراں ہو۔ واما النوائب۔ رہا بیان نوائب ف تو وہ دو قسم ہیں بعضے ایسے ہیں جو حق طور پر بندھے ہیں اور بعضے بادشاہوں نے ناحق باندھے ہیں اور ہر ایک یا تو بطور وظیفہ مقرری کے بندھے ہیں یا اتفاقی وچندروزہ ہیں۔ فان اریدبھا مایکون بحق۔ پس اگر نوائب سے وہ مراد ہوں جو برحق ہیں۔ ککری النھر المشترک جیسے نہر مشترک کھودنا و اکھاڑنا ف جس میں سینچنے کے واسطے عام لوگوں کا حق ہے۔ واجر الحارس۔ اور چوکیدار کی اُجرت تنخواہ۔

والموظف لتجھیز الجیش وفداء الاساری۔ اور وہ جو لشکر آراستہ کرنے و قیدیوں کے چھوڑانے کے لیے مقرری بندھے ہوں۔ ف یعنی بیت المال خالی ہونے کے وقت امام کی طرف سے بندھے ہوں۔ وغیرھا۔ اور سوائے ان کے ف جو حق طور پر بندھے ہوں اور مراد یہ کہ بیت المال میں روپیہ نہیں ہے تو امام نے عموماً مومنوں پر مجاہدین کا لشکر آراستہ کرنے کو کوئی وظیفہ مقرر کر دیا اور کافروں کے ہاتھ میں جو قیدی مسلمان ہیں ان کے چھوڑانے کے واسطے ہر ایک پر کچھ وظیفہ مالی مقرر کیا تاکہ سب جمع ہو کر آراستگی لشکر یا فدیہ دینے میں صرف ہو۔ جازت الکفالۃ بھا علی الاتفاق۔ تو ایسے نوائب کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا کہ امام کی طاعت ہر ایسے امر میں جس میں مسلمانوں کی بھتری ہو لازم پکڑیں۔ ف بالجملہ نوائب میں سے جو نوائب بحق ہیں ان کی کفالت جائز ہے بلا خلاف۔ پس اگر کتاب میں نوائب سے یہی نوائب حقہ مراد ہیں تو ان کی کفالت میں اتفاق ہے وان اریدبھا مالیس بحق۔ اور اگر نوائب سے وہ نوائب مراد ہیں جو حق نہیں۔ ف بلکہ ظلم سے حاکم نے مقرر کیے ہیں۔ کالجبایات فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جبابات ہیں۔ ف چنانچہ فارس کے ملکوں میں درزی و رنگریزوں و پیشہ وروں و نوکروں پر ان کی کمائیوں سے ماہواری یا سالانہ کچھ ٹیکس مقرر ہے۔ ففیہ اختلاف المشائخ۔ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف پس بالاتفاق وہ ظلم ہیں لیکن جس پر بندھے ہیں اس سے حتمی مطالبہ ہے تو کفالت کرنا بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وممن یمیل الی الصحۃ علی البزدوی۔ اور منجملہ ان مشائخ

کے جو صحت کی طرف جھکے ہیں فخر الاسلام علی بزدوی ہیں۔ ف نظر برینکہ کفالت صحیح ہو جاتی ہے جبکہ مطالبہ موجود ہو خواہ مطالبہ حق ہو یا باطل ہو اور جنہوں نے کفالت میں قرضہ کے اندر ملانا سمجھا تو یہاں صحت نہ ہونا چاہیئے کہ دراصل قرضہ نہیں ہے واما القسمة فقد قیل هی النوائب بعینها۔ رہا لفظ قسمت تو بعض نے کہا کہ یہ وہی نوائب ہیں۔ تو عبارت میں اس کی نوائب واس کی قسمت سے عطف تفسیری مراد ہے یعنے اس کی نوائب کی کفالت اور وہی ایسے ٹیکس ہیں جو اس پر موافق قسمت و بٹوارہ کے ماہواری وسالانہ وغیرہ ہیں پس واو یہاں بمعنے تفسیر ہے۔ او بعض منها یا بعض نوائب مراد ہیں۔ ف اس طرح کہ نوائب وہ ہیں جو مانند چوکیداری وغیرہ کے بندھے ہوئے ہیں اور قسمت سے وہ مراد کہ امام نے کسی واقعہ کے واسطے بمصلحت خاص کچھ مال مسلمانوں پر ڈالا اور بیت المال خالی ہے مثلاً دریا کا پل ٹوٹ گیا پس اس کا خرچہ سب پر پھیلایا گیا تو جو کچھ آدمی کے حصہ میں پڑا وہ اس کی قسمت ہے پس اس کی کسی شخص نے کفالت کر لی تو عبارت یہ کہ کفالت کی نائبہ کی یا قسمت کی۔ والروایة باو۔ ۔ اور روایت منقول اس مسئلہ میں بحرف "او" ہے۔ ف یعنی واو نہیں بلکہ او جس کے معنی "یا" جیسے مترجم نے ابھی ترجمہ کر دیا۔ وقیل هی النائبة الموظفة الراتبة۔ اور بعض نے کہا کہ قسمت ایسی نوائب ہیں جو وظیفہ راتبہ ہیں۔ ف یعنے نوائب دو قسم ہیں ایک وہ کہ بندھ گئے اور ان کے وصول کے واسطے ایک وقت خاص مقرر ہو گیا تو یہ قسمت کہلاتے ہیں۔ والمراد بالنوائب ماینوبه غیر راتب۔ اور مراد نوائب سے وہ نوائب جو اس پر بے راتبہ پیش آویں۔

ف یعنی نوائب سے دوسری قسم مراد ہے کہ جو آدمی پر وارد ہو۔ حالانکہ وہ معمولی نہیں ہے۔ مثلاً اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا۔ والحکم مابیناه۔ اور حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ اگر برحق ہوں تو بالاتفاق ان کی کفالت جائز ہے اور اگر وہ ناحق ہوں تو ان کی کفالت صحیح ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ع ک۔ پھر ہمارے اصحاب میں سے بعض نے کہا کہ آدمی کے واسطے افضل یہ ہے کہ نائبہ دینے میں اپنے محلہ والوں کے ساتھ برابر شریک رہے، اور شمس الائمہ نے کہا کہ یہ حکم اس زمانہ میں تھا کیونکہ اس وقت میں مصیبت وجہاد وغیرہ پر مددگاری ہوا کرتی تھی اور رہا ہمارے زمانہ میں تو اکثر نوائب وہ ہیں جو ظلم سے لی جاتی ہیں پس جس شخص سے ممکن ہو کہ اپنی ذات سے ظلم دور کرے تو اس کے حق میں بہتر ہی ہے۔ مف۔ اب قرار دادین اور اقرار کفالت کے دو مسئلہ بیان کئے چنانچہ لکھا۔

ومن قال لآخر لك علی مائة الی شهر۔ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے واسطے مجھ پر سو درم بمیعاد یک ماہ ہیں۔ وقال المقر له هی حالة۔ اور مقر لہ نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے۔ فالقول قول المدعی۔ تو قول اسی مدعی کا قبول ہوگا۔ ف اور مقر گواہ لاوے۔ مثلاً زید نے بکر کے واسطے سو درم قرضہ میعادی ایک ماہ کا اقرار کیا اور بکر نے کہا کہ میعاد نہیں بلکہ فی الحال واجب الادا ہیں تو قول بکر کا قبول ہے اور کلیہ یہ نکلا کہ جب کسی شخص کے واسطے میعادی ادھار کا اقرار کیا پھر مقر لہ نے قرضہ مانا اور میعاد سے انکار کیا تو قول مقر لہ کا قبول ہے۔ بخلاف اقرار کفالت کے۔ ومن قال ضمنت

لك عن فلان مائة الى شهر۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تیرے لیے فلاں شخص کی طرف سے سو درم کی میعاد یک ماہ کفالت کی تھی۔ وقال المقر له هی حالة۔ اور مقرلہ نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے۔ ف۔ اس میں میعاد کچھ نہیں ہے۔ فالقول قول الضامن۔ تو قول ضامن کا قبول ہوگا ف۔ یعنی قسم کے ساتھ۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ پس دونوں میں فرق ہوگیا۔ ووجه الفرق ان المقر اقر بالدين ثم ادعى حقا لنفسه وهو تاخير المطالبة الى اجل۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی صورت میں مقر نے قرضہ کا اقرار کیا پھر اپنے واسطے ایک حق کا دعوی کیا اور وہ ایک وقت تک مطالبہ کی تاخیر ہے۔ ف۔ تو قرضہ کا اقرار اس پر حجت ہے اور رہا اپنے واسطے میعاد کا دعوی کرنا جب ثبوت ہو کہ مقرلہ اقرار کرے یا گواہ ہوں مگر اس نے انکار کیا اور گواہ موجود نہیں تو میعاد نہ ہوگی۔ وفى الكفالة ما اقر بالدين لانه لادين عليه فى الصحيح۔ اور کفالت کی صورت میں مقر نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا اس واسطے کہ صحیح قول میں کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا ہے۔ انما اقر بحق المطالبة بعد الشهر۔ تو کفیل نے خالی مطالبہ کا بعد ایک ماہ کے اقرار کیا۔ ف۔ اور یہ دو باتیں نہیں ہیں بلکہ ایک اقرار یہ ہے کہ بعد مہینہ کے مجھ سے مطالبہ کا اختیار فلاں کو حاصل ہوگا پس یہ اقرار اسی طور پر رہے گا اور اگر مقرلہ نے اس سے انکار کیا اور چاہا کہ فی الحال مطالبہ ہے تو اس کو گواہ لانے واجب ہیں۔ ہاں منکر پر قسم ہوتی ہے۔ غرضکہ اس دلیل سے فرق ہے۔ ولان الاجل فى الديون عارض حتى لايثبت الابشرط اور اس وجہ سے کہ قرضہ میں میعاد ہونا ایک عارضی چیز ہے حتی کہ وہ بدون شرط کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ فكان القول قول من انكر الشرط۔ تو قسم سے قول اسی شخص کا معتبر ہوگا جو اس شخص سے انکار کرے۔ كما فى الخيار۔ جیسے خیار میں ہے۔ ف۔ یعنی بیع میں خیار ہونا خلاف اصل ہے پس اگر بائع یا مشتری نے بیع میں خیار الشرط ہونے کا دعوی کیا اور دوسرے نے اس سے انکار کیا تو منکر کا قول ہوگا اسی طرح اقرار قرضہ میں جب میعاد خلاف اصل ہے تو جو میعاد ہونے سے منکر ہے اسی کا قول قبول ہوگا۔

والشافعی الحق الثانی بالاول۔ اور شافعیؒ نے دوم کو اول کے ساتھ ملایا۔ وابویوسفؒ فیما یروی عنه الحق الاول بالثانی۔ اور ابویوسفؒ نے نوادر کی روایت میں اول کو ثانی کے ساتھ ملایا۔ ف۔ یہ عبارت کاتب کی غلطی ہے اور صواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اول کو ثانی سے ملایا یعنی جیسے ثانی میں قول کفیل معتبر ہے اسی طرح اول میں بھی اقرار کرنے والے کا قول قبول ہے۔ اور ابویوسفؒ نے ثانی کو اول سے ملایا تو جیسے اول میں مقرلہ کا قول قبول ہے اسی طرح دوم میں بھی مقرلہ کا قول معتبر ہے۔ والفرق قد اوضحناه۔ اور ہم نے فرق کو واضح بیان کر دیا ہے۔ ف۔ اور شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک قرضہ میعادی اور دوم قرضہ نے فی الحال یعنی غیر میعادی پس میعادی قرضہ کا اقرار کرنا اس طرح ہے جیسے گیہوں کھرے دکھوٹے میں اقرار ہے اور دوسری قسم لازم نہ ہوگی تو مقر کا قول قبول ہوگا جیسے کفیل کا قول قبول ہے اور قول ابویوسفؒ کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نے مال واجب ہونے پر اتفاق کیا پھر دونوں میں سے ایک نے میعاد کا دعوی کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو بدون دلیل کے اس پر تصدیق نہ ہوگی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ اول میں بلکہ قرضہ کا اقرار کیا تو اس میں میعاد کا

دعوی خلاف اصل ہے اور دوم میں جب کفالت میعادی کا اقرار کیا تو موافق اصل ہے پس فرق واضح ہے۔ م ف۔ قال ومن اشتری جاریۃ فکفل لہ رجل بالدرك۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی بس خریدار کے واسطے ایک شخص نے درک کی کفالت کر لی۔ ف۔ یعنی اگر یہ باندی کسی نے تجھ سے استحقاق ثابت کر کے لی تو میں تیرے ثمن کا کفیل ہوں۔ فاستحقت۔ پھر وہ باندی استحقاق میں لی گئی۔ لم یاخذ الکفیل حتی یقضی لہ بالثمن علی البائع۔ تو وہ کفیل کو ماخوذ نہیں کر سکتا یہاں تک کہ اس کے لیے بائع پر ثمن کا حکم دیا جاوے۔ ف۔ اور جب قاضی نے مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کیا تو وہ چاہے بائع سے لے وے پھر اگر کفیل نے بائع کے حکم سے کفالت کی ہو تو وہ بائع سے واپس لے گا بالجملہ بغیر قاضی کے حکم ہونے کے کفیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لان بمجرد الاستحقاق لا ینتقض البیع علی ظاہر الروایۃ مالم یقض لہ بالثمن علی البائع۔ کیونکہ خالی باندی پر استحقاق ثابت ہونے سے بیع ٹوٹ نہیں جاتی بنا بر ظاہر الروایۃ کے جب تک کہ مشتری کے واسطے بائع پر ثمن کا حکم نہ دیا جاوے۔ ف۔ اور مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ صرف استحقاق ثابت ہوا۔ فلم یجب لہ علی الاصیل رد الثمن فلا یجب علی الکفیل۔ تو مشتری کے واسطے اصیل پر ثمن واپس کرنا واجب نہ ہوا پس کفیل پر بھی مطالبہ واجب نہ ہو گا۔ ف۔ جب تک کہ اصیل پر حکم ثمن نہ ہو۔ بخلاف القضاء بالحریۃ۔ برخلاف حکم آزادی کے۔

ف۔ یعنی اگر باندی نے دعوی کیا کہ میں اصلی آزاد ہوں اور گواہوں سے ثبوت ہو گیا۔ پس قاضی نے اس کے آزاد ہونے کا حکم دے دیا۔ یا گواہوں نے اس کے مطلق آزادہ ہونے کی گواہی دی اور قاضی نے حکم دے دیا تو کفیل پر مطالبہ رجوع ہو گیا اگرچہ بائع پر واپسی ثمن کا حکم نہ ہوا ہو۔ لان البیع یبطل بھا لعدم المحلیۃ۔ کیونکہ آزادی کا حکم ہونے میں بیع باطل ہو جائے گی اس واسطے کہ یہ عورت محل بیع نہیں تھی۔ فیرجع علی البائع والکفیل۔ تو مشتری اپنے دام کے واسطے بائع وکفیل پر رجوع لاوے گا۔ ف۔ خواہ بائع سے وصول کرے یا کفیل سے وصول کر لے۔ بالجملہ استحقاق کی صورت میں فقط استحقاق سے ظاہر الروایۃ میں بیع باطل نہیں ہوتی ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ یبطل البیع بالاستحقاق۔ اور امالی میں ابو یوسفؒ پر قیاس کر کے ثابت ہوتا ہے کہ خالی استحقاق ہی سے مشتری اپنا ثمن واپس لے سکتا ہے۔ ف۔ اگرچہ قاضی نے واپسی ثمن کا حکم نہ کیا ہو۔ پس مشتری کو اختیار ہو گا کہ کفیل سے اپنے ثمن کا مطالبہ کرے۔ وموضعہ اوائل الزیادات فی ترتیب الاصل۔ اور یہ مسئلہ زیادات کے اوائل میں اصلی ترتیب میں مذکور ہے۔

ف۔ یعنی شیخ زعفرانیؒ نے زیادات کی ترتیب بدل دی۔ اور اصل ترتیب جو امام محمدؒ نے وقت تصنیف زیادات کے کتاب الماذون سے بروایت ابو یوسفؒ شروع کی تھی اس میں ابتدائے کتاب میں مذکور ہے۔ مع ک۔ واضح ہو کہ لفظ عہدہ بھی بمعنی ضمان آتا ہے لیکن اس کے دوسرے معانی بھی ہیں۔ ومن اشتری عبدا فضمن لہ رجل بالعھدۃ۔ اگر کسی نے ایک غلام خریدا پس مشتری کے واسطے کسی نے عہدہ کے ساتھ ضمانت کر لی۔ ف۔ مثلاً زید نے ایک غلام

خریدا اور بکر نے کہا کہ تو خرید لے اور اس کا عہدہ مجھ پر ہے۔ فالضمان باطل۔ تو یہ ضمان باطل ہے
ف یعنی بالاتفاق باطل ہے لان هذه اللفظ مشتبهة۔ اس واسطے کہ عہدہ کا لفظ مشتبہ ہے۔
ف کیونکہ کئی معنی میں بولا جاتا ہے۔ قد تقع على الصك القديم وهو ملك البائع فلا يصح ضمانه۔
چنانچہ کبھی عہدہ کا لفظ قدیم بیعنامہ و دستاویز پر بولا جاتا ہے اور حال یہ کہ قدیم دستاویز تو بائع کی ملک
ہے۔ پس اسکی ضمانت کرنا صحیح نہیں ہے۔ ف یعنی اگر عہدہ سے یہاں دستاویز قدیم مراد ہو تو ضامن
کو اُس پر قابو نہیں ہے کیونکہ وہ بائع کی ملکیت ہے پس اس کے دینے کی ضمانت کرنا صحیح نہ ہوگا
وقد تقع على العقد وعلى حقوقه۔ اور کبھی یہ لفظ عہدہ بولا جاتا ہے عقد و اس کے حقوق پر۔
وعلى الدرك۔ اور کبھی ضمان درک پر۔ وعلى الخيار۔ اور کبھی خیار پر۔ ولكل ذلك وجه۔
اور یہاں ان میں سے ہر ایک معنی لینے کی وجہ موجود ہے۔ ف تو ہر ایک معنی لگائے جا سکتے ہیں۔
حالانکہ مقصود یہ کہ ضمان الدرک ہو۔ فتعذر الحمل بها۔ پس اس لفظ پر عمل کرنا متعذر ہے ف
تو ضمانت باطل ہے۔ بخلاف الدرك لانه استعمل في ضمان الاستحقاق عرفا۔ برخلاف
لفظ درک کے اس واسطے کہ درک کا لفظ عرف میں استحقاق کی ضمانت میں مستعمل ہے۔ ف ہرچند
کہ لغت میں اس کے بھی معانی ہیں لیکن عرف میں درک بمعنی ضمانت استحقاق مستعمل ہے تو اس لفظ سے
ضمانت جائز ہے۔

ولو ضمن الخلاص۔ اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی۔ ف یعنی کہا کہ میں تیرے واسطے خلاص کا
ضامن ہوں یعنے مبیع کو تیرے واسطے خلاص کرنے کا ضامن ہوں۔ لا يصح عند ابي حنيفة رح۔
تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ لانه عبارة عن تخليص المبيع وتسليمه لا محالة
کیونکہ ضمانت خلاص عبارت ہے کہ لا محالہ مبیع کو خلاص کر کے سپرد کرے۔ وهو غير قادر عليه حالانکہ
کفیل اس امر پر لا محالہ قادر نہیں ہے۔ ف بلکہ شاید وہ مبیع کو سپرد کرانے میں کامیاب ہو یا ثمن واپس
دے اور یہ اس وقت کہ خلاص سے خواہ مخواہ مبیع ہی سپرد کرنا لیا جاوے۔ وعندهما هو بمنزلة
الدرك۔ اور صاحبین کے نزدیک خلاص بمنزلۂ درک کے ہے۔ وهو تسليم المبيع او قيمته فيصح۔
اور وہ مبیع سپرد کرنا یا اس کی قیمت پس ضمان صحیح ہے۔ ف اور مراد قیمت سے ثمن ہے یعنے
مبیع سپرد کرے گا۔ اور اگر عاجز ہوا تو مشتری کا ثمن واپس کرے گا۔ ع۔

باب كفالة الرجلين!

باب دو شخصوں کی کفالت کے بیان میں!

اول تو ایک شخص کی کفالت کرنے کا بیان تھا اور اب دو شخصوں کی کفالت و اس کے احکام بیان فرمائے
واذا كان الدين على اثنين۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو۔ وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه۔

اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ کما اذا اشتریا عبدا بالف درھم۔ جیسے مثلاً دو آدمیوں نے ایک غلام بعوض ہزار درم کے خریدا۔ وکفل کل واحد منہما عن صاحبہ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کر لی۔ ف پس اپنے حق میں اصیل ہے اور اپنے ساتھی کے حق میں کفیل ہے۔ فما ادی احدھما لم یرجع علی شریکہ۔ پس دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا وہ اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا۔ حتی یزید ما یؤدیہ علی النصف۔ یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا وہ نصف سے بڑھ جاوے۔ ف تو جب پانچ سو سے اس نے زیادہ دیا تو بالیقین اپنے حصہ سے اس نے تجاوز کیا۔ فیرجع بالزیادۃ۔ تو وہ زیادتی کو واپس لے گا۔ ف کیونکہ زیادتی اس نے شریک کے حصہ میں دی ہے پس شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ لان کل واحد منہما فی النصف اصیل وفی النصف الآخر کفیل۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک آدمی ایک نصف میں اصل ہے اور دوسرے نصف میں کفیل ہے۔

ف پس اس پر دو حق لازم ہیں ایک تو بحکم اصالت ہے اور دوم بحکم کفالت ہے۔ ولا معارضۃ بین ما علیہ بحق الاصالۃ وبحق الکفالۃ۔ اور جو کچھ اس پر بحق اصالت ہے اور جو اس پر بحق کفالت ہے ان دونوں میں کچھ معارضہ نہیں ہے۔ لان الاول دین والثانی مطالبۃ۔ اس واسطے کہ اول تو دین اصل ہے اور دوم بطور مطالبہ ہے۔ ف یعنی جو اس پر بحق اصالت ہے وہ اصل قرضہ ہے اور جو بحکم کفالت ہے وہ بطور مطالبہ ہے تو ان دونوں میں کچھ منافات نہیں ہے ہاں پہلے اصالت ہے پھر کفالت ہے۔ ثم ھو تابع للاول فیقع عن الاول۔ پھر کفالت تابع اصالت ہے تو جو کچھ ادا کیا وہ اصالت سے واقع ہوگا۔ ف یعنی جب شریک میں سے کسی نے کچھ ادا کیا تو وہ کفالت میں محسوب نہ ہوگا بلکہ اصالت میں شمار ہوگا اس واسطے کہ کفالت تو اصالت کے تابع ہے۔ مگر یہ اسی وقت تک ہوگا کہ اصالت کے حصہ نصف تک رہے اور جب زیادہ ہوا تو اصالت ندارد ہے۔ وفی الزیادۃ لا معارضۃ۔ اور نصف سے زیادتی میں کچھ معارضہ نہیں ہے۔ ف یعنی اس میں یہ نہ ہوگا کہ اصل میں ہے یا کفالت میں ہے حتی کہ اصل کو ترجیح ہو بلکہ جب زائد میں اصالت ندارد ہے تو فقط کفالت ہی میں رہا۔ فیقع عن الکفالۃ۔ تو زیادتی صرف کفالت سے واقع ہوگی۔ ولانہ لو وقع فی النصف عن صاحبہ۔ اور اس واسطے کہ اگر نصف اول میں وہ دوسرے شریک کی طرف سے واقع ہو۔

ف اور کہا جاوے کہ یہ بحکم کفالت ہے نہ بحکم اصالت۔ فیرجع علیہ۔ پس وہ ساتھی سے واپس لے۔ ف حالانکہ ساتھی بھی اس کی طرف سے کفیل اور مستحق مطالبہ ہے۔ فلصاحبہ ان یرجع۔ تو اس کے ساتھی کو اختیار ہوگا کہ واپس لے۔ لان اداء نائبہ کاداۂ فیؤدی الی الدور۔ کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے خود ادا کرنے کے ہے تو اس کا نتیجہ دور ہوگا۔ ف اور کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ یعنی جو کچھ ایک نے ادا کیا اگر اس کو اپنے ساتھی کی طرف سے ادائی قرار دے تو ساتھی کہہ سکتا ہے کہ تیرا ادا کرنا مثل میرے ادا کرنے کے ہے تو جب تو نے ادا کیئے

ہوئے میں سے کچھ میری طرف سے قرار دیا اور مجھ سے واپس لیا تو مجھے بھی اختیار ہے کہ میں ادا کئے ہوئے کو تیری طرف سے قرار دوں تو تجھ سے واپس لے سکتا ہوں پس یہ دور ہوگا۔ ک۔ لیکن غور سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کیونکہ اُلٹی بات ہے پس صواب وجہ اوّل ہے والکلام نے الفتح۔ بالجملہ نصف تک جو کچھ ادا کرے وہ اپنی طرف سے ہو اور بعد اس کے زائد میں البتہ کفالت ہی ہوگی تو اس کو ساتھی واپس لے سکتا ہے۔ واذا کفل رجلان عن رجل بمال علی ان کل واحد منہما عن صاحبہ۔ اور اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے مال کی کفالت کی اس شرط پر کہ دونوں کفیل میں سے ہر ایک بھی دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ فکل شی اداہ احدھما رجع علی صاحبہ بنصفہ قلیلا کان او کثیرا۔ تو جو کچھ ان دونوں میں سے ایک نے ادا کیا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے خواہ یہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر مسئلہ کے یہ معنی ہوں کہ دونوں نے مثلاً ہزار درہم کی کفالت کی تو ہر ایک پانچ سو درہم کا ضامن ہے اور ہر ایک جب دوسرے کا کفیل ہے تو لازم تھا کہ نصف تک یعنی پانچ سو درہم تک واپس نہ پاوے اور یہ وہی پہلا مسئلہ ہوا جاتا ہے پس مسئلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ غلط ہیں۔ ومعنی المسالۃ فی الصحیح ان یکون الکفالۃ بالکل عن الاصیل وبالکل عن الشریک والمطالبۃ متعددۃ۔ اور صحیح قول میں مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اصیل کی طرف سے کل مال کی کفالت کی اور ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے بھی کل مال کی کفالت کی اور مطالبہ کل مال کا ہر ایک کے ذمہ علیحدہ علیحدہ ہے۔ فیجتمع الکفالتان علی ما مر۔ تو دونوں کفالتیں مجتمع ہو جاویں گی چنانچہ اوپر گذرا۔

ف۔ یعنی ہر ایک کفیل پر ایک تو اصیل کی طرف سے ہزار درم کا مطالبہ ہے اور دوم ساتھی کفیل کی طرف سے بھی ہزار درہم کا مطالبہ ہے پس مطالبہ متعدد ہے جیسے گذرا کہ ایک نے دوسرے کے نفس کی کفالت کی اور دوسرے نے بھی اُس کی حاضر ضامنی کی تو دونوں کفیل ہو جاویں گے کیونکہ مطالبہ متعدد ہے یوں یہاں مال اگرچہ واحد ہے مگر مطالبہ متعدد ہے۔ لان موجبہا التزام المطالبۃ۔ اس واسطے کہ کفالت کا موجب یہ کہ مطالبہ کا التزام ہو۔ بس ہر ایک کفیل نے اپنے اوپر ہر ایک کفالت سے مطالبہ لازم کر لیا۔ فتصح الکفالۃ عن الکفیل کما تصح الکفالۃ عن الاصیل۔ پس کفیل کی طرف سے بھی کفیل ہونا صحیح ہوا جیسے اصیل کی طرف سے کفالت صحیح ہے۔ ف۔ اور معنے یہ ہوئے کہ اصیل کی طرف قرضہ کا مطالبہ مجھ سے کیا جاوے کہ میں نے التزام کیا اور اس کا فلاں کفیل اگر بمقتضائے کفالت عمل نہ کرے تو میں اس کا کفیل ہوں۔ اگرچہ مترجم نے یہ شرط لگائی مگر سمجھانے کے لیے ہے حتٰی کہ ہر ایک سے بہر حال مطالبہ جائز ہے۔ کما تصح الحوالۃ من المحتال علیہ۔ جیسے محتال علیہ سے حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔

ف۔ پس زید نے اپنے قرضخواہ کو بکر پر اُترائی کر دی تو بکر محتال علیہ ہے پھر اگر بکر نے اُس کو خالد پر اُترائی کر دی تو صحیح ہے اسی طرح کفیل نے اگر اپنی طرف سے کفیل دے دیا تو بھی صحیح ہے۔ پس ہزار درہم قرضہ میں ہر کفیل پر دو کفالت ہیں اوّل تو اصیل کی طرف سے اور دوم کفیل کی طرف سے پھر اگر اصیل لے قرضہ

ادا کیا تو کفیل بری ہو گئے اور مقصود بیان یہ کہ کفیلوں میں ادا کرنے اور واپس لینے کی کیفیت کیا ہوگی کیونکہ کفیل کا ادا کرنا فقط اصیل کی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کفیل کی طرف سے بھی ہوگا پس شیخ مصنفؒ نے اول یہ بیان کیا کہ یہ کفالت دو طرفہ سے صحیح ہے۔ واذا عرف ھذا فما اداہ احدھما وقع شائعا اذا لکل کفالۃ ۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو جو کچھ حصہ کہ دونوں کفیل میں سے کسی نے ادا کیا وہ دونوں کی طرف سے شائع یعنے غیر منقسم واقع ہوگا اس واسطے کہ کل تو کفالت ہے۔ فلا ترجیح للبعض علی البعض ۔ تو کسی جزو کو دوسرے جزو پر ترجیح نہیں ہے۔ بخلاف ما تقدم۔ برخلاف ما تقدم کے ف کہ اس میں نصف سے پہلے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ خاص ہونا مرجح ہے اور یہاں ترجیح نہیں تو کل کفالت ہے اور کفالت میں اختیار رہتا ہے کہ نصف واپس لے۔ فیرجع علی شریکہ بنصفہ ۔ پس وہ اپنے شریک سے اس کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولا یؤدی الی الدور۔ اور اس کا نتیجہ دور نہیں ہوگا۔ ف کیونکہ جب اس نے ساتھی سے نصف واپس لیا تو ساتھی اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لان قضیۃ الاستواء ۔ کیونکہ بغیر ترجیح کے کل کفالت تو اس امر کو مقتضی ہے کہ دونوں کی حالت برابر رہے۔ وقد حصل برجوع احدھما بنصف ما ادی۔ اور حال یہ کہ ایک کے ادا کئے ہوئے کا نصف واپس لینے سے برابری حاصل ہو گئی۔ ف یعنی جب ایک نے ادا کیے ہوئے کا نصف دوسرے سے واپس لیا تو نصفا نصف میں برابر ہو گئے حتی کہ اب اگر اس کا دوسرا اس سے نصف واپس مانگے تو اس کے پاس میں چوتھائی ہو اور اول کے پاس صرف چہارم رہ جاوے پس برابری ٹوٹ جاوے۔ فلا ینقض برجوع الآخر علیہ ۔ تو دوسرے کی واپسی سے یہ برابری نہیں توڑی جائے گی ۔ بخلاف ما تقدم۔ برخلاف مسئلہ ما تقدم کے ۔ ف کیونکہ اس میں ہر ایک نے کل مال کی کفالت نہیں کی بلکہ نصف میں اصیل ہے اور باقی نصف میں کفیل ہے تو وہاں مساوات نہ ہونے سے دور کا موقع ہے۔ پھر جب دونوں کفیلوں نے ادا کیا تو کفالت پوری کی ۔ ثم یرجعان علی الاصیل ۔ پھر یہ دونوں کفیل اپنے اصیل سے واپس لے سکتے ہیں۔ ف اگرچہ قرضخواہ کو ایک ہی کفیل نے بذات خود ادا کیا ہو۔ لانہما ادیا عنہ۔ اس واسطے کہ اصیل کی طرف سے ادا کرنے والے دونوں ہو گئے ۔

احدھما بنفسہ والآخر بنائبہ ۔ کہ ایک نے بذات خود ادا کیا اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب یعنی کفیل کے ذریعہ سے ادا کیا ف اور نائب کا ادا کرنا بمنزلہ اپنے ادا کرنے کے ہوتا ہے تو گویا ہر ایک نے خود اپنے اصیل کی طرف سے ادا کیا پس دونوں کو اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہے یہ اس صورت میں ہے کہ جس کفیل نے ادا کیا اس نے نصف اپنے ساتھی کفیل سے لیا ہو حالانکہ اس کو اصیل سے لینے کا بھی اختیار ہے پس وہ چاہے ساتھی کفیل سے نصف واپس لے جیسا کہ گزرا۔ وان شاء رجع بالجمیع علی المکفول عنہ۔ اور چاہے کل ادا کئے ہوئے کو مکفول عنہ سے واپس لے ۔ لانہ کفل بجمیع المال عنہ بامرہ ۔ اس واسطے کہ اسے مکفول عنہ یعنے اصیل کی طرف سے اس کے حکم سے کل مال کی کفالت ہے۔ ف پس جو کچھ ادا کیا وہ سب اصیل سے واپس لے سکتا ہے ۔
پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اس کو اختیار ہے چاہے

مکفول عنہ سے سب واپس لے اور چاہے کفیل سے ادا کردہ کا نصف واپس لے پھر دونوں مل کر اصیل سے واپس لیں۔ چنانچہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کیے تو کفیل سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لیے پھر دونوں نے اصیل سے ہزار درہم لے کر باہم نصف نصف کر لیے تو ہر ایک کو اپنا مال پہنچ گیا۔ واذا ابرأ رب المال احدھما۔ اور اگر رب المال یعنی قرضخواہ مکفول لہ نے ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کر دیا۔ ف تو دوسرا اس کی کفالت سے بری ہوا مگر اصیل کی کفالت سے بری نہ ہوگا حتی کہ قرضخواہ کو اس پر مطالبہ باقی ہے۔ اخذ الآخر بالجمیع۔ کہ وہ دوسرے کو پورے مال کے مطالبہ میں ماخوذ کر سکتا ہے۔ لان ابراء الکفیل لا یوجب براءۃ الاصیل۔ اس واسطے کہ کفیل کو بری کرنا اصیل کے بری ہو جانے کا موجب نہیں ہے۔ ف بلکہ اصیل بدستور قرضدار رہا۔ فبقی المال کلہ علی الاصیل۔ تو اصیل پر ابھی کل مال باقی ہے۔ والآخر کفیل عنہ بکلہ علی ما بیناہ۔ اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے کل مال کا کفیل موجود ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ ف کہ مسئلہ میں یہ مراد ہے کہ ہر ایک کفیل اپنے اصیل سے کل مال کا کفیل ہے۔ ولھذا یاخذہ بہ۔ اور اسی جہت سے کہ وہ کل مال کا کفیل موجود ہے تو قرضخواہ اس کو کل مال کے واسطے ماخوذ کر سکتا ہے۔

ف واضح ہو کہ کتاب الشرکۃ میں شرکت مفاوضہ کے بیان میں گذرا کہ اس شرکت کے دونوں متفاوضین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے۔ قال واذا افترق المتفاوضان فلاصحاب الدیون ان یاخذوا ایھما شاءوا بجمیع الدین۔ امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ جب متفاوضین اپنی شرکت سے جدا ہو گئے تو بھی قرضخواہوں کو اختیار باقی ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہیں اپنے کل قرضہ کے واسطے ماخوذ کریں۔ لان کل واحد منھما کفیل عن صاحبہ علی ما عرف فی الشرکۃ۔ اس واسطے کہ متفاوضین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہوتا ہے۔ چنانچہ کتاب الشرکۃ میں معلوم ہو چکا۔ ف اور یہ قرضہ حالت شرکت کے زمانہ کا ہے تو دونوں کی شرکت توڑ کر جدا ہونے سے وہ کفالت باطل نہ ہوگی پس قرضہ خواہ تو جس سے چاہے کل قرضہ وصول کرلے ولیکن باہم ان دونوں میں برابری کی شرکت تھی تو ہر ایک اپنے حصہ میں اصل ہے اور ساتھی کے حصہ میں کفیل ہے۔ ولا یرجع احدھما علی صاحبہ حتی یؤدی اکثر من النصف۔ پس ان دونوں متفاوضین میں سے جس نے قرض خواہ کو قرضہ ادا کیا تو وہ ابھی اپنے ساتھی سے واپس نہیں لے سکتا یہاں تک کہ نصف سے زائد ادا کرے۔ لما مر من الوجھین فی کفالۃ الرجلین۔ بدلیل ان دونوں صورتوں کے جو دو آدمیوں کے کفیل ہونے میں گذریں۔ ف کہ اگر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک پورے مال کا کفیل ہو اور خود اصیل نہ ہو تو وہ جو کچھ ادا کرے اس کا نصف واپس لے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اور اگر دونوں میں سے ہر ایک بقدر نصف کے اصیل بھی ہو تو جب تک نصف سے زائد ادا نہ کرے تب تک شریک سے واپسی کا مستحق نہیں ہوتا اور جب نصف سے زائد دیا تو زائد سب کو شریک سے واپس لے سکتا ہے۔

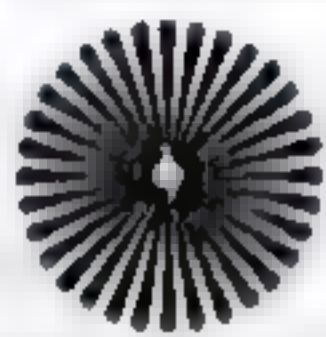
واضح ہو کہ مولے نے جب غلام کو کماؤ دیکھا تو بہتر ہے کہ اس کو مکاتب کرے یعنی نوشتہ دیدے کہ جب تو مجھے ہزار درہم مثلاً بحساب سو درہم ماہواری کے ادا کردے تو تو آزاد ہے۔ قال واذا کوتب

العبدان کتابۃ واحدۃ۔ امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ اگر دو غلام ایک ہی کتابت میں مکاتب کیے گئے ف۔ مثلاً مولے نے دونوں کو دو ہزار درہم پر مکاتب کیا۔ وکل واحد منہما کفیل من صاحبہ۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا ہے۔ ف۔ گو قیاس یہ کہ کفالت جائز نہ ہو اس واسطے کہ قرضہ صحیحہ نہیں ہے لیکن باہم غلام مکاتب کا کفیل ہونا استحسانًا جائز ہے۔ فکل شیء اداہ احدہما رجع علی صاحبہ بنصفہ۔ تو دونوں مکاتبوں میں سے جو کچھ قلیل وکثیر کہ ایک ادا کرے وہ اس کا نصف دوسرے سے واپس لے سکتا ہے۔ ف۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ جب تک اپنے نصف سے زائد نہ ہو تب تک واپس لے نہیں سکتا لیکن یہاں جواز ہے۔ وجہہ ان ھذا العقد جائز استحسانًا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالت بطور استحسان جائز ہے۔

وطریقۃ ان یجعل کل واحد منہما اصیلا فی حق وجوب الالف علیہ۔ اور جواز کا طریقہ یہ کہ ہر ایک کو پورا مال کتابت مثلاً ہزار درم اس پر واجب ہونے میں اصیل ٹھہرا دیا جاوے۔ ف۔ یعنی دونوں کی کتابت کا کل مال مثلاً ہزار درم ہر ایک پر بطور اصالت واجب کیا جاوے اور یہ نہیں کہ ہزار درہم میں ہر ایک نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے اور بھید یہ کہ اگر دونوں ادا کریں تو آزاد ہوں گے ورنہ بدستور غلام ہو جاویں گے تو کچھ خرج نہیں کہ پورا مال ہر ایک پر بطور اصل کے واجب کیا جاوے تاکہ ہر ایک دوسرے سے نصف واپس لے سکے اور ہر ایک کے پاس اس کی کمائی موجود رہے۔ پس ہر ایک پر پورا مال بطور اصل واجب کیا گیا۔ فیکون عتقہما معلقا بادائہ۔ تو دونوں کا آزاد ہونا اس مقدار کے ادا کرنے پر مشروط ہوا۔ گویا مولے نے دونوں سے کہا کہ تم میں سے جس نے مجھے ہزار درم ادا کیے تو تم دونوں آزاد ہو۔ پس ہزار درہم میں ہر ایک اصیل ٹھہرایا جاوے۔ ویکفیلا بالالف فی حق صاحبہ۔ اور ہر ایک کو دوسرے کے حق میں ہزار درہم کا کفیل ٹھہرایا جاوے۔ ف۔ تو یہ مقصود حاصل ہے۔ وسنذکرہ فی المکاتب ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو کتاب المکاتب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف۔ اور مترجم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں توضیح کرے گا۔ پس یہاں طریقہ کفالت معلوم ہو چکا۔ واذا عرف ذلک فما ادی احدہما رجع بنصفہ علی صاحبہ لاستوائہما۔ اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جو کچھ ایک مکاتب نے ادا کیا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے کیونکہ وہ دونوں مساوی ہیں۔

ف۔ اور مساوات اسی طور سے متحقق ہوگی۔ ولو رجع بالکل۔ اور اگر ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ سب دوسرے سے واپس لے۔ ف۔ وہ کچھ بھی واپس نہ لے۔ لما تحقق المساواۃ۔ تو مساوات متحقق نہ ہو۔ ف۔ پس یہی رہا کہ نصف واپس لے یہ سب اس صورت میں کہ کسی نے مال ادا کیا ہو۔ ولم یؤدیا شیئًا حتی اعتق المولی احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے ابھی تک کچھ مال ادا نہیں کیا تھا کہ مولے نے دونوں میں سے ایک مکاتب کو آزاد کر دیا۔ جاز العتق لمصادفتہ ملکہ۔ تو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ عتق ملک مولے سے متصل ہوا۔

ف۔ اور عتق جب ہی اثر کرتا ہے کہ مملوک کو آزاد کرے حالانکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم باقی رہے تب تک وہ مملوک ہے تو مولے کا آزاد کرنا نافذ ہوگا۔ دبری عن النصف۔ اور وہ نصف مال کتابت سے بری ہوگیا۔ ف۔ ہر چند کہ کل مال کتابت دونوں میں سے ہر ایک پر بطور اصل رکھ کر ہر ایک کو دوسرے کی طرف سے کفیل کیا گیا تھا ولیکن اس صورت میں یہ حیلہ توڑ دیا جائے گا اور وہ نصف سے موافق حقیقت حال کے بری ہوجائے گا۔ لانہ ما رضی بالتزام المال الا لیکون المال وسیلۃ الی العتق۔ اس واسطے کہ غلام مذکور اپنے اوپر مال لازم کرنے پر نہیں راضی ہوا تھا مگر اسی واسطے کہ وہ مال اس کے آزاد ہونے کا وسیلہ ہو۔ ف۔ حالانکہ وہ اب بغیر مال کے آزاد ہوگیا۔ ومابقی وسیلۃ فیسقط۔ اور مال اس کا وسیلہ باقی نہیں رہا تو مال ساقط ہوگیا۔ ف۔ پس کل مال کتابت میں سے نصف ساقط ہوا۔ ویبقی النصف علی الآخر۔ اور دوسرے مکاتب پر باقی آدھا رہ گیا۔ لان المال فی الحقیقۃ مقابل برقبتھما۔ اس واسطے کہ حقیقت میں تو مال مذکور ان دونوں کے رقبہ کے مقابل تھا۔ ف۔ صرف بطور حیلہ کے ہر ایک کے مقابل کیا گیا تھا۔ وانما جعل علی کل واحد منھما احتیالاً لتصحیح الضمان۔ اور ہر ایک مکاتب پر صرف اس واسطے ٹھہرایا گیا تھا تاکہ کفالت صحیح ہونے کا حیلہ نکل آوے۔ واذا جاء العتق استغنی عنہ۔ اور اب حیلہ کی ضرورت نہیں رہی جبکہ ایک آزاد ہوگیا۔ ف۔ تو اپنے حقیقت حال پر رجوع کیا گیا۔

فاعتبر مقابلا برقبتھما فلھذا ینتصف۔ پس مال مذکور دونوں کے رقبہ کے مقابل معتبر ہوا پس اس وجہ سے وہ نصفا نصف کیا گیا۔ ف۔ تو آزاد شدہ کا ایک نصف رہ گیا لیکن جو آزاد ہوا یہ اس نصف کا کفیل باقی ہے۔ وللمولے ان یاخذ بحصتہ الذی لم یعتق ایھما شاء۔ اور مولے کو اختیار ہے کہ جو آزاد نہیں ہوا اُس کے نصف حصہ کے واسطے دونوں میں سے جس کو چاہے ماخوذ کرے۔ وصاحبہ بالاصالۃ۔ اور چاہے دوسرے کو بوجہ اصالت کے ماخوذ کرے ف۔ کیونکہ اصل میں یہ مال اسی کے ذمہ ہے۔ فان اخذ الذی اعتق۔ پس اگر مولے نے آزاد شدہ کو ماخوذ کیا۔ ف۔ اور اس نے یہ مال ادا کردیا۔ رجع علی صاحبہ بما یودی لانہ مود عنہ بامرہ۔ تو وہ اپنے ساتھی سے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے کیونکہ اس کے حکم سے ادا کرنے والا ہوا۔ وان اخذ الآخر لم یرجع علی المعتق بشیء۔ اور اگر مولے نے دوسرے سے لیا جو آزاد نہیں کیا گیا تھا تو وہ جو کچھ ادا کرے اس کو آزاد کیے ہوئے سے نہیں لے سکتا۔ لانہ ادی عن نفسہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

باب کفالۃ العبد و عنہ!

یہ باب غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کے بیان میں۔

ومن ضمن عن عبد مالا لا یجب علیہ حتی یعتق ولم یسم حالا ولا غیرہ۔ اگر ایک شخص نے غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کرلی جو اس پر واجب الادا نہیں یہاں تک کہ آزاد کیا جاوے اور کفیل نے فی الحال یا غیر حال بیان نہ کیا۔ فھو حال۔ تو یہ ضمانت فی الحال ہے ف۔ یعنی کفیل ابھی ماخوذ ہوگا۔ واضح ہو کہ غلام پر جو مال واجب ہو وہ حال سے خالی نہیں یا تو فی الحال اس کے واسطے ماخوذ ہوگا جیسے مولے کی اجازت سے کسی عورت سے مہر معجل پر نکاح کر کے وطی کی یا ایسی لونڈی سے نکاح کیا جس کے مولے نے اس کے ساتھ شب باشی کردی حتی کہ اس کا نان ونفقہ بذمہ غلام واجب ہوا تو وہ اس مال کے واسطے فی الحال فروخت کیا جائے گا۔ دوم وہ مال جس کے واسطے فی الحال ماخوذ نہیں بلکہ بعد آزادی کے ماخوذ ہوتا ہے یعنی جب کبھی آزاد ہوجاوے تو مطالبہ کیا جاوے جیسے بغیر اجازت مولے کے کسی لونڈی سے نکاح کر کے وطی کرلی تو مال وطی اس پر واجب ہوا مگر فی الحال ماخوذ نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد ماخوذ ہوگا اور جیسے غلام نے کسی شخص کا مال تلف کرنے کا اقرار کیا حالانکہ مولے نے اس کو جھوٹا بتلایا یا کسی آدمی نے غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ یہ غلام مجبور ہے تو مال بہرصورت بالفعل اس کے ذمہ واجب ہوا لیکن آزاد ہونے کے بعد ماخوذ ہوسکتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام پر ایسا مال واجب ہوا جس کے ادا کرنے کے واسطے بالفعل ماخوذ نہ ہوگا یہاں تک کہ آزاد ہوجاوے تب غلام سے مواخذہ ہوسکتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کرلی اور کفالت میں فی الحال مطالبہ یا بغیر حال مطالبہ کی کوئی تفصیل نہیں کی تو کفیل پر یہ مال فی الحال واجب الادا ہوگا۔ لان المال حال علیہ لوجود السبب وقبول الذمۃ۔ اس واسطے کہ غلام پر مال فی الحال واجب ہے۔ اس واسطے کے سبب موجود اور ذمہ کی قبولیت موجود ہے۔ ف۔ یعنی ذمہ اس قابل ہے۔ اور کوئی میعاد نہیں ہے تو غلام پر یہ مال فی الحال واجب ہے۔ الا انہ لا یطالب بہ لعسرتہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ غلام اس مال کے ادا کرنے کے لئے مطالبہ نہ کیا جائے گا۔ بوجہ اپنی سختی ناداری کے۔ ف۔ یعنی بالکل نادار ہے اذ جمیع ما فی یدہ ملک المولی۔ اس واسطے کہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے سب اس کے مولے کی ملکیت ہے۔ ولم یرض بتعلقہ بہ فی الحال۔ اور مولے فی الحال غلام کے ذمہ قرضہ مذکور متعلق ہونے پر راضی نہیں ہوا۔ ف۔ یعنی مولے کی طرف سے یہ رضامندی نہیں پائی گئی کہ فی الحال اس غلام سے اس قرضہ کا مواخذہ ہو تو مولے کے حق کی وجہ سے غلام سے مطالبہ فی الحال موخر کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آزاد ہوجاوے اور کفیل میں یہ عذر موجود نہیں ہے۔ والکفیل غیر معسر۔ اور کفیل تنگدست بھی نہیں۔ ف۔ یعنی کفیل کی ملکیت میں مال اس قدر موجود ہے کہ مال کفالت ادا کرسکے تو حاصل یہ ہوا کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت کی جس کا ادا کرنا دراصل فی الحال واجب ہے تو کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا بشرطیکہ میعاد نہ ہو۔ فصار کما اذا کفل عن غائب او مفلس۔ پس یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کسی غائب یا مفلس کی طرف سے کفالت کی۔ ف۔ کہ کفیل فی الحال ماخوذ ہوتا ہے صورت یہ کہ زید نے بکر کی طرف سے ہزار درم کی کفالت

فی الحال کی اور بکر حاضر نہیں بلکہ بردیس گیا ہے تو کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا کیونکہ اقراری ہے اگرچہ بکر سے فی الحال وصول ہونا بوجہ غیبت کے متعذر ہوا اور جیسے زید نے بکر مفلس کی طرف سے کفالت کی یعنے قاضی نے بکر کے مفلس ہونے کا اعلان کر دیا ہے حتیٰ کہ کسی حقدار کو فی الحال اس سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے پس جب زید نے اس کی طرف سے کفالت کی تو زید سے فی الحال مواخذہ ہوگا اگرچہ بکر سے فی الحال مطالبہ نہیں ہے اسی طرح غلام سے بوجہ ناداری وحق المولے کے فی الحال مطالبہ نہیں مگر کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا یہ سب اس صورت میں کہ کفالت میں یا قرضہ میں میعاد نہ ہو بخلاف الدین المؤجل برخلاف قرضہ میعادی کے ف کہ کفیل سے بھی میعاد تک مواخذہ نہیں ہوتا۔ لانہ متاخر بموخر۔ اس واسطے کہ تاخیر دینے والے سبب سے وہ متاخر ہے ف یعنی اس میں میعاد نے فی الحال مطالبہ کو متاخر کر دیا اور ہمارے مسئلہ مذکورہ میں کوئی امر تاخیر دینے والا موجود نہیں ہے تو کفیل سے بالفعل لے لیا جائے گا۔ ثم اذا ادی رجع علی العبد بعد العتق۔ پھر جب کفیل نے بالفعل ادا کیا تو غلام اصیل سے بعد آزاد ہو جانے کے واپس لے گا۔ لان الطالب لا یرجع علیہ الا بعد العتق فکذا الکفیل لقیامہ مقامہ اس واسطے کہ اصل طالب اس سے واپس نہیں لے سکتا مگر بعد آزاد ہو جانے کے تو یوں ہی کفیل کا حال ہے کیونکہ کفیل تو طالب کا قائم مقام ہے۔ ف چنانچہ معلوم ہوا کہ جب کفیل نے ادا کیا تو طالب کے بجائے قرضہ کا مالک ہو جاتا ہے اگرچہ وہ طالب کو دوسری جنس ادا کرے۔ ومن ادعی علی عبد مالا وکفل لہ رجل بنفسہ فمات العبد۔ اور اگر ایک شخص نے ایک غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے واسطے کسی نے غلام کی حاضر ضامنی کر لی تھی یہ غلام مرگیا بری الکفیل۔ تو کفیل بری ہوگیا۔ ف یعنی کفالت سے بری ہوگیا۔ لبراءۃ الاصیل اس واسطے کہ اصیل بری ہوگیا۔ ف اور اصیل کی برارت سے کفیل بری ہو جاتا ہے۔ کما اذا کان المکفول بنفسہ حرا۔ جیسے اگر مکفول بالنفس کوئی آزاد ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ف تو اس مسئلہ میں غلام و آزاد یکساں حکم رکھتے ہیں چنانچہ اگر زید نے ایک آزاد کی اور ایک غلام کی حاضر ضامنی کر لی پھر دونوں مکفول یہ یا ایک مرگیا تو جو مرگیا زید اس کی کفالت سے بری ہوا خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا ہو۔ فان ادعی رقبۃ العبد وکفل بہ رجل فمات العبد۔ اور اگر مدعی نے اس غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا اور ایک شخص نے غلام کی حاضر ضامنی کی پھر غلام مرگیا۔ فاقام المدعی البینۃ انہ کان لہ۔ پھر مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کئے کہ غلام مذکور جو مرگیا میرا تھا ف یعنی وہ میری ملک تھا جس کو یہ شخص کفالت کر کے چھوڑ لے گیا تھا۔ ضمن الکفیل قیمتہ تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ لان علی المولی ردھا علی وجہ تخلفھا قیمتھا۔ اس واسطے کہ جو شخص اس غلام پر قابض ہوا اس پر غلام کی گردن واپس کرنا ایسے طور پر واجب ہے کہ قیمت اس کی خلیفہ ہو۔ ف یعنی اس پر واجب یہ کہ عین غلام واپس کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔ وقد التزم الکفیل ذلک۔ اور کفیل نے اس طرح واپسی کا التزام کر لیا۔ ف یعنی ضامنی کر لی۔ وبعد الموت یبقی القیمۃ واجبۃ علی الاصیل فکذا علی الکفیل۔ اور غلام مرجانے کے بعد اصیل قابض پر قیمت واجب رہ جاتی ہے تو یوں ہی کفیل پر باقی رہے گی۔ ف کیونکہ جو اصیل پر ہو کفیل نے اسی کا مطالبہ اپنے اوپر لازم کیا۔ بخلاف الاول۔ برخلاف اول کے ف کہ اس میں مالیت کی کفالت نہیں یعنی رقبہ غلام کی کفالت نہیں ہے بلکہ غلام زندہ کو حاضر لانے کی کفالت ہے۔ اور جب غلام سے بوجہ موت کے اپنا حاضر ہونا ساقط ہوا تو کفیل سے حاضر لانا بھی ساقط ہوگیا العنایۃ۔ قال اذا کفل العبد عن مولاہ بامرہ امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ اگر غلام نے اپنے مولے کی طرف سے مولے کے حکم سے کفالت کر لی۔ فعتق فادی۔ پس وہ آزاد کر دیا گیا پھر اس نے مال کی کفالت ادا کیا ف مثلاً زید کے کہنے سے اس کے غلام کلو نے اس کی کفالت کر لی پھر کلو آزاد کیا گیا پھر اس نے مولے کی طرف سے مال کفالت ادا کیا۔

او كان المولى كفل عنه فاداه بعد العتق - یا مولے نے اپنے غلام کی طرف سے کفالت کی پھر غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد مولے نے یہ مال کفالت ادا کیا **لم يرجع واحد منهما على صاحبه** - تو مولے و غلام میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا **ف** خواہ غلام کفیل ہونے کی صورت ہو یا مولے کی کفالت ہو۔ **وقال زفر رح يرجع** - اور امام زفرؒ نے کہا کہ ہر ایک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ **ف** واضح ہو کہ یہ غلام ماذون ہے اور یہاں دو صورتیں ہیں اول یہ کہ غلام نے مولے کی طرف سے باجازت کفالت کی اور دوم یہ کہ مولے نے غلام کی طرف سے کفالت کی **ومعنى الوجه الاول ان لا يكون العبد دين حتى تصح كفالته بالمال عن المولى اذا كان بامره** - اور پہلی صورت میں معنی یہ ہیں کہ غلام پر قرضہ نہ ہو حتی کہ مولے کی طرف سے غلام کا کفالت کرنا صحیح جبکہ مولے کے حکم سے ہو **ف** کیونکہ غلام تاجر پر قرضہ ہو تو اس کی گردن سے قرض خواہ ہونے کا حق متعلق ہو گیا پس مولے کا اس کو اپنی کفالت میں مکفول کرنا صحیح نہ ہوگا۔ تو ضرور یہی مراد ہے کہ غلام کی کفالت جب ہی صحیح ہے کہ اس پر قرضہ نہ ہو اور چونکہ غلام کی کفالت کے معنی یہی ہو جاتے ہیں کہ غلام کی گردن اس کفالت میں مکفول ہوئی لہذا مولے کے حکم سے ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اگر مولے نے اس کو اجازت نہ دے تو اس وقت کچھ مطالبہ غلام سے نہ ہوگا۔ **اما الكفالة عن العبد فتصح على كل حال** - رہا مولے کا غلام کی طرف سے کفالت کرنا ہر حال میں صحیح ہے **ف** خواہ غلام پر قرضہ ہو یا نہ ہو پھر ہمارے نزدیک کوئی دوسرے سے رجوع نہیں کر سکتا اور زفر رح کے نزدیک رجوع کرے۔ **له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامره** - زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ واپس لینے کا موجب پایا گیا۔ اور وہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت ہے **ف** اور جو کفالت بحکم مکفول عنہ ہو تو کفیل واپس لے سکتا ہے مگر جبکہ رقیت وغیرہ مانع ہو۔ **والمانع هو الرق قد زال** - اور یہاں جو مانع تھا یعنی رقیق ہونا تو وہ زائل ہو گیا۔ **ف** کیونکہ غلام آزاد ہو گیا پس وہ اپنی ذات و مال کا مالک ہوا تو اس سے مال کفالت لیا جاوے اور وہ بھی لے سکتا ہے۔ **ولنا انها وقعت غير موجبة للرجوع** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفالت مذکورہ موجب واپسی نہیں واقع ہوئی **ف** یعنی جس وقت میں یہ کفالت پیدا ہوئی تو اس نے یہ واجب نہیں کیا کہ کفیل ادا کر کے اصیل سے واپس لے۔ **لان المولى لا يستوجب على عبده دينا** - اس واسطے کہ مولے اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ **ف** بلکہ غلام مع مال کے سب مولے کی ملکیت ہے تو مولے کا غلام پر قرضہ نہیں ہو سکتا پس جب مولے نے غلام سے کفالت کی تو ادا کر کے وہ غلام کا قرضہ کا مستحق نہ ہوگا تو جب ابتدا میں یہ حکم ہے پھر غلام مذکور آزاد ہو گیا تو بھی عقد مذکور نہیں بدلے گا۔ **وكذا العبد على مولاه** - اور یوں ہی غلام اپنے مولے پر **ف** قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ غلام پر اس قدر قرضہ نہ ہو گیا ہو جو اس کے رقبہ تک مستغرق ہو اس واسطے کہ جب مستغرق ہو تو اس سے مولے کی ملکیت زائل ہو کر وہ اجنبی ہو گیا ہے پس اگر اس نے مولے کی کفالت کی تو جائز ہے اور جب وہ ادا کرے تو مولے پر قرضہ کا مستحق ہوگا جیسے ہر اجنبی میں حکم ہے اور یہاں مفروض یہ کہ غلام پر قرضہ مستغرق نہیں ہے تو یہ کفالت ابتداء سے ایسی نہ ہوئی کہ واپس لینے کا استحقاق ہو۔ **فلا تنقلب موجبة ابدا** - تو وہ کبھی موجب واپسی ہونے والی نہ ہوگی۔ **ف** یعنی ابتداء میں اس کفالت سے یہ واجب نہیں ہوتا تھا کہ کوئی کفیل خواہ مولے ہو یا غلام ہو بعد ادا کرنے کے اپنے اصیل سے واپس لینے کا مستحق ہے تو جب ابتداء یہ نہ تھی تو انتہاء میں بھی کبھی بدل کر واجب کرنے والی نہ ہو جائے گی۔ **كمن كفل عن غيره لغير امره** - جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے بدون اس کے حکم کے کفالت کی **ف** حتی کہ کفیل کو ادا کر کے واپسی کا اختیار نہیں ہوگا۔ پھر جب وہ اس طرح بدون حکم مکفول عنہ کے کفالت کر چکا **فاجازه** - پس مکفول عنہ نے اس کی کفالت کی اجازت دی **ف** تو بھی حکم وہی رہا کہ ادا کر کے وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ جب ابتداء میں موجب رجوع نہ تھی تو کبھی تبدیل ہو کر موجب نہ ہوگی واضح ہو کہ دو مکاتبوں میں جبکہ ایک ہی کتابت ہو تو

استحساناً ایک دوسرے کا کفیل ہونا جائز ہے جیسا کہ گذرا اور ماسوائے اس کے قیاساً نہیں جائز ہے چنانچہ فرمایا ولا یجوز الکفالة
بمال الکتابة - اور مال کتابت کی کفالت نہیں جائز ہے حر تکفل به او عبد۔ خواہ اس مال کی کفالت کوئی غلام قبول کرے
یا کوئی آزاد قبول کرے ف اس واسطے کہ یہ درحقیقت قرضہ صحیحہ نہیں ہے لانه دین ثبت مع المنافی - اس واسطے کہ یہ ایسا
قرضہ ہے کہ منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے . ف یعنی غلام ہونا اور اس پر مالک کا قرضہ ہونا منافات رکھتے ہیں اور مکاتب پر
جب تک ایک درم ہو وہ غلام ہے تو باوجود غلام ہونے کے مال کتابت اس پر مولے کا قرضہ ہونا قرار پایا فلا یظهر فی
حق صحة الکفالة - تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا ف یعنی وہ دین صحیح نہیں ٹھہرا جائے گا کہ کفیل کی کفالت
صحیح ہو حالانکہ مولے واسکے مکاتب نے باہم قرار دیا ہے کہ مکاتب پر اس قدر قرضہ ہے تو وہ انہیں دونوں کے حق میں
ظاہر ہے اور دوسروں کے حق میں ثابت نہ ہوگا ولانه لو عجز نفسه سقط اور اس دلیل سے کہ مکاتب اگر اپنے آپ کو اس مال
کتابت ادا کرنے سے عاجز کردے تو یہ قرضہ ساقط ہو جاوے ف پس یہ ایسا قرضہ ہے کہ قرضدار کے اختیار میں ہے جب
چاہے ساقط کردے - ولا یمکن اثباته علی هذا الوجه فی ذمة الکفیل - اور کفیل کے ذمہ ایسے طور پر اس قرضہ کا
ثابت کرنا ممکن نہیں ہے ف کہ جب چاہے ساقط کردے اور خود عاجز بن جائے۔ اس واسطے کہ کفیل کسی کا مملوک نہیں اور
مملوک ہو تو مین کتابت اس پر نہیں ہے اگر کہو کہ کفیل پر اس طور سے ثابت نہ ہو مگر قرضہ ثابت ہو سکتا ہے جواب یہ کہ پھر کفالت
کہاں رہی۔ واثباته مطلقا ینافی معنی الضم - اور قرضہ کو مطلقاً ثابت کرنا ملانے کے معنے سے منافی ہے ف
کیونکہ کفالت یہ کہ مطالبہ میں ذمہ ملانا اور یہاں مکاتب پر جسطور سے مطالبہ ہے ویسا مطالبہ کفیل پر نہیں تو کفالت اور
ملانا نہ ہوا لان من شرطه الاتحاد۔ اس واسطے ذمہ ملانے میں متحد ہونا شرط ہے ف یعنی اوصاف متحد ہوں تب اس میں ملانے
کے معنی ثابت ہوں کیا نہیں دیکھتے کہ قرضہ اگر اصیل پر میعادی ہو اور کفیل نے مطلقاً قرضہ کی کفالت کرلی اور میعاد نہیں لگائی تو وہ
کفیل پر بھی میعادی ثابت ہوگا اور اسی طرح اگر اصیل پر درم کھوٹے ہوں یا مثلاً کھرے ہوں اور کفیل نے مطلقاً درموں کی کفالت کی
اور قرض خواہ نے اس سے کھرے درم طلب کئے تو کفیل کے ذمہ کھرے واجب نہ ہوں گے یا کفیل نے دوسری صورت میں کھوٹے
دینے چاہے تو طالب پر قبول کرنا لازم نہیں کیونکہ کفالت میں اسی صفت کے درم واجب ہوئے جیسے اصیل پر ہیں پس معلوم ہوا کہ
بدل کتابت کی کفالت ممکن نہیں ہے واضح ہو کہ اگر مولے نے مثلاً اپنے غلام یا باندی میں سے کوئی جزو آزاد کیا تو اس قدر آزاد ہو جائے
گا اور وہ باقی حصہ کے واسطے سعی کر کے مال ادا کرے گا اور یہ امام رح کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہوا مگر باقی مال کی
سعایت اس پر واجب ہے گویا وہ آزاد قرضدار ہے لیکن بالاتفاق اس کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے آپ کو عاجز بنا کر کمائی چھوڑ دے
اس واسطے کہ وہ مملوک نہیں بنایا جائے گا جب یہ معلوم ہوگیا تو جاننا چاہیئے کہ بدل السعایة کبدل الکتابة فی قول ابی حنیفةؒ لانه
کالمکاتب عنده اور سعایت کا عوض مانند عوض کتابت کے ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے کیونکہ سعایت کرنے والا امام رح کے
نزدیک مثل مکاتب کے ہے ف تو جس مملوک پر سعایت واجب ہوئی اور مال سعایت کے واسطے کسی نے کفالت کرلی تو
جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں قرضہ مستقر نہیں ہوا ہے اور جیسے مکاتب کی گواہی جائز نہیں اور دو جورو سے زیادہ نکاح نہیں کرسکتا اسی
طرح سعی کرنے والا بھی مثل مکاتب کے ہے تو ابھی رقیت کا اثر ہے اور اس پر قرضہ ثابت کیا گیا تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں
ثابت نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک سعایت کرنے والے کی طرف سے مال سعایت کی کفالت جائز ہے اس واسطے سعایت
کرنے والا عاجز نہیں ہو سکتا اور نہ معاوضہ ساقط ہو سکے تو وہ مثل آزاد قرضدار کے ہے پس کفالت جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ع

کتاب الحوالہ

یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے

حوالہ۔ اترائی۔ محیل اترائی کرنے والا۔ محتال علیہ جس پر اترائی کی گئی۔ محتال لہ۔ جس کے واسطے اترائی کی گئی مثلاً زید پر بکر کے ہزار درم ہیں پس زید نے خالد پر اترائی کرائی اور اس نے قبول کی تو زید محیل ہے اور خالد محتال علیہ ہے اور بکر محتال لہ ہے اور صرف محتال بھی کہتے ہیں اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے پھر واضح ہو کہ کفالت اور حوالہ دونوں میں اس چیز کا التزام ہوتا ہے جو اصیل پر ہے یعنی اصیل پر جو کچھ قرضہ ہے کفیل نے التزام کیا اور یوں ہی محتال علیہ نے قبول کیا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ کفالت میں اصیل بری نہیں ہوتا اور حوالہ میں اصیل بری ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر حوالہ میں یہ شرط ہو کہ اصیل بری نہ ہو تو وہ کفالت ہو جائے گا اس کو مجازاً حوالہ کہا گیا اور اگر کفالت میں یہ شرط ہو کہ اصیل بری ہے تو وہ حوالہ ہے اس کو مجازاً کفالہ کہا گیا اور اصطلاح میں قرضہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ پر بطور توثق کے تحویل کرنا پھر بعض مشائخ کے نزدیک حوالہ ہو جانے پر محیل جیسے مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ فقط مطالبہ سے براءت ہے اور اصل قرضہ سے براءت نہیں ہے مع ف اور جب حوالہ میں نقل قرضہ ہے تو ضرور محیل بری ہوگا اور یہی صحیح ہے کما یظہر من النہر۔ اور واضح ہو کہ حوالہ کے واسطے بھی شرائط ہیں چنانچہ ہم ان شرائط کو مقدم کرتے ہیں تاکہ کتاب میں آسانی ہو۔ پس حوالہ کا رکن ایجاب و قبول ہے اور محیل کی طرف سے ایجاب ہوا اور محتال علیہ محتال لہ دونوں کی طرف سے قبول چاہیے مثلاً محیل خطاب کر کے محتال لہ سے کہے کہ میں نے تجھے فلاں پر اس قدر مال کے بدلے حوالہ کیا اور محتال علیہ اور محتال لہ ہر ایک کہے کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوا یا مانند اس کے اور یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے البدائع اور شرائط حوالہ چند اقسام ہیں بعض محیل سے اور بعض محتال لہ سے اور بعض محتال علیہ سے اور بعض محتال بہ یعنے مال سے متعلق ہیں (شرائط متعلقہ محیل) از انجملہ یہ کہ عاقل ہو تو حوالہ مجنون و طفل لا یعقل کا صحیح نہیں ہے از انجملہ بالغ ہوا اور یہ نافذ ہونے کے شرط ہے کہ طفل عاقل کا حوالہ منعقد ہو کر اس کے ولی بالغ کی اجازت سے نافذ ہوگا اور غلام کا حوالہ صحیح ہوتا ہے پس اگر غلام ماذون ہو تو جب محتال علیہ نے ادا کیا تو فی الحال اس سے واپس لے بشرطیکہ ماذون کا اس کی مثل قرضہ بذمہ محتال علیہ نہ ہو اور یہ حق اس ماذون کے رقبہ سے متعلق ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ ادا نہ کر سکے تو اس کے واسطے فروخت کیا جائے گا اور اگر غلام محجور ہو تو محتال علیہ بعد اس کے آزاد ہو جانے کے واپس لے مریض سے حوالہ صحیح ہوتا ہے البدائع۔ اگر طالب کی رضامندی سے بدون قرضدار کے حکم و رضامندی کے کسی نے حوالہ قبول کر کے طالب کو ادا کر دیا تو قرضدار بری ہوا مگر محتال علیہ اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ النہایہ (شرائط متعلقہ محتال لہ) اول عقل ہے اور دوم نافذ ہونے کے واسطے بلوغ حتیٰ کہ طفل عاقل اگر محتال لہ ہو تو نافذ ہونا اس کے بالغ ولی کی اجازت پر ہے بشرطیکہ جس پر حوالہ قبول کیا وہ قرضدار اصیل سے زیادہ مالدار ہو۔ البدائع۔ حتیٰ کہ باپ یا وصی قبول کرے تو بھی شرط معتبر ہے اور اگر محتال علیہ تونگری میں مثل محیل ہو تو دو قول ہیں۔ البحر۔ سوم رضامندی حتیٰ کہ زبردستی قبول کرانے سے حوالہ صحیح نہ ہوگا۔ چہارم مجلس متحد ہو اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شرط انعقاد ہے حتیٰ کہ اگر محتال لہ مجلس سے غائب ہو اور خبر نہ پہنچے پر اس نے اجازت دی تو جائز نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے البدائع لیکن اگر مجلس میں محتال لہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کیا پھر غائب نے

کہ طفل عاقل کا اپنے ایک عقل۔ دوم بلوغ اور یہ بھی شرط انعقاد ہے حتیٰ کہ طفل عاقل کا اپنے
اجازت دی تو جائز ہے القاضی خاں (شرائط متعلقہ محتال علیہ) ایک عقل۔ دوم بلوغ اور یہ بھی شرط انعقاد ہے۔ سوم رضامندی وقبول حوالہ
اوپر حوالہ قبول کرنا منعقد نہیں اگرچہ ماذون التجارۃ ہو اور اگرچہ ولی اس کی طرف سے قبول کرے۔ البدائع سوم رضامندی وقبول حوالہ
اگرچہ اس پر محیل کا قرضہ نہ ہو اور یہ ہمارے علماء کا قول ہے المحیط۔ اور محتال علیہ کا مجلس میں موجود ہونا شرط نہیں ہے القاضی خاں
(شرائط متعلقہ محتال بہ) اول یہ کہ دین لازم ہو پس عین یا غیر لازم دین مثل بدل الکتابۃ نہ ہو اور اصل یہ ہے کہ جس قرضہ کی کفالت
صحیح نہیں اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے البدائع (بیان احکام حوالہ) اول یہ کہ محیل قرضہ سے بری ہو جاتا ہے محیط السرخسی۔ حتیٰ کہ بعد حوالہ
کے اگر محتال لہ نے محیل کو قرضہ سے بری کیا یا اس کو ہبہ کر دیا تو صحیح نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے الظہیریہ۔ اگر حوالہ کے بعد محیل نے
رہن دیا تو صحیح نہیں ہے الکافی۔ اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کا حوالہ دے دیا تو اپنا رہن واپس لے محیط السرخسی۔ شوہر نے عورت
کو اس کا مہر کسی پر اترایا تو عورت اپنے نفس کو شوہر کے تحت میں دینے سے نہیں روک سکتی ہے۔ البحر۔ محتال لہ کو محیل پر رجوع کا اختیار
نہیں مگر جب کہ اس کا حق ڈوب جاوے اور ڈوب جانا امام رحمہ کے نزدیک دو باتوں میں سے ایک بات پر ہوتا ہے اول یہ کہ محتال علیہ
نے حوالہ سے انکار کر دیا حالانکہ محتال لہ یا محیل کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں دوم یہ کہ محتال علیہ مفلس مرا اس طرح کہ کچھ مال عین یا دین یا
کفیل نہیں چھوڑا۔ التبیین۔ پس ڈوب جانے پر محیل کے ذمہ قرضہ عود کرتا ہے الخزانہ۔ محتال علیہ مر گیا اور محتال لہ نے دعویٰ کیا کہ مفلس
مرا اور محیل نے انکار کیا تو شافعیؒ و مبسوط میں ہے کہ محتال لہ سے علمی قسم لے کر اسی کا قول قبول ہوگا۔ النہایہ۔ اگر محیل نے دیا اور محتال لہ نے
قبول سے انکار کیا تو وہ قبول پر مجبور کیا جائے گا۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ حوالہ دو قسم ہے ایک حوالہ مطلقہ اور دوم حوالہ مقیدہ پس
حوالہ مطلقہ یہ کہ اس میں کوئی قید نہ ہو پس اگر محیل کا محتال علیہ پر قرضہ یا اس کے پاس ودیعت وغیرہ ہو اور حوالہ مطلقہ ہے تو حوالہ کا ذمہ
محتال علیہ متعلق ہوگا حتیٰ کہ محیل کو روا ہے کہ اپنا قرضہ یا ودیعت وغیرہ وصول کرے۔ الکافی۔ پھر حوالہ مطلقہ بھی دو قسم ہو فی الحال و
میعادی۔ پس فی الحال یہ کہ ہزار درم کا حوالہ کر دیا تو فی الحال جائز ہے میعادی یہ کہ ہزار درم میعادی ایک سال تھے پس محتال لہ کو ایک سال
کی میعاد پر اترائے تو محتال علیہ پر بھی میعادی ہے اور اگر اس صورت میں میعاد بیان نہ کی ہو تو مشائخ رحمہ نے فرمایا کہ محتال علیہ کے حق
میں میعاد ثابت ہونا چاہیے۔ النہایۃ۔ اگر محیل پر فی الحال ہو اور اس نے محتال علیہ پر ایک سال کی میعاد پر اترائی کی تو جائز ہے۔
دوم حوالہ مقیدہ کی یہ صورت ہے کہ زید کے بکر پر پانچ سو درم قرضہ ہیں اور بکر کے خالد پر ہزار درم ہیں پس بکر نے زید کو خالد پر پانچ سو
درم کی اترائی کی کہ میرے قرضہ میں سے دے تو جائز ہے الذخیرہ۔ ہ۔ م قال وھی جائزۃ بالدیون قدوری رحمہ نے فرمایا کہ قرضوں میں حوالہ
جائز ہے ف شیخ مصنف رحمہ نے حدیث وقیاس سے استدلال کیا قال علیہ السلام من احیل علی ملی فلیتبع ۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حوالہ کیا جاوے مالدار پر تو وہ اتباع کرے ف یعنی حوالہ قبول کر کے محتال علیہ سے
مطالبہ مال لے۔ حدیث کو امام مالک رحمہ نے موطأ میں اور شیخین نے صحیحین میں اور احمد نے مسند میں اور طبرانی نے اوسط میں
و ابن ماجہ نے روایت کیا اور صیغۂ امر کا کثر یہ کہ جائز ہے اور معلوم ہوا کہ محتال علیہ و محتال لہ کا قبول کرنا شرط ہے۔ ولانہ التزم ما یقدر
علی تسلیمہ فیصح کالکفالۃ ۔ اور اس قیاس سے کہ اس نے ایسی چیز کا التزام کیا جس کے سپرد کرنے پر قادر ہے تو التزام حوالہ
صحیح ہے جیسے کفالہ صحیح ہوتی ہے ف اور مصنف رحمہ نے دیون کی خصوصیت کی وانما اختصت بالدیون لانہا ینبئ عن
النقل والتحویل۔ اور حوالہ کا اختصاص دیون کے ساتھ صرف اس واسطے کیا گیا کہ لفظ حوالہ نقل وتحویل سے آگاہ کرتا ہے ف
پس جس چیز میں تحویل ممکن ہو اسی میں حوالہ ہوگا والتحویل فی الدین لا فی العین ۔ اور تحویل صرف دین میں ممکن ہے
عین میں نہیں ہے ف کیونکہ دین تو غیر متعین ہیں تو محتال علیہ سے ان کی ادائی ممکن ہے اور عین معین ہے تو اس کو صرف وہی ادا کر سکتا
ہے جس کے پاس ہو۔ م۔ قال وتصح الحوالۃ برضاء المحیل والمحتال والمحتال علیہ ۔ قدوری نے کہا کہ محیل اور محتال

اور محتال علیہ کی رضامندی سے حوالہ صحیح ہوتا ہے ف معنی یہ کہ صحیح ہونے کے واسطے ان سب کی رضامندی شرط ہے اما المحتال فلان الدین حقہ۔ پس محتال لہ کی رضامندی اس واسطے شرط ہے کہ قرضہ اسی کا حق ہے وھوالذی ینتقل بہا۔ اور حوالہ کے ذریعہ سے یہی حق منتقل ہوتا ہے ف توجس ذمہ داری پر وہ حق منتقل ہوا اسپر نظر کرے والذمم متفاوتہ اور ذموں میں تفاوت ہوتا ہے ف بعضے ادا کرنے میں کھرے ہیں اور بعضے برعکس ہیں۔ فلابد من رضاہ۔ تو حقدار کی رضامندی ضرور ہے واما المحتال علیہ فلانہ یلزمہ الدین۔ اور محتال علیہ کی رضامندی اسواسطے ضرور ہے کہ اسی کے ذمہ یہ قرضہ لازم ہوگا۔ ولا لزوم بدون التزامہ اور بدون اسکے مان لینے کے لزوم نہیں ہو سکتا ف ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے لازم کردے۔ اور اس کلام میں اشارہ ہے کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محتال علیہ پر لازم ہو جاتا ہے۔ واما المحیل فالحوالہ تصح بدون رضاہ ذکرہ فی الزیادات ۔ اور محیل کی رضامندی (جو قدوری کے کلام سے ظاہر ہوتی ہے کچھ شرط نہیں ہے) پس حوالہ بدون اس کی رضامندی کے صحیح ہو جاتا ہے اس کو امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے لان التزام الدین من المحتال علیہ تصرف فی حق نفسہ۔ اس واسطے کہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ لازم کر لینا اپنی ذات میں ایک تصرف ہے ف اور ہر شخص کو اپنے ذاتی تصرف کا اختیار ہے جس میں دوسرے کا کچھ ضرر نہ ہو ولا یتضرر بہ۔ اور اصیل قرضدار کے حق میں محتال علیہ کے حوالہ قبول کرنے سے کچھ ضرر نہیں ہے۔ بل فیہ نفعہ بلکہ قرضدار کا اس میں نفع ہے لانہ لا یرجع علیہ اذا لم یکن بامرہ۔ اس واسطے کہ جب قرضدار کے حکم سے حوالہ نہ ہو تو محتال علیہ ادا کر کے اس سے واپس نہیں لے سکتا ف لیکن مخفی نہیں کہ حوالہ اترائی ہے اور جب قرضدار نے نہیں اترایا تو محتال علیہ کے قرضہ برداشت کرنے سے کیا قرضدار سے قرضہ اتر جائے گا۔ اس میں غور کرنا لازم ہے ورنہ دوسرے کے تصرف کا اثر اس کی ذات پر بدون اس کی رضامندی کے ہوگا اگرچہ محتال علیہ کے التزام سے اس پر قرضہ لازم آگیا پھر اگر قرضدار سے ساقط نہ ہوا تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہے اسی واسطے قدوری وعیسی بن ابان نے دلیل میں کہا کہ اہل مروت پسند نہیں کرتے کہ ان کا بار دوسروں پر ہو اور شیخ مصنف رحؒ کی دلیل صرف اس امر کو مفید ہے کہ محتال علیہ کے التزام میں ضرر نہیں ہے تو اس کا نتیجہ یہ کہ محتال علیہ پر قرضہ لازم آیا اور یہ لازم نہیں کہ قرضدار سے بدون اس کی رضامندی کے ساقط ہو جاوے پس اگر زید کو بکر کے احسان سے عار ہو اور زید قرضدار ہے پس بکر نے قرض خواہ سے قرضہ کا حوالہ قبول کر لیا تو اس قول پر لازم ہے کہ بدون رضامندی زید کے ساقط ہو گیا اور یہ نظر فقہ میں تامل ہے فتامل فیہ۔م۔ قال واذا تمت الحوالۃ بری المحیل من الدین بالقبول ۔ قدوریؒ نے کہا کہ جب حوالہ پورا ہو گیا تو قبول کے ساتھ ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا ف یعنی محیل کا بری ہونا کچھ طالب کے وصول پانے تک متوقف نہیں ہے بلکہ محتال علیہ اور محتال لہ کے قبول پائے جانے کے ساتھ محیل سے قرضہ منتقل ہوا اور وہ بری ہو گیا۔ ہاں اگر حق ڈوب جاوے تو عود کرے گا۔ وقال زفرؒ لا یبرأ اعتبارا بالکفالۃ ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ محیل بری نہ ہوگا بقیاس کفالت کے ف یعنی جیسے کفالت میں بری نہیں ہوتا ہے حوالہ میں بھی بری نہ ہوگا اور قیاس صحیح ہونے کے واسطے علت مشترکہ موجود ہے۔ اذ کل واحد منہما عقد توثق ۔ اس واسطے کہ حوالہ وکفالہ دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے۔ ف یعنی وثاقت ومضبوطی کے واسطے کفالت کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے اور توثق اس میں زیادہ ہے کہ محیل ومحتال علیہ دونوں سے مطالبہ باقی رہے جیسے کفالت میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ پھر دونوں کے معنے واحد ہوں گے اور فرق بیفائدہ ہے۔ ولنا ان الحوالۃ لغۃ النقل ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ بمعنے نقل ہے ف یعنی ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا۔ ومنہ حوالۃ الغراس اور اسی لغت پر حوالۃ الغراس بولتے ہیں ف یعنی پیا ور کو منتقل کر کے اپنے اپنے موقع پر لگانا حوالۃ الغراس کہلاتا ہے پس دین کا حوالہ بھی اسی معنے میں ہوا کہ محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر آیا والدین متی انتقل عن الذمۃ لا یبقی فیہا ۔ اور قرضہ ہر گاہ کہ ایک ذمہ سے منتقل ہوا تو یہاں نہیں باقی رہے گا۔ ف اور یہ بات کفالت میں نہیں ہے واما الکفالۃ فللضم۔ اور رہی کفالت تو وہ لغت میں ملانے کے واسطے موضوع ہے۔ ف تو جس ذمہ پر دین کا مطالبہ

ہے اس کے ساتھ اپنا ذمہ ملانے سے یہ لازم نہیں کہ ذمہ اول سے وہ منتقل ہو بلکہ وہ بجائے خود رہے گا اور مضبوطی کے لئے دوسرا
ذمہ بھی مل گیا یعنی دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے اسی واسطے اصح یہ ہے کہ کفالت میں کفیل کے ذمہ صرف مطالبہ ہوتا
ہے اور اصل قرضہ بذمہ مکفول عنہ رہتا ہے اور ہمارے نزدیک اصول میں یہ مقرر ہو چکا ہے کہ ۔ الاحکام الشرعیۃ علی
وفاق المعانی اللغویۃ ۔ شرعی احکام اپنے لغوی معانی کی موافقت پر ہیں ۔ ف یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے اس کی صورتوں پر
جائز وصحت وبطلان کا حکم ہوتا ہے پس اگر کفالت میں کہے کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوا تو وہ کفالت نہیں ہے اور
اگر حوالہ میں کہا کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ منتقل نہیں ہوا تو وہ حوالہ نہیں ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ توثق میں حوالہ وکفالہ مشترک ہیں
تو یہ صحیح ہے ولیکن ہر ایک میں توثق اپنے مناسب معنی میں ہے والتوثق باختیار الاملاء والاحسن فی القضاء ۔
اور توثق اس طرح کہ اس نے زیادہ تونگر کو اور اچھے ادا کرنے والے کو اختیار کیا ف یعنی حقدار نے دیکھ لیا کہ قرضدار سے محتال علیہ زیادہ
مالدار ہے پس اس کو اختیار کرنے میں توثق ہے یا محتال علیہ ادا کرنے میں بہت اچھا برتاؤ رکھتا ہے تو اس کو اختیار کر لیا اور حدیث میں
ہے کہ مطل الغنی ظلم یعنے جو شخص تونگر ہو کر حقوق ادا کرنے میں تاخیر کرے اور ٹال ڈالے تو یہ ایک ظلم مذموم ہے کما فی الصحیح پھر اگر کہا
جاوے کہ تم تو کہتے ہو کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محتال علیہ پر چلا جاتا ہے حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر محیل نے قرض خواہ کو مال ادا
کیا تو قرض خواہ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو یہاں منتقل ہونا نکلا ۔ شیخ مصنف نے جواب دیا کہ وانما یجبر علی القبول
اذا نقد المحیل لانہ یحتمل عود المطالبۃ الیہ بالتوی ۔ جب محیل نے ادا کیا تو محتال لہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا صرف
اس واسطے ہے کہ شاید مال ڈوب جانے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ عود کرے ف اور اس وقت اس کو میسر ہے شاید اس وقت
میسر نہ ہو تو بخوف مطالبہ وہ ادا کرتا ہے فلم یکن متبرعا ۔ تو محیل اس ادا کرنے میں احسان کرنے والا نہیں ہے ف تاکہ
محتال لہ کو یہ گنجائش ہوتی کہ میں احسان نہیں اٹھاتا ہوں اور اس سے نکلا کہ محتال علیہ پر مال ڈوب جاوے تو محیل پر مطالبہ عود کرے
گا ۔ اور ڈوب جانے کے معنے اوپر بیان ہو چکے ہیں ۔ قال ولا یرجع المحتال علی المحیل الا ان یتوی حقہ ۔ اور قرض خواہ
یعنی محتال لہ کو محیل سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا مگر اس صورت میں کہ حقدار کا حق ڈوب جاوے ف کیونکہ ڈوب جانے میں محتال لہ کا
مطالبہ اصل قرضدار پر عود کرے گا وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یرجع وان توی ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ محتال لہ کبھی
محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ اس کا حق ڈوب جاوے لان البراءۃ قد حصلت مطلقۃ ۔ اس واسطے محیل کا بری ہونا تو مطلقاً
ثابت ہوا ف کوئی قید نہیں تھی کہ اگر محتال علیہ پر ڈوب جاوے تو براءت نہیں ہے بلکہ ہر حال میں براءت ثابت ہوئی تھی ۔ فلا
یعود الا بسبب جدید ۔ تو محیل پر قرضہ نہیں عود کرے گا ۔ مگر جدید سبب سے ف مثلاً محیل نے بذریعہ بیع یا حوالہ کے اپنے اوپر مال
مذکور لیا تو محتال لہ کا جدید مطالبہ اس پر پیدا ہو گا ۔ اور دلیل کا مدار اس امر پر ہوا کہ براءت مذکورہ بدون قید کے مطلق تھی اور یہ امر اگرچہ
ظاہر ہے لیکن قید کبھی بنظر حالت بھی معتبر ہوتی ہے لہذا مصنف رح نے کہا کہ ولنا انہا مقیدۃ بسلامۃ حقہ لہ ۔ اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ براءت مذکورہ میں یہ قید معتبر ہے کہ حقدار کو اس کا حق مسلم ہو ۔ اذ ہو المقصود ۔ اس واسطے کہ یہی مقصود ہے
ف کہ قرض خواہ کو اس کا حق وصول ہو جاوے اگرچہ ظاہر لفظ میں براءت مطلقہ ہے او انفسخ الحوالہ لفواتہ یا مقصود فوت ہونے سے
حوالہ فسخ ہو گا ف یعنی ہم نے مانا کہ حوالہ میں براءت مطلقہ ہے لیکن جب حوالہ کا مقصود یعنی وصول حق جاتا رہا کہ مال ڈوب گیا تو یہ حوالہ
خود فسخ ہو گیا ۔ لانہ قابل للفسخ ۔ اس واسطے کہ عقد حوالہ اس قابل ہوا کرتا ہے کہ فسخ ہو فے تو مقصود فوت ہونے پر فسخ کیا گیا ۔ فصار کوصف
السلامۃ فی البیع تو ایسا ہو گیا جیسے مبیع میں سالم ہونے کا وصف ہے چنانچہ خرید اگرچہ مطلق ہو مگر جب مبیع میں عیب ہو تو بیع فسخ
ہو سکتی ہے اس واسطے کہ مقصود یہ تھا کہ مبیع سالم حاصل ہو تو بنظر مقصود یہ بیع فسخ ہوئی یا مطلق بیع میں بنظر مقصود کے یہ قید
معتبر تھی لیکن مترجم کے نزدیک یہ مسئلہ مشکل ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ قال والتوی عند ابی حنیفۃ رح احد الامرین

ڈوب جانا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہے **وهو اما ان يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة له عليه**۔ یعنے یا تو یہ ہو کہ محتال علیہ حوالہ سے منکر ہو جاوے اور قسم کھا جاوے اور محتال علیہ پر اس کے گواہ نہ ہوں ف نہ محیل کے اور نہ محتال لہ کے کسی کے گواہ اس پر نہ ہوں تو حق ڈوب گیا **او يموت مفلسا**۔ یا یہ ہو کہ محتال علیہ مفلس مر جاوے ف یعنی کچھ مال یا کسی پر قرضہ یا کوئی کفیل نہ چھوڑا ہو تو حق ڈوب گیا پس جب ان دونوں میں سے کوئی بات پائی جاوے تو محتال لہ کو اختیار ہوگا کہ محیل سے رجوع لاوے۔ **لان العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد منهما وهو التوى فى الحقيقة**۔ اس واسطے کہ ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک سے حق وصول ہونے سے عاجزی متحقق ہو جائے گی۔ اور حقیقت میں ڈوب جانا یہی کہ حق وصول ہونے سے عاجزی ہو ف خلاصہ یہ کہ اصل میں حق ڈوب جانے کے یہ معنی کہ وصول ہونے سے عجز ہوا اور وہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات سے متحقق ہے **وقالا هذان الوجهان**۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ حق ڈوب جانے کی یہ دو وجہ ہیں **ووجه ثالث** اور ان دونوں کے سوائے بھی ایک تیسری وجہ ہے۔ **وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه حال حياته** وہ یہ کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا حکم دیدے ف یعنی اعلان کر دے کہ فلاں شخص مفلس ثابت ہو گیا۔ یعنے اس پر کسی کا مطالبہ مسموع نہیں ہے تو اس صورت میں بھی درحقیقت حق وصول ہونے سے عاجزی ہے **وهذا بناء على ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاضى عنده**۔ اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق نہیں ہوتا ہے ف یعنی تیسری وجہ کو امام رح نے اس بناء پر اعتبار نہ کیا کہ قاضی کے حکم دینے و اعلان کرنے سے درحقیقت کسی کا افلاس ثابت نہیں ہوتا صرف قاضی کے یہاں اس پر مطالبہ مسموع نہیں ہے۔ **خلافا لهما**۔ برخلاف قول صاحبین کے ف کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے اس واسطے کہ حق وصول ہونے سے عاجزی ہو گئی اور امام رح کہتے ہیں کہ قاضی کے یہاں ضرور یہ ثابت ہوا کہ وہ اس وقت مفلس ہے مگر حق وصول ہونے سے عاجزی نہیں اور نہ اس پر افلاس لازم ہو سکتا ہے۔ **لان المال غاد ورائح** ۔ اس واسطے کہ مال ایسی چیز ہے کہ صبح کو آتا و شام کو جاتا ہے ف وہ تو اللہ تعالی کا رزق ہے پس آدمی صبح کو فقیر اور شام کو تونگر ہوتا ہے اور برعکس پس ممکن ہے کہ وہ تونگر ہو جاوے جب تک زندہ موجود ہے اور یہی قول اوجہ ہے واللہ تعالی اعلم۔ م **قال واذا طالب المحتال عليه المحيل بمثل مال الحوالة** قدوری رح نے کہا کہ اگر محتال علیہ نے محیل سے مثل مال حوالہ کے مطالبہ کیا ف مثلاً محیل نے محتال علیہ پر ہزار درم کھرے کا حوالہ کیا تھا اور یہ حوالہ مطلقہ یا مقیدہ تھا پس محتال علیہ نے ادا کر کے اس کی مثل محیل سے طلب کئے اور حوالہ اس کے حکم سے تھا **فقال المحيل احلت بدين لى عليك**۔ پس محیل نے کہا کہ میں نے تجھ پر بعوض اپنے قرضہ کے جو تجھ پر آتا تھا حوالہ کیا تھا ف یعنی محیل نے کہا کہ اسی مال حوالہ کی مثل میرا تجھ پر قرضہ تھا پس میں نے اسی قرضہ کی قید کے ساتھ تجھ پر اترائی کی تھی اور کہا تھا کہ میں نے اپنے اس قرض خواہ کو تجھ پر اترائی کی کہ جو میرے تجھ پر ہزار درم قرضہ ہیں تو اس کو دیدے **لم يقبل قوله الا بحجة**۔ تو محیل کا قول نہیں قبول ہوگا مگر بحجت ف یعنی بدون حجت کے خالی قول نہیں قبول ہوگا اور حجت یہ کہ محتال علیہ اس امر کا اقرار کرے یا محیل اپنے دعوے پر گواہ لاوے اور جب تک حجت نہیں تو قول قبول نہیں ہوگا۔ **وكان عليه مثل الدين**۔ اور محیل پر مثل قرضہ کے واجب ہوگا ف یعنی جو قرضہ کہ محتال علیہ نے ادا کیا اس کی مثل محیل پر ادا کرنا واجب ہوگا۔ **لان سبب الرجوع قد تحقق وهو قضاء دينه**۔ اس واسطے کہ واپسی کا سبب متحقق ہو گیا اور وہ محیل کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کرنا ف کیونکہ جب کفیل یا محتال علیہ نے اصیل کے حکم سے اس کا قرضہ ادا کیا تو اس کو حق ہوتا ہے کہ اصیل سے واپس لے پس واپس پانے کا سبب اس صورت میں متحقق ہوا تو محیل پر قرضہ کی مثل لازم آیا۔ **الا ان المحيل يدعى عليه دينا**۔ لیکن یہ بات ہے کہ محیل اپنے محتال علیہ پر قرضہ کا دعوی کرتا ہے ف کہ تجھ پر میرا ہزار درم قرضہ تھا۔ **وهو منكر** حالانکہ محتال علیہ انکار کرتا ہے **والقول للمنكر** اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف اور مدعی پر گواہ لانا لازم ہوتا ہے لہذا محیل پر لازم ہے کہ اپنے دعوے پر گواہ

لادے ورنہ قسم سے منکر کا قول قبول ہے لیکن یہاں قسم عائد ہونے میں یہ دغدغہ ہے کہ مثلاً محتال علیہ پر درحقیقت قرضہ ہو لیکن حوالہ مطلقہ تھا حتیٰ کہ محیل نے اس سے اپنا قرضہ وصول کر لیا پھر محتال علیہ نے مال حوالہ ادا کیا تو اس کو محیل سے واپس لینے کا حق ہے پس وہ یہ قسم نہیں کھا سکتا کہ مجھ پر محیل کا قرضہ نہیں تھا پس شاید کہ قسم نہ ہو یا یہ ہو کہ جس طور پر یہ حوالہ بقرضہ کا دعویٰ کرتا ہے یہ نہیں تھا فافہم۔م
اگر کہا جاوے کہ جب محتال علیہ نے حوالہ کا اقرار کیا تو گویا یہ اقرار بھی کیا کہ مجھ پر محیل کا قرضہ تھا تو جواب دیا کہ یہ کچھ لازم نہیں ہے۔ولا یکون الحوالۃ اقرارا منہ بالدین علیہ اور حوالہ اس کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ ہونے کا اقرار نہیں ہوگا ف اس واسطے کہ حوالہ کے واسطے قرضہ ہونا لازم نہیں ہے لانہا قد تکون بدونہ۔ اس واسطے کہ حوالہ کبھی بدون قرضہ کے ہوتا ہے ف یعنی محتال علیہ پر کچھ قرضہ نہیں ہوتا ہے اور وہ حوالہ قبول کر لیتا ہے تو حوالہ سے یہ لازم نہیں کہ قرضہ ہو۔ قال واذا طالب المحیل المحتال بما احالہ بہ قدوریؒ نے کہا کہ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جس کے ساتھ اس کو حوالہ دیا تھا ف صورت یہ کہ زید نے بکر کو خالد پر ہزار درم کا حوالہ کیا پھر زید نے بکر سے یہ ہزار درم طلب کئے فقال انما احلتك لتقبضہ لی۔ پس یوں کہا کہ میں نے تجھے اس واسطے حوالہ دیا تھا کہ تو اس مال کو میرے واسطے وصول کر لے ف یعنی یہ حوالہ کچھ تیرے قرضہ کی وجہ سے نہیں تھا کیونکہ تیرا کچھ قرضہ میرے ذمہ نہیں تھا بلکہ میں نے تجھے اس واسطے حوالہ کیا تھا کہ تو خالد سے یہ مال میرے واسطے وصول کرے وقال المحتال لا بل احلتنی بدین کان لی علیك۔ اور محتال لہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے میرے قرضہ کے ساتھ جو میرا تجھ پر آتا تھا اترائی کر دی تھی فالقول قول المحیل۔ تو قول یہاں محیل کا قبول ہوگا۔ف حتیٰ کہ محتال پر لازم ہوگا کہ جو مال وصول کیا ہے وہ محیل کو دیدے اور اگر محتال لہ نے اپنے دعوے پر گواہ کئے تو اس کا دعویٰ ثابت ہوا اور محیل کا قول مردود ہوگیا بالجملہ قول محیل کا اور گواہ محتال لہ کے قبول ہیں لان المحتال یدعی علیہ الدین وھو منکر۔ اس واسطے کہ محتال لہ تو محیل پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور محیل اس سے منکر ہے ف تو منکر کا قول اور مدعی کے گواہ ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر ہوگا اس واسطے کہ دونوں نے حوالہ واقع ہونے پر اتفاق کیا اور حوالہ یہ کہ محیل پر جو قرضہ ہے اس کے واسطے طالب کو اترائی کر دے تو خود قرضہ ثابت ہے جواب یہ کہ حوالہ جب بمعنے مذکور ہو تو البتہ یہی ہے اور شاید کہ یہ معنے مراد نہ ہوں ولفظۃ الحوالۃ مستعملۃ فی الوکالۃ فیکون القول قولہ مع یمینہ اور حوالہ کا لفظ بمعنی وکالت بھی مستعمل ہے تو قسم کے ساتھ محیل کا معتبر ہوگا۔ف کہ میری مراد وکالت تھی اور میں نے اس کو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا بالجملہ محیل کے دعوے میں صرف لفظ کو ظاہر حقیقت سے بمعنے مجاز لینا موجود ہے اور محتال لہ کے دعویٰ میں مال قرضہ کا دوسرے پر دعویٰ ہے تو اس کے واسطے گواہ لازم ہیں اور محیل کے واسطے اپنی مراد بیان کرنا کافی ہے۔ صرف قسم سے تصدیق کر لی جائے گی فافہم۔م۔ قال ومن اودع رجلا الف درہم۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ ایک نے دوسرے کے پاس ہزار درم ودیعت رکھے ف مثلاً زید نے بکر کے پاس ہزار درم امانت رکھے۔ واحال بہا علیہ آخر اور ان درموں کے ساتھ دوسرے کو اس پر حوالہ کیا ف مثلاً خالد کو بکر پہ ان ہزار درم کے لئے جو ودیعت رکھے تھے اترائی کر دی کہ تو ان ہزار درم کو جو میرے تیرے پاس ودیعت ہیں اس کو دے دے فھو جائز تو یہ حوالہ جائز ہے ف اور یہ حوالہ مقیدہ ہے یعنی ہزار درم وہ دے دے جو تیرے پاس ودیعت ہیں لانہ اقدر علی القضاء اس واسطے کہ اس میں ادا کرنے پر زیادہ قدرت حاصل ہے۔ ف کیونکہ محیل کی طرف سے خود ادا کرنے کا مال موجود ہے بخلاف اس کے جب محتال علیہ پر مطلقاً حوالہ کیا ہو تو وہ ودیعت نہیں دے سکتا اور شاید کہ ہزار درم تلاش کرنے میں تکلیف اٹھاوے پس ثابت ہوا کہ جب محتال علیہ پر حوالہ کسی مال کے ساتھ مقید ہو تو حوالہ جائز ہے۔ فان ھلکت بری پھر اگر یہ ودیعت تلف ہوگئی تو محتال علیہ بری ہوگیا ف کیونکہ امانت کا ضامن نہیں ہو سکتا تو اس کے پاس مال امانت نہیں رہا پس وہ حوالہ سے بری ہوگیا۔ لتقیدھا بہا۔ کیونکہ حوالہ مذکورہ اسی مال امانت کے ساتھ مقید تھا ف تو جب وہ مال نہیں تو اس پر ادا بھی نہیں ہے۔ لانہ ما التزم الاداء الا منہا اس واسطے کہ محتال علیہ نے ادا کا التزام صرف اسی طور پر کیا تھا

ودلیعت سے ادا کرے گا ف تو اس پر دوسرے طور پر ادا لازم نہیں رہی اور یہ اس وقت ہے کہ قید ودیعت ہو جس کے تلف ہونے پر اس کا خلیفہ نادار ہے بخلاف ما اذا کانت مقیدۃ بالمغصوب برخلاف ودیعت کے اگر حوالہ مقید بمال مغصوب ہو ف مثلاً کہا کہ میرے حوالہ سے تو اس کو اس قدر مال اس غصب سے جو تو نے مجھ سے غصب کیا ہے ادا کر دیا میں نے تجھ پر اس کو میرے مال مغصوب سے اس قدر ادا کرنے پر حوالہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر مال غصب تلف ہو گیا تو حوالہ باطل نہ ہو گا اس واسطے کہ محتال علیہ پر عین مغصوب ورنہ اس کی ضمان واجب ہے تو بالکل فوت نہیں ہوا۔ لان الفوات الی خلف کلا فوات۔ کیونکہ جو فوت کہ خلیفہ چھوڑ کر ہو وہ بمنزلہ عدم فوت ہے ف یعنی اگر مال مغصوب نہیں رہا تو اس کا خلیفہ یعنی قیمت تاوان موجود ہے پس وہ حوالہ کی قیمت سے پورا کرے یہ سب اس صورت میں کہ حوالہ مقیدہ کسی مال عین مثل ودیعت یا غصب سے مقید ہو۔ وقد یکون الحوالۃ مقیدۃ بالدین ایضا۔ اور کبھی حوالہ مقید بمال دین بھی ہوتا ہے ف یعنی میں نے اس کو تجھ پر اس قدر مال کے لئے اس قرضہ سے جو میرا تجھ پر ہزار درم آتا ہے حوالہ کیا تو یہ جائز ہے وحکم المقیدۃ فی ہذہ الجملۃ ان لایملک المحیل مطالبۃ المحتال علیہ۔ اور ان سب صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل کو محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا ہے ف یعنی محیل بعد حوالہ کے جس مال ودیعت یا غصب یا قرضہ کا حوالہ میں عقد کیا ہے محتال علیہ سے طلب نہیں کر سکتا لانہ تعلق بہ حق المحتال اس واسطے کہ مال مذکور سے محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا۔ علی مثال الرھن۔ بمثال رہن ف کیونکہ جب مال مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہوا تو ادائے قرض سے پہلے راہن کو مطالبہ رہن کا اختیار نہیں ہے ع۔ اسی طرح محیل کو بھی محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رہا کیونکہ محتال لہ کا حق متعلق ہوا۔ وان کان اسوۃ للغرماء بعد موت المحیل۔ اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ اس کے قرض خواہوں کے ساتھ مساوی حقدار ہے ف بخلاف مرتہن کے کہ وہ قرض خواہان راہن سے رہن کا زیادہ حقدار ومقدم ہے۔ صورت یہ ہے کہ جب حوالہ کسی مال عین یا دین کے ساتھ مقید ہوا اور محیل پر بہت سے قرضے ہیں پھر وہ مر گیا اور اس نے کوئی ترکہ نہیں چھوڑا سوائے اس چیز کے جو محتال علیہ کے پاس تھی یا جو محتال علیہ پر قرضہ تھا۔ پس جو لوگ اس کے قرض خواہ ہیں ان کا اور محتال لہ کا حال برابر ہے یعنی یہ سب لوگ اس مال میں یکساں حقدار ہیں کسی کو تقدیم نہ ہو گی رہا مرتہن کا حال کہ اگر راہن مرا اور اس نے سوائے مرہون کے کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے قرض خواہان دیگر ہیں تو مرہون سے مرتہن کا حق سب سے مقدم ہے حتی کہ مرہون سے مرتہن اپنے قرضہ کو وصول کرے پھر اگر کچھ بچے تو باقی قرض خواہوں کا حق ہو گا ع۔ بالجملہ مطلب یہ ہے کہ محیل نے جس چیز کے ساتھ حوالہ مقید کیا تو پھر محتال علیہ سے خود مطالبہ نہیں کر سکتا وھذا لانہ لو بقیت لہ مطالبۃ اور یہ حکم اس واسطے کہ اگر اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا ف یعنی وہ مطالبہ کر سکتا۔ فیاخذہ منہ۔ پس محتال علیہ سے لے لیتا۔ لبطلت الحوالۃ۔ تو حوالہ باطل ہو جاتا ف کیونکہ جس چیز کے ساتھ حوالہ تھا وہی نہیں رہی تو حوالہ مٹ گیا وھی حق المحتال۔ حالانکہ حوالہ محتال لہ کا حق ہے ف اور محتال لہ کا حق باطل کرنے کا اختیار محیل کو نہیں ہو سکتا تو اس کو مال مذکور مطالبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے۔ یہ سب حوالہ مقید میں ہے۔ بخلاف المطلقۃ۔ برخلاف حوالہ مطلقہ کے ف کہ جس میں محیل نے محتال علیہ پر ہزار درم کی اترائی کی اور یہ قید نہیں لگائی کہ میری ودیعت یا غصب یا قرضہ سے اترائی ہو تو اس میں محیل کو محتال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہے لانہ لاتعلق بحقہ بہ اس واسطے کہ محتال لہ کا کوئی حق اس مال سے متعلق نہیں ہے بل بذمتہ۔ بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہے ف یعنی جب حوالہ میں کسی مال کی قید نہ ہو تو محتال علیہ کے ذمہ حوالہ ہے فلا تبطل الحوالۃ باخذ ما علیہ تو حوالہ باطل نہ ہو گا بوجہ وہ مال وصول کرنے کے جو محتال علیہ پر ہے ف قرضہ یا غصب او ما عندہ یا جو اس کے پاس ہے ف بطور ودیعت قال ویکرہ السفاتج۔ قدوری نے کہا کہ

سفاتج مکروہ ہیں ف سفاتج جمع سفتجہ۔ وھی قرض استفاد بہ المقرض سقوط خطر الطریق۔ اور سفتجہ ایسا قرضہ ہے
جس کے ذریعہ سے قرض دینے والے نے راستہ کا خطرہ دور کیا ف یعنی مال اپنی منزل مقصود تک پہونچانے میں راہ کا خطرہ
اس طرح دور کیا کہ کسی کو قرض دے دیا جو وہاں ادا کرے گا۔ شیخ رح نے لکھا کہ فتاوے صغریٰ وغیرہ میں ہے کہ اگر قرض دینے میں
سفتجہ شرط ہو تو حرام ہے اور اس شرط سے قرض بھی فاسد ہے اور اگر سفتجہ مشروط نہ ہو تو قرض جائز ہے ف یہی واقعات وکفایۃ
البیہقی و بزازیہ میں ہے اور مصنف رح نے جو مطلقاً مکروہ کہا تو افادہ ہے کہ کراہت کا مدار نفع کھینچنے پر ہے خواہ مشروط ہو یا نہ ہو کذا
فی النہر۔ ولیکن فتح القدیر میں ظاہرا قول فتاوے صغریٰ و واقعات وغیرہ پر اعتماد کیا۔ ش۔ واقعات کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر
کو اس شرط پر مال قرض دیا کہ بکر اس کے واسطے ایک تحریر فلاں شہر کو لکھدے۔ اقول جیسے ہنڈی ہوتی ہے اور اگر اسنے یہ شرط نہیں
کی اور قرض دار نے خود اسکو نوشتہ لکھدیا تو جائز ہے اسی طرح اگر زید نے بکر سے کہا کہ میرے واسطے سفتجہ فلاں شہر کو لکھدے اس قرار پر کہ
میں تجھے مال یہاں دیتا ہوں تو اس میں بہتری نہیں ہے (یعنی جائز نہیں ہے) اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کیا نہیں دیکھتے
ہو کہ اگر قرضدار نے جو اس پر آتا ہے اس سے بہتر ادا کیا تو یہ مکروہ نہیں ہے جبکہ مشروط نہ ہو مشائخ نے فرمایا کہ مشروط نہ ہونے کی صورت
میں یہ جب ہی جائز ہے کہ ایسا کرنے میں عرف نہ ہو اور اگر یہ بات معروف ہو کہ ایسا معاملہ یوں ہی کیا جاتا ہے تو بھی جائز نہیں
ہے۔ الفتح۔ یعنے لوگوں نے دیکھا کہ شرط کرتے میں جواز نہیں رہتا ہے اور بغیر شرط جائز ہے پس انہوں نے یہی کرنا شروع کیا کہ آدمی نے
جا کر دوسرے کو مال دے دیا اور کہا کہ قرض ہے پھر اس کو ایک تحریر فلاں شہر میں مہاجن یا کوٹھی کے نام لکھدی اور یہ بات معروف
ہے تو نہیں جائز ہے پس جواز یہ ہے کہ اس نے قرض دیا پھر معلوم ہوا کہ قرض دینے والا فلاں شہر کو جاتا ہے اور قرضدار کا اس شہر میں تعلق ہے
پس اس نے کہا کہ میری تحریر سے تم اپنا قرضہ وہاں سے لینا یا خود قرض خواہ نے کہا کہ اگر ممکن ہو تو مجھے میرا قرضہ فلاں شہر میں ادا کردے تو یہ
جائز ہے اور یہ کوئی عرف نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے جو قرض دینے کے وقت مقصود نہیں تھا لیکن قرض کے ذریعے سے بیشک حاصل ہوا پس در
صورتیکہ اس میں تردد ہے جبکہ اطلاق کتاب مفید ہے تو جب قرض میں سفتجہ مشروط ہو تو حرام ہے وھذا نوع نفع استفید بہ۔
اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو بذریعہ قرض کے حاصل کیا گیا۔ وقد نہی الرسول علیہ السلام عن قرض جر نفعا۔ حالانکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچے ف لیکن مرفوع طور پر اس روایت کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ ابن ابی شیبہؒ
نے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن عطاء قال کانوا یکرھون کل قرض جر منفعۃ یعنے عطاء رحمہ نے کہا کہ صحابہ
رضی اللہ عنہم ہر ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جو کچھ نفع کھینچے ورو ی محمد عن ابراھیم النخعی۔ کہ ہر قرض جو منفعت کھینچے اس میں
بھلائی نہیں ہے محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے بالجملہ اثر صحیح ثابت ہے (فروع متفرقہ) زید نے بکر کو اپنے قرضدار
خالد پر حوالہ کیا حالانکہ بکر کا کچھ حق زید پر نہیں ہے تو یہ حوالہ نہیں بلکہ وکالت ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی قرضہ وصول کرنے کے واسطے اپنی طرف سے
بلفظ حوالہ وکیل کیا ہے۔ م۔ دیہاتی اپنے مال مثل اناج و فواکہ وغیرہ کو بیچنے لایا اور دلال نے وہ مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر دیہاتی
نے جانے میں جلدی کی تو دلال نے دیہاتی کو اپنے پاس سے مال اس شرط پر دے دیا کہ وہ مشتری سے دیہاتی کا مال وصول کرے گا۔ پھر
مشتری سے وہ مال وصول ہونا اس وجہ سے متعذر ہوا کہ وہ عاجز مفلس ہو گیا تو استحسان یہ ہے کہ دلال اپنے مال کو اس دیہاتی سے
واپس کرے۔ التتمہ۔ جس صورت میں حوالہ فاسدہ واقع ہوا اور محتال علیہ نے مال ادا کیا تو محتال علیہ کو اختیار ہے چاہے وصول کرنے
والے یعنی محتال لہ سے واپس لے یا محیل سے واپس لے۔ الخلاصہ۔ اور اگر زید نے بکر کو خالد پر حوالہ کیا اس شرط سے کہ محتال لہ یعنی بکر کو اختیار
ہے تو یہ جائز ہے اور بکر کو اختیار ہوگا کہ چاہے حوالہ پر عملدرآمد پورا کرے اور چاہے محیل سے رجوع کرے اور اسی طرح اگر اس پر حوالہ کیا اس
شرط سے کہ محتال لہ جب چاہے محیل سے رجوع کرے تو بھی جائز ہے اور محتال لہ کو اختیار ہوگا کہ محیل یا محتال علیہ میں سے جس کی جانب

چاہے رجوع کرے۔ المحیط۔ زید نے بکر کے ہاتھ کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ بائع مشتری پر اپنے قرض خواہ کو ثمن کی اترائی کردے تو بیع باطل ہے اس واسطے کہ یہ شرط خلاف مقتضائے عقد ہے اور اگر بیع اس شرط پر ہو کہ بائع اپنے ثمن کے واسطے حوالہ قبول کرے تو صحیح ہے کیونکہ یہ موجب عقد کو تاکید کرتا ہے۔ الکافی۔ بائع نے اگر اپنے قرضخواہ کو مشتری پر حوالہ مقیدہ بثمن کر دیا تو بائع کو مبیع روکنے کا حق باقی نہیں رہا اور مشتری نے اگر بائع کو اپنے قرضدار پر ثمن اترا یا تو ظاہر الروایۃ میں بائع کو روکنے کا حق باقی رہے گا زید نے بکر سے سو درم کو ایک جانور خرید کر قبضہ کر لیا اور بکر کو ثمن کے واسطے خالد پر اترائی کردی پھر مشتری نے جانور میں عیب پا کر بحکم قاضی واپس دیا تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بائع سے سو درم وصول کرے لیکن بائع ان کے واسطے مشتری کو محتال علیہ پر حوالہ کرے گا خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو اور قول بائع کا اس بارہ میں قبول ہے کہ میں نے سو درم وصول نہیں کئے ہیں اور اسی طرح اگر واپسی بغیر حکم قاضی ہو تو بھی وہ بائع سے مال نہیں لے سکتا ہے اور اگر یہ بیع فاسد ہو پس قاضی نے اس کو باطل کر دیا اور جانور پھرا تو مشتری کا جو کچھ مال کہ محتال علیہ پر آتا تھا وہ محتال علیہ سے واپس لے گا۔ القاضی خاں۔ محتال علیہ کو قبل ادا کرنے کے یہ اختیار نہیں ہے کہ محیل سے واپس لے المحیط۔ اور جب اس نے محتال لہ کو ادا کر دیا۔ یا محتال لہ نے اس کو یہ مال ہبہ کر دیا یا اس کو صدقہ میں دیا۔ یا محتال لہ مرا اور محتال علیہ نے یہ مال میراث پایا تو ان سب صورتوں میں محیل سے واپس لے سکتا ہے۔ اور اگر محتال لہ نے محتال علیہ کو بری کر دیا تو وہ بری ہو گیا و لیکن محیل سے واپس نہیں لے سکتا ہے الخلاصۃ

کتاب ادب القاضی

یہ کتاب ادب قاضی کے بیان میں ہے

چونکہ بیوع و کفالات وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں تو ان کے پیچھے ایسا امر بیان کیا جو منازعات کا قطع کرنے والا ہے اور وہ قضاء ہے۔ ف۔ ادب کے معنی اخلاق جمیلہ و خصال حمیدہ سے آراستہ ہونا خود اپنی ذات میں اور لوگوں کے معاملات میں ادب القاضی سے مراد ایسے امور جو شرع میں تعریف کئے گئے ہیں قاضی ان کو لازم پکڑے جیسے عدل پھیلانا اور ظلم مٹانا اور حدود شرع و سنت پر قائم رکھنا اور قضاء لغت میں لازم کرنا و اخبار وغیرہ ہے اور شرع میں قضاء وہ قول ملزم جو ولایت عامہ سے صادر ہو۔ خزانۃ المفتین۔ یعنی جس شخص کو ولایت عامہ حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مطلب ہے لازم ہے اور واضح ہو کہ آدمی ہر ایک اپنی ذات پر تصرفات کا اختیار رکھتا ہے اور دوسرے کو اس کی ذات پر قابو نہیں ہے جب تک ولایت نہ ہو مثلاً باپ کو اپنے پسر صغیر پر شرعی ولایت ہے حالانکہ پسر بالغ پر نہیں ہے۔ پھر جب ہر ایک کو اختیار تصرف ہے تو کبھی دو آدمیوں کے تصرفات میں تنازع و تخالف ہوتا ہے بدیں معنی کہ اگر شرع پر چلتے تو کوئی جھگڑا نہ تھا مگر کسی نے تجاوز کیا پس صلح مندوب ہے اور جب صلح نہ ہو تو دیکھنا چاہیے کہ اگر انہیں کے اختیارات چھوڑے جاویں تو شاید کہ مورث قتل و خونریزی ہوں پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے شرع میں کلیہ فرمان دیا کہ لوگ اپنی زندگی کے تصرفات اس طرح کہ اپنے جان و مال میں جو اپنے رب عزوجل کے ہاتھ فروخت کیا ہے خود اپنے جی سے کچھ تصرف نہیں کر سکتے ہیں برابر عمل کریں۔ جب دو آدمیوں نے باہم جھگڑا کیا تو یہ نفس دجی کا فریب ہے پس اللہ تعالیٰ نے ان کے اختیارات سلب کر دیئے اور ایک خلیفہ دیا کہ ان سب کے اختیارات سلب ہو کر اس کے قبضہ میں چلے گئے حتیٰ کہ وہ جو حکم کہ موافق شرع کے بجا لائے وہ ہر ایک پر مثل اپنے ذاتی فعل کے ہے اور جب یہ معلوم ہوا کہ قاضی کو عام ولایت حاصل ہوتی ہے تو ایسے معزز قاضی کے واسطے خود

اوصاف شرط ہیں وہ اداب ہیں۔ م۔ قال ولا تصح ولایۃ القاضی حتی یجتمع فی المولی شرائط الشہادۃ۔ قدوریؒ
نے کہا کہ قاضی کو متولی کرنا نہیں صحیح ہوتا یہاں تک کہ جس کو متولی کیا اس میں گواہی کے شرائط موجود ہوں ف عاقل بالغ مسلمان عادل محصن
والا وغیرہ۔ ویکون من اھل الاجتہاد۔ اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو ف پس اول تو اہل شہادت سے ہو دوم اہل اجتہاد
سے ہو اما الاول فلان حکم القضاء یستقی من حکم الشہادۃ۔ اول یعنے اہل شہادت سے ہونے کا اشتراط اس واسطے
ہے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے ف یعنی اسی سے استفادہ ہے۔ ع۔ لان کل واحد منہما من باب
الولایۃ۔ اس واسطے کہ قضاء و شہادت میں سے ہر ایک از قسم ولایت ہے فکل من کان اھلا للشہادۃ یکون اھلا للقضاء۔
پس جو شخص کہ گواہی کے لائق ہوگا۔ وہ قضاء کے لائق بھی ہے ف یعنی گواہی یہ کہ اس کا قول دوسروں پر نافذ ہو خواہ راضی ہو یا نہ ہو یہی حکم قضا
ہی تو معلوم ہوا کہ قاضی وہ شخص ہو سکتا ہے جس میں گواہی کی لیاقت ہو وما یشترط لاھلیۃ الشہادۃ یشترط لاھلیۃ القضاء اور جو چیز
کہ لیاقت گواہی کے واسطے شرط ہے وہ لیاقت قضاء کے واسطے بھی شرط ہے ف اور وہ اسلام و عقل و بلوغ و آزادی ہونا اور نہ ہونا محدود
القذف و گونگا اور بہرا نہ ہونا اور اگر اونچا سنتا ہو تو اس کے قاضی ہونے میں علی الاصح مضائقہ نہیں ہے النہر۔ اس بنا پر مسئلہ پیش آیا کہ
فاسق قاضی ہو سکتا ہے یا نہیں جواب دیا کہ۔ والفاسق اھل للقضاء حتی لو قلد یصح فاسق کو قاضی ہونے کی لیاقت ہے حتیٰ کہ اگر وہ
متولی کیا گیا تو صحیح ہے الا انہ لا ینبغی ان یقلد لیکن یہ بات ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا نہیں چاہیئے کما فی حکم الشہادۃ فانہ
لا ینبغی ان یقبل القاضی شہادتہ ولو قبل جاز عندنا۔ جیسے گواہی کے بارہ میں حکم ہے چنانچہ قاضی کو نہیں چاہیئے کہ فاسق
کی گواہی قبول کرے اور اگر باوجود اس کے قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہمارے نزدیک جائز ہے ف
اور امام مالکؒ و شافعی احمد کے نزدیک فاسق کا قاضی ہونا جائز ہے اور یہی ہمارے بعض مشائخؒ کا قول ہے اور میں
کہتا ہوں کہ سوا اب یہی بات ہے اور امام غزالیؒ کے وسیط میں ہے کہ شرائط اجتہاد و عدالت وغیرہ اس زمانہ میں جمع ہونا
متعذر ہے اس واسطے کہ ہمارا زمانہ تو مجتہد سے خالی ہے تو وجہ یہ رہی کہ جس شخص کو سلطان صاحب شوکت مقرر کردے اگرچہ
جاہل ہو اس کی قضا نافذ ہوگی انتہی کلامہ اور خلاصہ میں ہے کہ اصح یہ کہ فاسق کو قاضی کرنا جائز ہے۔ کذا فی العینی۔ ولو کان
القاضی عدلا ففسق باخذ الرشوۃ او غیرہ۔ اور اگر قاضی عادل ہو پھر وہ بوجہ رشوت لینے کے یا دوسری جہت سے
فاسق ہو گیا ف مثلاً شراب پی یا زنا کیا لا ینعزل۔ تو وہ معزول نہ ہو جائے گا۔ ف یعنی فسق سے خود معزول نہ ہو جائے گا۔
جبکہ سلطان نے تقرری کے وقت شرط نہ کی ہو کہ جب تو رشوت وغیرہ حرام کا مرتکب ہو تو معزول ہے۔ ع۔ ویستحق العزل۔
اور وہ معزول ہونے کا مستحق ہے ف لیکن جب تک معزول نہیں کیا گیا تب تک رشوت وغیرہ سے جو حکم جاری کیا وہ نافذ
ہو جائے گا اور اسی طرف فخر الاسلام نے اشارہ کیا ہے م۔ بالجملہ فاسق ہو جانے سے صرف معزولی کا مستحق ہوتا ہے۔ وھذا
ھو ظاھر المذھب وعلیہ مشائخنا رحمھم اللہ تعالیٰ۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ کا اعتماد ہے ف
اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور سلطان پر معزول کرنا واجب ہے الفصول۔ اور اگر سلطان نے شرط کی ہو کہ جب فسق کرے
تو معزول ہے تو فسق کرنے سے معزول ہو جائے گا۔ البزازیہ۔ اور فاسق کے احکام قضا نافذ ہو جائیں گے جب تک ان میں حدود شرعیہ
سے تجاوز نہ کیا ہو۔ البدائع۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ الفاسق لا یجوز قضاؤہ کما لا یقبل شہادتہ عندہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ
فاسق کا حکم قضاء نہیں جائز ہے جیسے فاسق کی گواہی امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وعن علمائنا الثلثۃ رحمھم
اللہ فی النوادر انہ لا یجوز قضاؤہ۔ اور نوادر میں ہمارے علماء ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایات ہیں کہ فاسق قاضی
کا فیصلہ قضاء نہیں جائز ہے ف جیسے امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق

ابتداءً یصح۔ اور بعضے مشائخ نے اس طرح تفصیل کی کہ اگر ابتداء سے فاسق کو متولی کیا گیا تو صحیح ہے ف اگرچہ عزل کرنا واجب ہے ولو قلد وھو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالتہ فلم یکن راضیا بتقلیدہ دونھا۔ اور اگر اس وقت کہ قاضی بنایا گیا ہے عادل ہو پھر فاسق ہوا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس واسطے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بدون عدالت کے اس کے قاضی بنانے پر رضامندی نہیں ثابت ہوئی ف یعنی جب تک اس صفت پر باقی ہے یعنی عادل ہے تب تک عقد تقرری بحال خود نافذ ہے اور جب عدل سے فسق ہو گیا تو اس حالت پر سلطان یا قاضی بنانے والے کی رضامندی ثبوت نہیں ہوئی تو معزول ہو گیا۔ وھل یصلح الفاسق مفتیا۔ بھلا فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے ف یعنی قاضی کے فاسق ہونے میں تو کلام ہو چکا۔ اب مفتی میں سوال ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے یا نہیں جائز ہے تو اس میں اختلاف ہے قیل لا لانہ من امور الدین وخبرہ غیر مقبول فی الدیانات۔ بعض نے کہا کہ فاسق کا مفتی ہونا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ فتویٰ تو دینی امور میں سے ہے اور دینی امور میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی ہے ف چنانچہ اگر فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا تو ان کے قول پر اعتماد نہ ہوگا۔ وقیل یصلح لانہ یجتھد الفاسق حذرا عن النسبۃ الی الخطاء۔ اور بعض نے کہا کہ فاسق کا مفتی ہونا صحیح ہے اس واسطے کہ غلطی کی طرف منسوب ہونے کے ڈر سے فاسق اس میں کوشش کرے گا۔ ف یعنی مسئلہ میں فتویٰ بڑی کوشش سے صحیح تلاش کر کے لکھے گا۔ اس واسطے کہ اس عار سے ڈرے گا کہ غلطی نہ ہو جاوے جس سے لوگ طعنہ دیں اور مجھے عالم نہ سمجھیں۔ اگر کہا جاوے کہ قاضی و مفتی میں کیا فرق ہے جواب یہ ہے کہ قاضی تو واقعہ کو اپنی وجہ پر دریافت کرتا ہے مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعا علیہ حاضر ہے تو قاضی موافق طریقہ کے جو آئندہ مذکور ہوگا اقرار و بیان و گواہوں سے بحث و تفتیش کر کے جو کچھ ثابت کرے وہ اب استفتاد ہے پس اگر قاضی خود مجتہد ہے تو اپنے آپ اس کا حکم تلاش کرے گا ورنہ کتاب سے تقلید کرے گا ورنہ کسی مفتی کو لکھ بھیجے گا کہ بعد تحقیقات کے واقعہ یوں ثابت ہوا تو اب کیا حکم شرع ہے پس جو مفتی نقل کرے جس پر فتویٰ ہے تو اسی کے موافق حکم لکھدے۔ م۔ اور امام قدوری رح نے تو شرائط قاضی سے مجتہد ہونا بھی قائم کیا لہذا شیخ مصنف رح نے کہا کہ اما الثانی۔ رہا شرط دوم کا بیان کہ اجتہاد شرط ہے۔ فالصحیح ان اھلیۃ الاجتہاد شرط الاولویۃ تو صحیح یہ کہ بہتر و اولی ہونے کی شرط البتہ یہ ہے کہ قاضی میں لیاقت اجتہاد ہو۔ ف اور جائز ہونے کی شرط نہیں ہے۔ فاما تقلید الجاھل فصحیح عندنا پس جاہل کو قاضی بنانا ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ ف یعنی جو شخص مجتہد نہ ہو اس کو قاضی بنانا ہمارے نزدیک جائز ہے جاہل سے مراد وہ کہ مجتہد نہ ہو۔ خلافا للشافعی رح۔ اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے ف ان کے قول میں غیر مجتہد نہیں جائز ہے۔ وھو یقول ان الامر بالقضاء یستدعی القدرۃ علیہ ولا قدرۃ دون العلم۔ شافعی رح فرماتے ہیں کہ حکم بقضاء چاہتا ہے کہ اس کام پر قدرت ہو اور بدون علم کے اس پر کچھ قدرت نہیں ہے ف تو بدون علم اجتہادی کے قاضی نہ ہوگا جس کو حق و باطل میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے۔ ولنا انہ یمکنہ ان یقضی بفتوی غیرہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مجتہد قاضی یہ کر سکتا ہے کہ دوسرے شخص کے فتوے پر جو مجتہد ہو حکم قضاء جاری کرے۔ ومقصود القضاء یحصل بہ اور قاضی ہونے کا جو مقصود ہے وہ اس کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ وھو ایصال الحق الی مستحقہ۔ اور مقصود یہ کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جاوے ف تو بعد سماعت دعویٰ و گواہی وغیرہ کے جو نتیجہ نکلا اس کا حکم شرع اس نے غیر شخص سے لے کر فیصلہ کر دیا تو بمنزلہ اس کے ہوا کہ اس نے خود اختیار کر کے استنباط کیا ہے کیونکہ خود مجتہد سے بھی نتیجہ ہی حاصل ہوتا اور واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں بھی فتویٰ اسی قول پر ہے جیسا کہ وسیط الغزالی سے گزرا بایں معنی کہ یہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے تو سب جاہل لوگ باقی ہیں مگر ائمہ مجتہد مطلق نہ ہوں پس جاہل یعنے اجتہاد سے جاہل یہاں دو طرح کے ہیں اول وہ کہ جس کو ائمہ مجتہدین کے کلمات در دلائل اصول و فروع میں نظر کی لیاقت حاصل ہے حتی کہ

یا تو وہ خود جدید مسئلہ میں موافق اپنی نظر اصولی کے حکم اجتہادی استنباط کر سکتا ہے اور یا اس کو سابق احکام میں تمیز کی لیاقت ہے تاکہ وہ قوی و ضعیف کو سمجھ سکتا ہے پس ایسے شخص کو اس قدر کوشش کرنا لازم ہوگی دوم وہ کہ اس امر میں لیاقت و تمیز نہیں رکھتا ہے تو وہ اپنے وقت کے اہل تمیز سے دریافت و استفتاد کرے اور اگر نہ پاوے تو اقوال میں سے جس کی تصحیح کی گئی اور جس پر عمل درآمد ہوا اور جو زیادہ مقید و آسان ہو اختیار کرے کیونکہ یہ اس کے ذمہ لازم ہے اگرچہ جس قول کو مساوات میں سے اختیار کرے جواز ہو جائے گا جب یہ بات معلوم ہوئی تو میں کہتا ہوں کہ اس وقت جس شخص نے اپنے واسطے اجتہاد کا دعویٰ کیا وہ جمہور محققین علماء و فقہاء کے مخالف ہے اور میرے نزدیک یہی صواب ہے کہ ایسا مدعی اپنے نفس احمق کے غرور میں مبتلا ہو گیا ہے ہاں اہل نظر و تمیز و قوت موجود ہونے میں ضرور صواب یہ کہ ہاں موجود ہیں اور موجود ہونا لازم ہو تاکہ جدید و تابع و نوازل میں حکم شرع سے گمراہی نہ ہو پھر بہر صورت یہ لازم ہو گا کہ سلف علماء مجتہدین کے اصول و فروع و استنباط جمع کئے جاویں تاکہ اہل نظر کو اپنی نظر کی تصحیح اور تخلیہ کا موقع نہ ملے اور بہت سے مسائل میں جواب متمد حاصل ہو غایت الامر یہ کہ موجودہ احکام میں اس کی نظر سے تصحیح مختلف ہوگی۔ اور یہی اہل علم کی راہ چلی آتی ہے چنانچہ بحر الرائق نے تصحیح و تفویت میں بعض مسائل میں اختلاف کیا اور یہی سابق سے جاری ہے پس جس نے اس زمانہ میں یہ خیال کیا کہ جمع فتاویٰ و مسائل ممنوع ہے اور ہر شخص مجتہد تو وہ غلط در غلط اور احمق سے احمق ہے پس بسبیل صواب یہ ہے کہ اسباب اجتہاد و اعیان علوم قرآن و حدیث و آثار و اقضیہ و اجتہادات و اصول و فروع کو جمع کرے پھر ہر باب فروع میں اپنی تصحیح و ترجیح داخل کرے اور اگر لوگ اس کو شائع کریں تو پچھلوں کے ہاتھ میں سوائے اپنی حماقت کے کچھ نہ ہو گا اور ان کے فتاوے سب جہالت پر مبنی ہو کر گمراہی کا باعث ہوں گے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ م وینبغی للمقلد۔ اور مقلد کو چاہیئے ف یعنی قاضی بنانے والے کو چاہیے یعنی سلطان و حاکم کو چاہیئے کہ ان یختار من ھو الاقدر والاولی۔ ایسے شخص کو قضا کے واسطے چھانٹے جو زیادہ قدرت والا اور بہتر ہو ف یعنی قضاء میں جن امور مانند اجتہاد وغیرہ کی ضرورت ہے تو اس بلاد میں سب سے زیادہ اس پر قادر بہتر ہو۔ لقولہ علیہ السلام من قلد انسانا عملا وفی رعیتہ من ھو اولی منہ فقد خان اللہ ورسولہ وجماعۃ المسلمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس سردار نے کسی آدمی کو کوئی کام سپرد کیا حالانکہ اس کی رعیت میں ایسا شخص ہے جو اس سے بہتر ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ و اس کے رسول و جماعت مسلمانوں کی خیانت کی ف چونکہ امام تو تمام مسلمانوں کی طرف سے متولی ہے اور سبھوں نے اس کے ساتھ بیعت کی کہ ہم فرمانبرداری کریں گے تو وہ ان سب کے واسطے خیر خواہی شرعی پر مامور ہے پس جب بیعت کرنے والوں یعنے رعیت میں ایک عہدہ کے واسطے دو شخص ہیں اور ان میں سے ایک اولیٰ ہے مگر اس نے دوسرے کو اس کام پر مقرر کیا تو یہ اللہ تعالیٰ و رسول علیہ السلام و جماعت مسلمین کی خیانت ہے اور افضلیت باعتبار علم قرآن و سنت رسول علیہ السلام ہے جیسا کہ روایت طبرانی میں مصرح ہے لیکن یہ حدیث جس کو طبرانی و حاکم و عقیلی و خطیب و ابو یعلے نے اسناد کیا ہے جمیع اسانید سے ضعیف البتہ عقیلی نے کہا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کلام سے معروف ہے میں کہتا ہوں کہ ایسے امر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کلام بھی کافی ہے۔ م رہا یہ کہ مجتہد ہو تو شیخ مصنف رح نے کہا وفی حد الاجتہاد کلام عرف فی اصول الفقہ۔ اور اجتہاد کی حد میں کلام ہے جو اصول الفقہ میں بیان ہوا ہے حاصلہ ان یکون صاحب حدیث لہ معرفۃ بالفقہ لیعرف معانی الآثار۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات چاہیئے تو وہ صاحب حدیث ایسا ہو کہ اس کو فقہ سے معرفت ہے تاکہ آثار کے معانی پہچانے ف یعنی اصل میں محدث ہو جس کو فقہ کا علم ہے پس حدیث سے استنباط کرتا جائے۔ او صاحب فقہ لہ معرفۃ بالحدیث لئلا یشتغل بالقیاس فی المنصوص علیہ۔ یا فقیہ جس کو حدیث کی معرفت حاصل ہے کہ وہ منصوص علیہ حکم میں قیاس کرنے میں مشغول نہ ہو ف کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہے تو قیاس متروک ہے اور مترجم نے مقدمہ میں فالجملہ توضیح کر دی ہے

اور بعضوں نے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کے باوجود لیاقت طبیعت کو زیادہ کیا۔ چنانچہ مصنف رح نے فرمایا
قیل ان یکون صاحب قریحة مع ذلک - یعنی کہا گیا کہ باوجود ان دونوں میں سے ایک بات کے صاحب
قریحہ بھی ہو ف یعنی صاحب ذہن صافی ہو کہ مدارک شرعیہ کو اپنے فہم روشن سے جانے اور یعرف بھا عادات الناس۔
اپنی لطف طبیعت کے ذریعہ سے لوگوں کے عادات پہچانے۔ لان من الاحکام من یبتنی علیھا۔ کیونکہ بعضے احکام اسی پر
مبنی ہیں ف مثلاً کاریگروں سے چیزیں بنوانا اور حمام میں اجرت پر جانا لوگوں کے عرف پر مبنی ہے بنا بر ینکہ بیع میں مبادلہ بالی
برضامندی ہے تو شرع میں ایسے وجوہ ممنوع ہیں جن سے اختلاف پیدا ہو اور جب کاریگری میں باہم عرف جاری ہے تو جائز ہے
قال ولا باس بالدخول فی القضاء لمن یثق بنفسه انه یودی فرضه قدوری نے کہا کہ قضا میں داخل ہونے میں ایسے شخص کو
مضائقہ نہیں جو اپنی ذات پر بھروسا رکھتا ہو کہ وہ حق فرض ادا کرے گا۔ ف یعنی جس شخص کو اپنی ذات سے غالب گمان میں بھروسا
ہو کہ اگر میں قاضی ہو جاؤں تو اس کا حق پورا ادا کروں تو ایسے شخص کو عہدہ قضا قبول کرنے میں مضائقہ نہیں ہے پس بعض علماء رح نے
جو مطلقاً "ممنوع سمجھا یہ صحیح نہیں ہے لان الصحابه تقلدوہ وکفی بھم قدوۃ - اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے
قضاء قبول کی ہے اور ان کی پیشوائی ہم کو کافی ولانه فرض کفایة اور اس واسطے کہ قاضی ہونا فرض کفایہ ہے۔ لکونه امرا
بالمعروف اس واسطے کہ یہ امر بمعروف ہے ف اور امر بمعروف فرض کفایہ ہے تو قاضی ہونا بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ مسلمانوں کی
اصلاح امور میں اگر سب ہی توجہ ترک کریں تو سب گنہگار ہوں اور جو چیز فرض کفایہ ہو اس کا قبول کرنا مستحب ہے لیکن یہ امر بمعروف
بہت بڑا بوجھ ہے کہ ہر شخص اس کو پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا اور اس میں خطرات عظیمہ ہیں لہذا مصنف رح نے کہا کہ جواز ہے
اگر کہا جاوے کہ لفظ "مضائقہ نہیں" تو ایسے مقام میں بولا جاتا ہے کہ اس کا نہ کرنا بہتر ہے جواب یہ کہ انہیں خطرات عظیمہ کی وجہ سے
پرہیز اولیٰ ہے اور حدیث میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاضی تین ہوتے ہیں
ان میں سے ایک جنت میں ہے اور دو دوزخ میں ہیں ایک وہ کہ جس نے حق کو جانا اور اسی کے موافق حکم کیا تو وہ جنت
میں ہے اور دوم وہ کہ جس نے حق جانا اور اس کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ ظلم کا حکم کیا تو وہ جہنم میں ہے اور سوم وہ کہ جس نے
حق نہیں جانا پھر جہالت پر لوگوں کے واسطے حکم کیا تو وہ جہنم میں ہے رواہ ابو داؤد۔ علماء نے کہا کہ حدیث ایسے قاضی جاہل
پر محمول ہے جیسے اپنی جہالت کے ساتھ حکم کر دیا اور فتویٰ نہیں چاہا۔ لیکن امام مالک رح وشافعی رح واحمد کے نزدیک قاضی جاہل کی
تقلید نہیں صحیح ہے اور مراد یہ ہے کہ خود مجتہد ہو جو حکم کو شرع سے معلوم کرے اور ہمارے نزدیک بقول صحیح جائز ہے کیونکہ جب
اس نے مفتی سے حکم حاصل کر لیا تو جاہل نہیں رہا۔ واضح ہو کہ ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب ہوا کہ ہر زمانہ میں
مجتہد موجود ہو جو قاضی بنایا جاوے کیونکہ قاضی ہر زمانہ میں ضرور ہے اور ہمارے نزدیک بھی نظر اتفاق یہ لائق ہے پس یہ زعم کہ اجتہاد
بالکل بہمہ وجوہ منقطع ہو گیا ہے بہت بعید بلکہ غیر صحیح ہے اور اس کے مفاسد بہت زیادہ ہیں فافہم۔ م۔ پھر قاضی ہونے کے
واسطے تفصیل یہ ہے کہ اس میں پانچ وجہیں ہیں اول یہ کہ آدمی پر اس کو قبول کرنا واجب ہے اور یہ صورت اس وقت ہوتی ہے
کہ جب فضلے کے واسطے بھی متعین ہوا اور کوئی دوسرا شخص اس کام کے لائق نہ پایا جاوے تو ایسی حالت میں اس پر قبول کرنا
واجب ہے دوم یہ کہ مستحب ہے اور یہ اس وقت کہ دوسرا شخص موجود ہے لیکن یہ شخص بہ نسبت اس کے زیادہ لائق و فائق ہے
تو اس کو قبول کرنا مستحب ہے سوم جاننا اور یہ اس وقت کہ یہ شخص اور دوسرا شخص دونوں اس کام میں برابر کی صلاحیت رکھتے ہوں
تو اس کو اختیار رہے کہ چاہے قبول کرے اور چاہے انکار کرے۔ چہارم یہ کہ قضاء اختیار کرنا مکروہ ہے اور یہ اس وقت کہ اس سے بہتر
دوسرا شخص موجود ہو۔ پنجم یہ کہ قاضی ہونا حرام ہے اور یہ اس وقت کہ آدمی کو اپنے نفس سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ انصاف کرنے سے

عاجز ہے اور ظلم کا غالب گمان ہے حالانکہ لوگوں کو اس کے نفس کا بھید معلوم نہیں اور وہ اپنے نفس میں شہوت پرستی جانتا ہے
تو اس کو قضاء قبول کرنا حرام ہے۔ خزانۃ المفتین۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ قال ویکرہ الدخول فیه لمن یخاف العجز عنه -
قدوری رحمہ نے کہا کہ جو شخص اپنی ذات سے قضاء سے عاجزی کا خوف کرے۔ ولا یامن علی نفسه الحیف فیه اور اپنی ذات پر حکم قضاء
میں جور سے محفوظ نہ ہو اس کو قضا میں داخل ہونا مکروہ ہے ف یعنی مکروہ تحریمی ہے جو بمنزلہ حرام ہے۔ کیلا یصیر شرط المباشرة
القبیح۔ تاکہ یہ داخل ہونا اس کے قبیح امر کے مرتکب ہونے کا وسیلہ نہ ہو۔ ف یعنی قضاء قبول کرنا اس کے ظلم و جور کا وسیلہ نہ ہو۔
وکرہ بعضهم الدخول فیه مختارا لقوله علیه السلام اور بعض علماء نے مطلقاً ہر شخص کے واسطے قضاء میں داخل ہونے کو مکروہ
جانا بدلیل اختیار قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ من جعل علی القضاء فکانما ذبح بغیر سکین۔ جو شخص کہ قضاء پر مقرر کیا گیا
تو گویا وہ بغیر چھری کے ذبح کیا گیا ف یہ سخت مشقت و جان کنی کا اشارہ ہے اور اس حدیث کو سنن اربعہ میں روایت کیا اور ترمذی نے
کہا کہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے کہا کہ صحیح ہے اور اس کو امام احمد رح و ابو یعلیٰ و دار قطنی و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا۔ والصحیح
ان الدخول فیه رخصة طمعا فی اقامة العدل اور صحیح قول یہ ہے کہ قضا میں پڑنا اس طمع سے کہ عدل ٹھیک ہو اجازت ہے ف
اگر قاضی ہوگیا تو گناہ نہ ہوگا۔ والترک عزیمة اور اس کو ترک کرنا عزیمت ہے۔ ف نظیر اس کی مسح موزہ اور صوم سفر ہے کہ یعنی موزہ
پر مسح کرنا رخصت اور پاؤں دھونا عزیمت ہے اور سفر میں روزہ افطار کرنا رخصت ہے اور رکھنا عزیمت ہے یوں ہی قضاء قبول
کر لینا رخصت اور ترک کرنا عزیمت ہے۔ فلعله یخطی ظنه ولا یوفق له پس شاید کہ ظن اجتہادی کو چوک جاوے اور علم صواب کی
توفیق نہ پاوے ف حالانکہ مجتہد ہے۔ اولا یعینه علیه غیره ولا بد من الاعانة - یا قاضی کی دوسرا شخص بھی اعانت نہ کرے حالانکہ
اعانت ضروری ہے۔ ف جبکہ قاضی خود مجتہد نہ ہو۔ لہذا ترک عزیمت ہے۔ الا اذا کان هو الاهل للقضاء دون غیره -
لیکن جس وقت میں کہ قاضی ہونے کے لائق فقط یہی شخص ہو دوسرا موجود نہ ہو۔ فحینئذ یفترض علیه التقلد صیانة لحقوق العباد
واخلاء للعالم عن الفساد - تو ایسی حالت میں اس پر قضاء قبول کرنا فرض ہے تاکہ بندوں کے حقوق کی حفاظت کرے اور ملک کو فساد
ظلم سے خالی کرے ف اور شیخ کرخی و خصاف و علمائے عراق نے کہا کہ جب تک قاضی ہونے پر مجبور نہ کیا جاوے تب تک اس کو قضاء
قبول کرنا جائز نہیں ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مختار مذہب ہے الوجیز للکردری مد - قال ینبغی ان لا یطلب الولایة ولا یسالها -
اور قاضی کو چاہیے کہ ولایت کی تلاش نہ کرے اور نہ اس کی درخواست کرے ف یعنی دل سے اس کی خواہش نہ کرے کہ میں قاضی یا حاکم
ہو جاؤں اور نہ زبان سے درخواست کرے کہ خلیفہ اس کو حاکم بنا دے - لقوله علیه السلام من طلب القضاء وکل الی
نفسه ومن اجبر علیه نزل علیه ملك یسدده کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے قضا کو طلب کیا
تو وہ اپنے نفس کے بھروسے پر چھوڑا جاتا ہے اور جو شخص کہ قاضی ہونے پر مجبور کیا گیا تو اس پر ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اس کو راہ راست
پر ٹھیک رکھتا ہے۔ ف رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ مف ولان من طلبه یعتمد علی نفسه فیحرم اور اس وجہ سے کہ جو
شخص خود ولایت طلب کرتا ہے۔ وہ اپنے نفس پر اعتماد کرتا ہے پس صواب سے محروم رہتا ہے۔ ف اس واسطے کہ بحکم قولہ تعالیٰ
ان النفس لامارة بالسوء۔ آدمی نفس کی طرف سے راہ صواب نہیں پاتا ہے۔ ومن اجبر علیه یتوکل علی ربه فیلهم - اور جو
شخص کہ متولی ہونے پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ اپنے رب عزوجل پر بھروسا کرتا ہے پس اس کو الہام کیا جاتا ہے ف تو وہ فرشتہ کے الہام
سے راہ صواب پاتا ہے۔ ثم یجوز التقلد من السلطان الجائر کما یجوز من العادل - پھر مجبور ہونے پر سلطان جور سے قضاء
قبول کرنا جائز ہے جیسے سلطان عادل سے جائز ہے۔ ف یعنی اگر کوئی شخص خلاف حق کے سلطان ہو گیا ہو مثلاً بغاوت سے غلبہ کر لیا ہو
اور وہ کسی کو قاضی ہونے کے واسطے مجبور کرے تو قبول کرنا جائز ہے جیسے سلطان عادل برحق کی طرف سے قاضی ہونا جائز ہے۔ لان

الصحابة تقلدوا من معاویة رضـ - اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے معاویہ بن ابی سفیان رضـ سے قضاء قبول کرلی ف اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کے عہد خلافت میں امیر معاویہ رضـ بغاوت میں حاکم شام تھے والحق کان بید علی رضی اللہ عنه فی نوبته - اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارے میں حق خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہاتھ میں تھا ف اور معاویہ رضـ کی نسبت بغاوت تھی اگرچہ معاویہ رضـ نے اس شبہہ سے کہ قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے میں تاخیر ہوئی ہے علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت سے انکار کیا اور اس شبہہ کی وجہ سے خطاء معاف ہے لیکن یہ تو معلوم ہوا کہ حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا پھر جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے معاویہ رضـ سے صلح کی تو بغاوت جاتی رہی پس حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں جبکہ معاویہ رضـ سے بغاوت ثابت تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کی طرف سے مسلمانوں کے فیصلۂ امور کے واسطے قضاء قبول کی تو معلوم ہوا کہ سلطان جور سے بھی قضا قبول کرنا جائز ہے ۔ والتابعین تقلدوا من الحجاج وھو کان جائرا - اور تابعین نے حجاج بن یوسف رحـ مشہور ظالم کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کیا حالانکہ حجاج مذکور ظالم تھا ف اور جب حسن بصری رحـ نے حجاج کا مرنا سنا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ شکر کیا اور دعا کی کہ آلہی جب تو نے اس کو موت دی تو اس کا طریقہ بھی ہم میں سے میٹ دے اور حسن بصری سے روایت ہے کہ ہر امت اپنے اپنے ظالم کو لادے اور ہم اس حجاج کو لادیں تو ہم ہی سب سے غالب ہوں گے ع - ابواسحٰق رحـ سے روایت ہے کہ کوفہ پر ابو بردہ بن ابی موسیٰ قاضی تھے ان کو حجاج نے معزول کر کے ان کی جگہ ان کے بھائی کو مقرر کیا رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط اور دوسرے مقام پر بخاری نے تاریخ میں روایت کی کہ حجاج نے ابو بردہ بن ابی موسیٰ کو قاضی بنایا اور ان کے ساتھ میں سعید بن جبیر کو بٹھلایا پھر سعید بن جبیر کو قتل کیا اور اس کے چھ مہینہ بعد حجاج مرگیا اور پھر کسی کو قتل نہیں کیا - اور ابو نعیم رحـ نے تاریخ اصبہان میں روایت کی کہ عبداللہ بن ابی مریم نے قضائے اصبہان کو حجاج کی طرف سے قبول کیا پھر حجاج نے ان کو معزول کر کے واسط میں قید کیا پھر جب حجاج مرا تو عبداللہ بن ابی مریم اصبہان میں واپس گئے اور وہاں انتقال کیا ۔ مفع - واضح ہو کہ ظاہر کلام امام مصنف رحـ سے وہم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ رضـ اور حجاج دونوں جور میں برابر تھے حالانکہ مراد مصنف رحـ صرف اس قدر ہے کہ جو شخص ازراہ جور کے بدون حق کے سلطان ہوگیا یعنی غالب ہوگیا اس کی طرف سے قضا قبول کرنا جائز ہے اور زمانہ خلافت حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ میں جس نے آپ سے خلاف کیا وہ حق پر نہیں تھا چنانچہ معاویہ رضـ بھی حق پر نہیں تھے اگرچہ مجتہد ہونے سے ان کی خطا معاف ہے اور یہی تمام اہل سنت والجماعۃ کا اعتقاد صحیح حق ہے اور حجاج اپنی ذات میں بھی ظالم تھا پس فرق بالکل واضح ہے کہ امیر معاویہ رضـ اپنے فیصلہ و احکام قضاء میں خلاف حق و سنت کے حکم نہیں دیتے تھے اور نہ عمداً کسی پر ظلم کرتے تھے لیکن ہم نے نصوص سے یہ بات معلوم کی کہ حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مخالفت کرنا ان کی خطا تھی اور مجتہد کی خطاء معاف ہے پھر جب حضرت سیدنا حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضـ سے صلح کرلی تو بالاجماع سلطنت معاویہ رضـ کے واسطے حق طور پر ثابت ہوگئی اور وہ خلافت نبوت نہیں بلکہ خلافت اسلام تھی برخلاف حجاج مذکور کے کہ ناحق مسلط ہوا اور ہزاروں بندگان حق بلکہ اکابر اخیار بندگان حق مثل صحابہ و تابعین کو ناحق ظلم سے قتل کیا اور اس کا ظلم معروف ہے مگر اس کی طرف سے اس وقت کے بعضے نیک بندوں نے اس واسطے قضا قبول کی کہ عدل سے فیصلہ کریں تو معلوم ہوا کہ جس کا غلبہ وجس کی سلطنت ناحق طور پر ہو اس کی طرف سے بھی عدل قائم کرنے کے واسطے قضا قبول کرنا جائز ہے ۔ الا اذا کان لا یمکنه من القضاء بحق - مگر در صورتیکہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو ف تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے - اگر لفظ یمکنہ مشتق از تمکن ہو تو یہ معنے ہیں کہ مگر در صورتیکہ وہ سلطان جور قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا قابو نہ دے تو قبول قضاء جائز نہیں ہے لان المقصود لا یحصل بالتقلد - اس واسطے کہ جو مقصود ہے وہ عہدہ قضاء قبول کرنے سے حاصل نہ ہوگا ف یعنے عہدہ قضاء سے غرض یہ کہ ملک میں عدل جاری کرے اور ظلم و ناانصافی سے حفاظت کرے تو جب یہ بات اس سلطان ظالم کی وجہ سے ممکن نہیں تو اس کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کرنا بھی جائز نہیں ہے ۔ بخلاف

ما اذا کان یمکنہ۔ برخلاف ایسی صورت کے قاضی سے یہ بات ممکن ہو ف یعنی حق کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہو تو قبول کرنا جائز ہے یا لفظ یمکنہ از تمکین لیا جاوے تو یہ معنی کہ برخلاف ایسی صورت کے کہ قاضی کو یہ سلطان جو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے دے تو قاضی کو یہ عہدہ عدل قبول کرنا جائز ہے (تذئیل قوائد) واضح ہو کہ اصولیوں کی رائے جم گئی کہ مفتی وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو پس جو کوئی مجتہد نہیں وہ حقیقی مفتی نہیں بلکہ مجتہدوں کے اقوال یاد رکھتا ہے اور جب اس سے فتویٰ پوچھا جاوے تو اس پر یہ واجب ہے کہ کسی مجتہد کا قول نقل کر دے جیسے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بطور حکایت کے اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجود علماء کا فتویٰ ہوتا ہے وہ فتویٰ نہیں ہے بلکہ مفتی کے کلام کی نقل ہے تاکہ استفتاء کرنے والا اس کو اختیار کرے اور مجتہد سے اس کو نقل کرنے کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک بات ہے اول یہ کہ مجتہد تک اس کی کوئی سند ہو اور دوم یہ کہ کسی معروف کتاب سے نقل کرے جو ہاتھوں ہاتھ رہی ہے جیسے امام محمد رح ابن الحسن کی کتابیں اور دیگر مجتہدین کی تصانیف مشہورہ کیونکہ یہ بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی شیخ جصاص رازی نے ذکر کیا فعلی ہذا ہمارے زمانہ میں جو نوادر کے بعض نسخہ پائے جاتے ہیں تو ان میں جو حکم مذکور ہو اس کو امام محمد یا ابو یوسف رح کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ اور ہمارے ملکوں میں مشہور نہیں ہیں ہاں اگر نوادر میں سے کسی کتاب مشہور میں مثل ہدایہ و مبسوط وغیرہ کے کسی کتاب معتبر سے نقل پائی جاوے تو یہ اس کتاب پر اعتماد ہوگا۔ پس اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ کا حافظ ہو اور حجت نہیں جانتا ہے اور اس کو ترجیح کی بھی قدرت نہیں ہے تو وہ ان اقوال میں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ سب اقوال کو مستفتی کے واسطے نقل کر دے تاکہ وہ ایسے قول کو اختیار کرے جو اس کے دل میں جمے ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے اور میرے نزدیک فتویٰ لکھنے والے پر کل اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ کوئی ایک قول نقل کر دینا کافی ہے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے پس جب کوئی قول نقل کر دیا تو مقصود حاصل ہو گیا ہاں بطور قطع بیان نہ کرے بلکہ کہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے یوں فرمایا ہاں اگر کل اقوال نقل کر دے جو دل میں جمے اس کو لینا اولیٰ ہے اور عامی کے دل میں صواب دخطا کا وقوع معتبر نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے دو مجتہد سے فتویٰ لیا جنہوں نے مختلف حکم دیا تو جس جانب اس کا قلب میل کرے اس کو لینا اولیٰ ہے اور میرے نزدیک اگر اس نے دوسرے قول کو لے لیا تو بھی جائز ہے کیونکہ اس کی رائے کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ اس پر کسی مجتہد کی تقلید واجب ہے اگرچہ مجتہد چوک گیا ہو مسئلہ علماء نے کہا کہ جو شخص ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی جانب اجتہاد و دلیل کے ساتھ منتقل ہو وہ گنہگار ہے کہ تعزیر دیا جائے گا۔ پس جو شخص بدون اجتہاد و دلیل کے منتقل ہو وہ بدرجہ اولیٰ مستحق تعزیر ہے میں کہتا ہوں کہ اس اجتہاد سے دل کی کوشش مراد لینا ضرور ہوگا۔ اس واسطے کہ شرعی اجتہاد تو عامیوں کو حاصل نہیں ہے پھر منتقل ہونا درحقیقت کسی خاص مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں تقلید کر کے عمل کیا ہو اور کل مسائل مذہب میں نہیں ممکن ہے کیونکہ اگر کسی نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جن مسائل پر فتویٰ دیا ہے ان میں ابو حنیفہ رح کی تقلید کی اور انہیں کے موافق عمل کرنے کا اپنے اوپر التزام کر لیا تو یہ حقیقی تقلید نہیں بلکہ وعدہ ہے اور اگر علماء رح نے اس التزام سے یہی مراد لیا تو کوئی دلیل شرعی نہیں کہ کہنے سے بانیت کرنے سے کسی کی ذات پر ایک مجتہد معین کا اتباع لازم ہوتا ہے بلکہ دلیل شرعی صرف اس امر کے مقتضی ہے کہ ضرورت کے کام میں ایک مجتہد کی اتباع کرے خواہ کوئی مجتہد ہو اور وہ دلیل قولہ تعالیٰ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔ ہے یعنی اہل الذکر سے پوچھ لو اگر تم نہ جانتے ہو۔ اور پوچھنا جب ہی متحقق ہوتا ہے کہ اس کی حاجت کسی حادثہ معینہ میں پیش آوے اور جب اس کے نزدیک ثبوت ہوا کہ یہ مجتہد کا قول ہے تو اس پر عمل واجب ہوا اور میرا غالب گمان یہ ہے کہ علماء رح نے جو ایسے امور لازم کئے تو غرض یہ کہ عام لوگ تتبع رخصت نہ کریں یعنے جو امور کہ کسی مجتہد کے قول پر آسان واقع ہوئے ہیں ان کو اختیار کریں اور عامی ہر مسئلہ میں مجتہد کا وہ قول لے جو اس پر بہت آسان ہو اور ہم نہیں جانتے کہ اس امر سے کون دلیل عقلی یا نقلی مانع ہے پس جو کوئی کہ مجتہدوں کے اقوال میں سے وہ اختیار کرے جو اس پر آسان ہیں تو مجھے شرع سے اس کی مذمت نہیں ملتی ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ امر محبوب تر تھا کہ آپ

کی امت سے تخفیف کی جاوے انتهى مافي الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس تمام کلام میں شیخ ابن الہمام نے تحقیق کی جانب میلان کیا اور غالباً قول حق ہے لیکن ہنوز اس میں تحقیق کے مواقع باقی ہیں اور حق یہ ہے کہ ایک مجتہد جس کا مذہب مانند ابو حنیفہ رح و شافعی رح وغیرہ کے منضبط معروف ہے اختیار کرنا اولی و احسن ہے الا آنکہ کسی خاص مسئلہ میں صاحب تمیز کی رائے میں بنظر دلائل شرعیہ دوسرا قول قوی ہو تو اولی و احسن یہ کہ اسی کو اختیار کرے اور بہتر یہ کہ اختلافات اجتہاد سے بچ جاوے اور تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے واللہ تعالی اعلم - م - بالجملہ چاہیئے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسا شخص قاضی مقرر کرے جو مجتہد ہو ورنہ اپنی رعیت میں سے جو شخص علم و عمل میں بہتر دیکھے اس کو مقرر کرے - قال و من قلد القضاء اور جو شخص کہ قاضی مقرر کیا گیا ف اس کی ابتدائی عمل درآمد میں سے یہ ہے کہ يسأل عن ديوان القاضي الذي كان قبله - سابق قاضی کا دفتر طلب کرے ف یعنی جو شخص یہاں پہلے قاضی تھا اس کا دفتر تلاش کر کے سب دیکھ لے رہا یہ کہ دیوان سے کیا مراد ہے تو فرمایا وهو الخرائط التي فيها السجلات وغيرها - دیوان وہ خریطے ہیں جن میں سجلات وغیرہ ہوتے ہیں ف خریطہ چمڑے وغیرہ کا تھیلا جس میں چیز رکھ کر منہ بند کرتے ہیں اور سابق میں حفاظت کے لئے اسی طور پر رکھنے کی عادت تھی۔ سجل بکسر سین وجیم و تشدید لام بمعنے چک جس پر مہر ہو اور یہاں وہ احکام مراد ہیں جو قاضی نے بحکم قضائے جاری کئے ہیں مثلاً زید و بکر میں مخاصمہ پیش ہوا اور بعد گواہی وغیرہ طریقۂ فیصلہ کے جو بطور مسل مقدمہ کے قلمبند ہوتا ہے موافق روئیداد کے قاضی نے شرع کا آخری حکم لکھا اور مہر گواہی کر دی تو یہ سجل ہوا اور یہ دفتر میں رہتا ہے اور اسی کی نقل مع مہر و دستخط کے جس شخص کے واسطے فیصلہ ہوا ہے دیجاتی ہے مثلاً زید مدعی کا دعوی ثابت ہوا تو یہ زید کو ملے گی اور اگر بکر مدعا علیہ پر ثبوت نہ ہوا تو وہ نقل لے - غرضیکہ سجل قاضی کے دفتر میں رہتا ہے اور خریطہ کے اندر سجل اور دیگر دستاویزات اور وقف کے اوپر جو متولی و قیم مقرر کئے گئے اور جن لوگوں کے نفقات کے شوہروں یا وارثوں وغیرہ پر مقرر کئے ہیں ان کی تحریرات سب ہوتی ہیں بس قاضی کو چاہیئے کہ پہلے یہ خرائط طلب کرے جس میں سجلات ہیں لانها وضعت فيها لتكون حجة عند الحاجة فتجعل في يد من له ولاية القضاء - اس واسطے کہ سجلات انہیں خریطوں میں اس غرض سے رکھے گئے ہیں کہ ضرورت کے وقت حجت ہوں بس یہ ایسے شخص کے قبضہ میں رکھے جاویں گے جس کو قضاء کی ولایت ہے ف یعنی قاضی کے ہاتھ میں رہیں اگر کہا جاوے کہ دراصل یہ کاغذ جس پر تحریرات ہیں جس شخص کی ملک ہو وہی مالک ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو بیت المال سے قاضی کو دیا جاتا ہے یا خصوم مدعی و مدعا علیہ یا قاضی میں سے کوئی لایا ہے۔ ثم ان كان البياض من بيت المال فظاهر - پھر اگر یہ سادہ کاغذ بیت المال سے ہو تو ظاہر ہے ف کہ جو قاضی مقرر ہو وہی قابض رہے وكذا اذا كان من مال الخصوم في الصحيح اور اسی طرح جبکہ یہ سادہ کاغذ خصوم میں سے کسی کی طرف سے ہو تو بھی صحیح قول میں یہی حکم ہے ف کہ قاضی مقرر شدہ کے پاس رہیں لانهم وضعوها في يده لعمله - اس واسطے کہ خصوم نے ان کاغذات کو قاضی سابق کے ہاتھ میں اس غرض سے رکھا تھا کہ وہ ان کے حال سے خوب واقف ہے وقد انتقل الى المولى - اور حال یہ کہ عہدہ قضاء اب اس شخص کی طرف منتقل ہوا جو بجائے اس کے مقرر ہوا ہے۔ ف تو اسی قاضی کے پاس رہیں۔ وكذا اذا كان من مال القاضي - اور اسی طرح اگر قاضی معزول کے مال سے ہوں ف تو بھی جدید قاضی کے پاس رہنا واجب ہے هو الصحيح - یہی صحیح ہے لانه اتخذه تدينا لا تمولا - کیونکہ قاضی معزول نے ان کاغذات کو بطور تدین کے مرتب کیا تھا اور مال ذخیرہ کرنا مقصود نہیں تھا۔ ف پس قاضی معزول اگر انکار کرے تو بھی مجبور کیا جائے گا کہ جدید قاضی کو دیوے ويبعث امينين ليقبضاها بحضرة المعزول او امينه اور جدید قاضی اپنے دو امینوں کو بھیجے کہ وہ ان خرائط کو قاضی معزول یا اس کے امین کی حضوری میں ان خرائط پر قبضہ کریں ويسالانه شيئا فشيئا - اور سب کاغذات کو ایک ایک کر کے دریافت کریں ويجعلان كل نوع منها في خريطة لكيلا يشتبه على المولى اور دونوں امین مذکور ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ خریطہ میں کرتے جاویں تاکہ جدید قاضی کو اشتباہ واقع نہ ہو وهذا السوال لكشف الحال لا للالزام - اور یہ دریافت مذکور صرف حالت ظاہر ہونے کے لئے ہے نہ الزام کے لئے ف یعنی اس واسطے دریافت کریں کہ حال کھل جاوے نہ اس واسطے کہ انہیں کے موافق عمل کرنا قاضی جدید پر لازم

ہے کیونکہ قاضی جدید احکام کو شرع کے موافق پڑتال کرے گا پس جو موافق ہو اس پر عمل کرے گا۔ قال وینظر فی حال المحبوسین لانہ نصب ناظرا۔ قدوری نے لکھا اور قاضی جدید قیدیوں کے حال پر نظر کرے اس واسطے کہ وہ عموماً نگہداشت کرنے والا مقرر ہوا ہے۔ فمن اعترف بحق الزمہ ایاہ پس جس قیدی نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کیا تو وہ اس پر لازم کرے گا۔ لان الاقرار ملزم۔ اس واسطے کہ اقرار ملزم ہے ف یعنی آدمی کا اقرار اس کی ذات پر ایسی حجت ہے جو لازم کرنے والی ہے پس جب اس کے خصم نے درخواست کی کہ یہ محبوس کیا جاوے تو حبس کیا جائے گا ومن انکر لم یقبل قول المعزول علیہ الا ببینۃ۔ اور جس قیدی نے انکار کیا تو اس پر معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا سوائے گواہی کے ف یعنی اگر کسی قیدی نے کہا کہ مجھ پر کوئی حق نہیں اور میں ناحق قید ہوں مگر قاضی معزول نے کہا کہ نہیں یہ حق قیدی ہے تو قبول نہ ہوگا۔ لانہ بالعزل التحق بالرعایا۔ کیونکہ وہ معزول ہو کر رعایا میں مل گیا ف تو اس کا قول مثل ایک شخص کے گواہی کے ہو گیا وشہادۃ الفرد لیست بحجۃ اور ایک فرد کی گواہی کچھ حجت نہیں ہوتی ہے لاسیما اذا کانت علی فعل نفسہ خصوصاً جبکہ اپنے ذاتی فعل پر ہو ف تو بدرجہ اولیٰ حجت نہیں ہو سکتی لہٰذا قاضی معزول کا یہ قول کہ میں نے اس کو اس واسطے محبوس کیا کہ اس پر حبس برحق ہے یہ کچھ حجت نہیں ہوگا پس قاضی جدید کو چاہیئے کہ محبوس و مدعی و اس کی شہادت کو جمع کر کے تحقیق کرے فان لم تقم۔ پھر اگر گواہی قائم نہ ہوئی لم یعجل تنجلیۃ حتی ینادی علیہ۔ تو قاضی جدید اس محبوس کے رہا کرنے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اس پر منادی کرائے وینتظر فی امرہ اور اس کے معاملہ میں انتظار کرے لان فعل القاضی المعزول حق ظاہرا فلا یعجل کیلا یودی الی ابطال حق الغیر۔ اس واسطے کہ ظاہر میں قاضی معزول کا یہ فعل بدرستی واقع ہوا تو محبوس کو چھوڑنے میں جلدی نہ کرے ایسا نہ ہو کہ غیر کا حق مٹ جاوے ف یعنی جس مدعی نے اس کو حبس کرایا اس کا حق مٹ جاوے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی جدید جب دربار میں بیٹھے تو ایک منادی کو حکم کرے کہ محبوس کے محلہ میں پکار دے کہ جو کوئی فلاں بن فلاں محبوس سے کسی حق کا طالب ہو وہ قاضی کے حضور میں حاضر ہو چند روز اسی طرح کرے پھر جب کوئی حاضر ہوا اور محبوس برابر منکر ہے تو ابتداء سے فیصلہ مقدمہ مرتب کرے اور اگر کوئی مدعی حاضر نہ ہوا تو محبوس سے حاضر ضامنی لیکر رہا کرے اور اگر اسنے کفیل دینے سے انکار کیا تو دوسری طرح کی احتیاط کرے مثلاً ایک مہینہ تک منادی کرے اگر کوئی حاضر نہ ہو تو رہا کر دے اور یہاں کفیل طلب کرنا اجماعی قول ہے مف۔ وینظر فی الودائع وارتفاع الوقوف۔ اور قاضی جدید کو چاہیئے کہ ودیعتوں اور اوقاف کے حاصلات میں نظر کرے ف یعنی دیکھے کہ اوقاف کی اوقات موافق شرائط کے تقسیم ہوتے ہیں یا نہیں اور قاضی معزول نے اپنے امینوں کے پاس جو ودیعتیں رکھیں ان کو دیکھے فیعمل فیہ علی ماتقوم بہ البینۃ۔ پس جس طور پر گواہ قائم ہوں ان کے موافق ان اموال میں عمل کرے او یعترف بہ من ہو فی یدہ یا جس شخص کے قبضہ ہو وہ اس کا اقرار کرے ف کہ میرے پاس یہ ودیعت ہے یا یہ وقف اس جہت پر صرف ہوتا ہے لان کل ذلک حجۃ۔ اس واسطے گواہ قائم ہونا یا قابض کا اقرار کرنا ہر ایک حجت ہے ف کیونکہ امین کا قول قبول ہے۔ ولا یقبل قول المعزول۔ اور قاضی معزول کا قول قبول نہ ہوگا۔ لما بینا بدلیل مذکورہ سابق ف کہ وہ اب رعایا میں مل گیا اور تنہا اس کا قول حجت نہیں خصوص ایسے فعل پر جس کا خود مرتکب ہوا ہے الا ان یعترف الذی ہی فی یدہ ان المعزول سلمہا الیہ فیقبل قولہ فیہا مگر جبکہ ودیعتیں جس کے قبضہ میں ہیں وہ اقرار کرے کہ مجھے قاضی معزول نے سپرد کی تھیں تو ودائع کے بارہ میں قاضی معزول کا قول قبول ہوگا۔ لانہ ثبت باقرارہ ان الید کانت للقاضی۔ اس واسطے کہ قابض کے اقرار سے ثبوت ہوا کہ حقیقی قبضہ اس قاضی معزول کا تھا فیصح اقرار القاضی کانہ فی یدہ فی الحال۔ تو قاضی معزول کا اقرار صحیح ہوگا گویا یہ ودائع فی الحال اس کے قبضہ میں موجود ہیں۔ ف یعنی جبکہ حقیقی قبضہ اسی معزول کے واسطے ثبوت ہوا تو قاضی معزول اس میں امانت پر قابض ٹھہرا اور امین کا قول قبول ہوا کرتا ہے تو قاضی معزول کا قول قبول ہوگا۔ الا اذا بدء بالاقرار للغیر۔ مگر جبکہ قابض امین نے پہلے تو کسی غیر کے واسطے اقرار کیا۔ ف مثلاً کہا کہ یہ مال میرے پاس فلاں شخص

کے واسطے ہے ثم اقر تسلیم القاضی پھر قابض نے اقرار کیا کہ مجھے یہ مال قاضی معزول نے سپرد کیا تھا ف تو قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ فیسلم مافی یدہ الی المقرلہ الاول لسبق حقہ ویضمن قیمتہ للقاضی باقرارہ الثانی پس جو کچھ اس مقر کے پاس ہے وہ اس شخص کو سپرد کیا جاوے جس کے لئے پہلے اقرار کیا تھا اور اقرار کرنے والا قاضی کے واسطے اس کی قیمت بوجہ اپنے دوسرے اقرار کے تاوان دے ف اور اگر مثلی چیز ہو تو اس کی مثل تاوان دے ویسلم الی المقرلہ من جہۃ القاضی اور یہ قیمت اس شخص کو دے دی جائے گی جس کے واسطے قاضی معزول کی جانب سے اقرار ہے ف یعنی قاضی معزول نے جس شخص کی ودیعت ہونے کا اقرار کیا اس کو یہ قیمت دی جائے قال ویجلس للحکم جلوسا ظاہرا فی المسجد۔ اور قاضی کو چاہیئے کہ فیصلہ کے واسطے ظاہر طور پر مسجد میں بیٹھے ف اور جامع مسجد اولی ہے یا وسط شہر میں کوئی مسجد اختیار کرے اور اپنے گھر پر بیٹھنا بھی جائز ہے اور یہی امام مالک و احمدؒ کا قول ہے اور بہر حال یہ بیٹھنا ظاہر طور پر ہو مف کیلا یشتبہ مکانہ علی الغرباء وبعض المقیمین تاکہ مسافروں و بعضے مقیموں پر قاضی کے بیٹھنے کا مقام پوشیدہ نہ ہو۔ والمسجد الجامع اولی لانہ اشہر۔ اور جامع مسجد بہتر ہے اس واسطے کہ وہ مشہور مقام ہے ف لیکن مسجد میں حدود نہیں قائم کئے جائیں گے جیسا کہ حدیث حکیم بن حزام میں بروایت احمد و ابوداؤد و دارقطنی وغیرہ مصرح ہے اور ابن حجر نے کہا کہ حسن ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کی نسبت حکم دیا کہ اس کو مسجد سے نکالو پھر حد مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ بسند صحیح اور ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وقال الشافعیؒ یکرہ الجلوس فی المسجد للقضاء لانہ یحضرہ المشرک وہو نجس بالنص والحائض وہی ممنوعۃ عن دخولہ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ قضاء کے واسطے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس واسطے کہ مسجد میں فیصلہ کے واسطے مشرک حاضر ہوگا حالانکہ وہ بنص قرآنی نجس ہے اور حائضہ عورت آوے گی حالانکہ اس کو مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے ف چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ انما المشرکون نجس اور اس واسطے کہ مساجد تو نماز و ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں اور خصومات میں اکثر جھوٹی قسمیں اور جھوٹے دعوے ہوتے ہیں لہذا مسجد میں نہ ہونا چاہیئے۔ مف ولنا قولہ علیہ السلام انما بنیت المساجد لذکر اللہ تعالی والحکم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجدیں تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے واسطے اور حکم کے واسطے بنائی گئی ہیں ف لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے۔ ف ع ت وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یفصل الخصومۃ فی معتکفہ ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مقام اعتکاف یعنی مسجد میں خصومت کا فیصلہ فرماتے تھے اور واضح ہو کہ کذب و جھوٹی قسم اس سے مانع نہیں ہے چنانچہ جس مرد و عورت میں لعان واقع ہوا تھا تو ان دونوں میں سے ضرور ایک شخص اپنی قسم میں جھوٹا تھا حالانکہ حدیث سہل بن سعد میں ہے کہ ان دونوں نے مسجد میں لعان کیا۔ کما فی الصحیحین اور کعب ابن مالک نے ابن ابی حدرد سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا پس دونوں کی آوازیں بلند ہوئیں یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا اور آپ گھر میں تشریف رکھتے تھے پس دروازہ پر آکر حجرہ کا پردہ اٹھا کر کعب ابن مالک کو آواز دی اور فرمایا کہ اپنے قرضہ میں سے ایک حصہ قریب نصف کے چھوڑ دے پس کعب نے عرض کیا کہ بہت اچھا یا رسول اللہ میں نے چھوڑ دیا پس آپ نے ابو حدرد کو فرمایا کہ اٹھ کر ادا کر دے۔ کما فی الصحیحین اور ابن عباس رضؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں پھاندتا ہوا آپ کے پاس پہونچا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے آپ نے فرمایا کہ بیٹھ پس وہ بیٹھ گیا پھر دوبارہ کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے آپ نے فرمایا کہ بیٹھ پس وہ بیٹھ گیا پھر تیسری بار کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے پس آپ نے فرمایا کہ تیری کیا حد ہے اس نے کہا کہ میں نے ایک عورت سے حرام کیا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و عثمانؓ و ابن عباس و زید بن حارثہؓ کو حکم دیا کہ اس کو باہر لے جا کر درے مارو اور وہ ابھی تک کنوارہ تھا پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی جس کے ساتھ اس نے حرام کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے پوچھا کہ تیرے ساتھ کون عورت ہے۔

اس نے کہا کہ فلانہ عورت ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلوا کر اس سے پوچھا پس عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا واللہ میں اس مرد کو پہچانتی نہیں ہوں پس آپ نے اس مرد سے کہا کہ تیرا کون گواہ ہے اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا کوئی گواہ نہیں ہے پس آپ نے حکم دیا کہ اس کو بہتان کی حد میں اسی کوڑے مارے گئے رواہ الطبرانی مف۔ غرضیکہ یہ خصومات مسجد میں واقع ہوئیں وکذا الخلفاء الراشدون کانوا یجلسون فی المساجد لفصل الخصومات۔ اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفاء راشدین بھی فیصلہ خصومات کے واسطے مسجدوں میں بیٹھتے تھے۔

ف چنانچہ بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اور کتب سیر میں کثرت سے موجود ہے اور ابن سعد نے طبقات میں قاضی ابوبکر ابن محمد بن عمرو بن حزم سے اور سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمان بن عوف اور ابو طوالہ اور شریح اور شعبی سے مسجد میں فیصلہ کرنا روایت کیا۔ مف۔ ولان القضاء عبادة فیجوز اقامتها فی المسجد کالصلوٰة۔ اور اس واسطے کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے تو نماز کے مانند مسجد میں اس کو قائم کرنا جائز ہے ف اور سلف میں سے کسی سے انکار مروی نہیں ہے اور مشرک و حائضہ کا عذر دفع ہو جاتا ہے۔ ونجاسة المشرك فی اعتقاده لا فی ظاهره فلا یمنع من دخوله۔ اور مشرک کی نجاست تو اس کے اعتقاد میں ہے تو اس کو مسجد میں آنے سے نہیں روکے گی ف چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامة بن اثال کو مسجد کے ستون میں باندھا تھا کما فی الصحیح والحائض تخبر بحالها فیخرج القاضی الیها او الی باب المسجد او حیث من یفصل بینها وبین خصمها کما اذا کانت الخصومة فی الدابة۔ اور حائضہ اپنی حالت سے آگاہ کر دے یعنی اپنا حائضہ ہونا بتلا دے گی تاکہ قاضی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازے پر چلا جائے گا یا ایسے شخص کو بھیج دے جو حائضہ اور اس کے مخاصم کے درمیان فیصلہ کر دے جیسے درصورتیکہ کسی جانور میں جھگڑا ہو تو ایسا ہی کیا جاتا ہے ف کیونکہ جانور مسجد کے اندر نہیں لایا جاتا ہے۔ ولو جلس فی داره لا بأس به اور اگر قاضی اپنے گھر پر بیٹھا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ویأذن للناس بالدخول فیها۔ اور لوگوں کو اس مکان میں آنے کی اجازت دے دے ف یعنی مکان میں بیٹھنا اس شرط سے جائز ہے کہ وہاں لوگوں کے آنے کی عام اجازت دے اور کسی کو منع نہ کرے کیونکہ رعیت میں سے ہر کا فرد مسلمان کو اس کی عدالت میں آنے کا حق حاصل ہے اور اگر یہ گھر درمیان شہر میں ہو تو بہتر ہے مف ویجلس معه من کان یجلس قبل ذلك لان فی جلوسه وحده تهمة اور قاضی ہونے سے پہلے جو لوگ اس کے ساتھ بیٹھتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت ہے ف یعنی تنہائی اختیار کرنے میں رشوت لینے یا ظلم کا اتہام ہوگا۔ اور روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جب تک چار صحابہ موجود نہ ہوتے کچھ حکم نہیں دیتے تھے اور مستحب ہے کہ اس کی مجلس میں فقہا کی ایک جماعت حاضر ہو اور ابوبکر رضی اللہ عنہ ہمیشہ حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم کو اپنے پاس حاضر رکھتے تھے بلمبسوط میں ہے کہ اگر فقہا کے حاضر ہونے سے قاضی پر رعب آتا یا مسلمانوں کے امور میں کچھ خلل پیدا ہوتا ہو جیسے بعض لوگوں پر ہوتا ہے تو اکیلا بیٹھے اور مبسوط میں مذکور ہے کہ قضاء کے وقت ہر طرح کا اعتدال رکھے حتیٰ کہ سواری پر چلنے کی حالت میں حکم نہ دے کیونکہ یہ حالت معتدل نہیں ہے اور تکیہ لگا کر بیٹھنے میں مضائقہ نہیں اور چاہیے کہ ایسے وقت میں حکم کچھ نہ دے جب اس کو غصہ یا خوشی یا بھوکا یا پیاسا یا غمگین یا اونگھ میں ہو یا سخت سردی یا سخت گرمی یا اس کو پاخانہ یا پیشاب کی حاجت یا جورو کی خواہش ہو اور حاصل یہ کہ جب اس کا دل کسی جانب لگا ہو تو کچھ حکم نہ کرے لہٰذا حدیث میں آیا کہ قاضی ایسی حالت میں حکم نہ کرے جب غصہ میں بھرا ہو اور اس کا سبب بھی دل کی مشغولی ہے اور عدالت میں بیٹھنے کے روز نفل روزہ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور قاضی کو چاہیے کہ جس شخص پر فیصلہ کرے اس سے بیان کر دے کہ میں تیری حجت کو سمجھ گیا لیکن شرع اس بارہ میں ایسا حکم دیتی ہے تو اس کے سوائے دوسرا حکم ممکن نہیں ہوتا کہ جو شخص ہارا وہ کسی سے شکایت نہ کرے اور اس کو اپنے اوپر ظلم کا خیال نہ ہو۔ مف۔ قال ولا یقبل هدیة الا من ذی رحم محرم او من جرت عادته قبل القضاء بمهاداته۔ اور قاضی کسی شخص کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم کے یا ایسے شخص سے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے باہمی ہدیہ دینے کی عادت جاری تھی۔ لان الاول

صلة الرحم والثانی لیس للقضاء بل جری علی العادة وفیما وراء ذلك یصیر اکلا بقضائه حتی لو کانت للقریب خصومة لایقبل هدیته۔ اس واسطے کہ ذی رحم محرم کا ہدیہ لینا صلہ رحم ہے۔ اور جس سے عادت جاری تھی اس کا ہدیہ بوجہ قاضی ہونے کے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے اور ان کے ماسوائے کسی کا ہدیہ لینا بوجہ قاضی ہونے کے کھانا ہوگا۔ حتی کہ اگر ذی رحم محرم میں سے کسی کی خصومت پیش ہو تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ وکذا اذا زاد المهدی علی المعتاد او کانت له خصومة لانه لاجل القضاء فیتحاماه۔ اور اسی طرح اگر عادت کے ہدیہ دینے والے نے معتاد سے زیادہ بھیجا یا اس کی کوئی خصومت درپیش ہے تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ کیونکہ یہ قضاء کی جہت سے ہے پس اس سے پرہیز کرے ف۔ اور اگر ذی رحم محرم اس کے قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو حالانکہ مفلس نہ تھا تو بھی اوجہ یہ کہ اس کا ہدیہ نہ لے۔

اور اگر وہ دوست جو ہدیہ دیا کرتا تھا اب زیادہ مالدار ہوگیا اور اس نے معتاد سے بڑھایا تو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ پھر جس صورت میں قاضی کو ہدیہ نہ لینا چاہیئے لیکن اس نے لے لیا تو عامہ مشائخؒ کے نزدیک جن کا ہدیہ ہو انہیں کو واپس کرے۔ اور اگر ان کو نہ پہچانتا ہو یا دور ہونے سے واپس کرنا متعذر ہو تو بیت المال میں رکھے۔ اور وہ مثل لقطہ کے ہے پس اگر اس کا مالک آیا تو اس کو دے دیا جائے گا۔ اور قاضی کے مانند جس کسی نے سلطنت اسلام کا کوئی کام لیا تو ہدیہ وغیرہ میں اس کا حکم مثل قاضی کے ہے۔ اور واضح ہو کہ رشوت و ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط سے دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی مدد کرے اور ہدیہ میں یہ شرط نہیں ہوتی ہے اور اصل اسباب میں حدیث ابوحمید ساعدی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص ازدی کو صدقہ پر مقرر کیا۔ پھر جب وہ آیا تو کہا کہ یہ تمہارا مال ہے اور یہ مجھے ہدیہ دیا گیا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں اس کا ذکر کرکے فرمایا کہ وہ کیوں اپنی ماں کے گھر میں نہیں بیٹھا کہ دیکھتا کہ اس کو ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں۔ رواہ البخاری۔ عمر ابن عبدالعزیز نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تو ہدیہ ہوتا اور آج وہ رشوت ہے ذکرہ البخاری۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوہریرہؓ کو عامل مقرر کیا پھر ابوہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے۔ پس عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ تو کہاں سے لایا ابوہریرہؓ نے کہا کہ مجھے متواتر ہدیے ملے ہیں۔ پس فرمایا کہ اے دشمن نفس تو کیوں نہیں اپنے گھر بیٹھا کہ دیکھتا کہ تجھے ہدیہ دیا جاتا ہے کہ نہیں۔ پھر ابوہریرہ سے مال لے کر مسلمانوں کے بیت المال میں داخل

کردیا۔ مف۔ ولا یحضر دعوۃ الا ان تکون عامۃ لان الخاصۃ لاجل القضاء
فیتھم بالاجابۃ بخلاف العامۃ۔ اور کسی دعوت میں نہ جائے مگر آنکہ دعوت عام ہو کیونکہ
خاص دعوت تو اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ پس اس کو قبول کرنے میں متہم ہوگا بخلاف
دعوت عامہ کے ف۔ کہ اس کے قبول کرنے میں کچھ اتہام نہیں ہے۔ ویدخل فی ھذا الجواب
قریبہ وھو قولھما۔ اور اس حکم میں قاضی کا قرابتی بھی شامل ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ و
ابو یوسفؒ کا قول ہے ف۔ یعنی اگر ذی رحم محرم خاصۃ قاضی کی دعوت کرے تو اس کو قبول
نہ کرے۔ وعن محمد رح انہ یجیبہ وان کانت خاصۃ کالھدیۃ۔ اور
امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرے اگرچہ دعوت خاصہ ہو جیسے
ہدیہ قبول کرتا ہے ف۔ اور یہ طحاوی نے نقل کیا ہے اور خصاف کے نزدیک بلاخلاف قبول کرنا
جائز ہے۔

رہا یہ بیان کہ دعوت خاصہ اور عامہ میں کیا فرق ہے تو شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ والخاصۃ
مالو علم المضیف ان القاضی لا یحضرھا لا یتخذھا۔ خاصہ دعوت وہ ہے کہ
اگر دعوت کرنے والا یہ جانے کہ قاضی نہیں آوے گا تو وہ دعوت تیار نہ کرے ف۔ اور عامہ
وہ کہ دعوت تیار کرے خواہ قاضی آوے یا نہ آوے۔ بعض مشائخؒ نے کہا کہ دس آدمیوں سے
کم دعوت خاصہ ہے اور اس سے بڑھ کر عامہ ہے۔ اور میرے نزدیک وہ قول خوب ہے جو
قاضی ابو علی نسفی سے منقول ہے کہ دعوت عامہ وہ ہے کہ دعوت نکاح یا دعوت ختنہ ہو اور
ان کے ماسوائے دعوت خاصہ ہیں اور یہی لوگوں کی عادت ہے۔ مف۔ بلکہ مترجم کے
نزدیک اوجہ وہی جو مصنفؒ نے ذکر کیا اس واسطے کہ تقریبات کی دعوت عامہ
ہوتی ہے ان میں خصوصیت نہ ہونا لوگوں میں معروف ہے پس یہی ہمارے
دیار میں اوفق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اور امام شافعیؒ واحمد رح کے نزدیک تمام ولیمہ میں حاضر ہونا جائز ہے کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر دعوت میں تشریف لاتے تھے۔ جواب یہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی عصمت سب کو معلوم ہے اور دوسروں کے واسطے یہ امر
حاصل نہیں ہے۔ مف۔ قال ویشھد الجنازۃ ویعود المریض۔
قدوریؒ نے لکھا کہ قاضی کو جائز ہے کہ جنازہ میں حاضر ہو اور مریض کی عیادت
کرے۔ لان ذلک من حقوق المسلمین۔ اس واسطے کہ ایسا کرنا
مسلمانوں کے حقوق سے ہے ف۔ تو یہ حق قاضی کو بھی ادا کرنا چاہیئے۔ اور
اس میں ثواب جمیل ہے۔ قال علیہ السلام للمسلم علی المسلم ستۃ
حقوق وعد منھا ھذین۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کے
واسطے مسلمان پر چھ حقوق ہیں انہیں میں سے آپ نے مریض کی عیادت و حضوری جنازہ کو

شمار فرمایا ف ابوہریرہؓ نے مرفوعاً روایت کی کہ مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں (۱) جواب سلام (۲) چھینک کا جواب (۳) دعوت قبول کرنا (۴) مریض کی عیادت کرنا (۵) جنازہ کی اتباع کرنا اور جب وہ تجھ سے نصیحت چاہے تو اس کو نصیحت کر۔ رواہ مسلم۔ اخیر کا جملہ ہی چھٹا حق ہے اسی واسطے ابن حبان نے صحیح میں اور بخاری نے ادب مفرد میں چھ خصال روایت کئے لیکن اس میں یوں ہے کہ جب مسلمان سے ملے تو اس کو سلام کرے اور یہ بھی مذکور ہے کہ یہ چھ خصال واجبہ ہیں کہ اگر ان میں سے کوئی ترک کیا تو اپنے اوپر ایک حق واجب ترک کیا۔ ف ت۔ بالجملہ یہ امور قاضی کے ذمہ براہ دیانت واجب ہیں جن کے چھوڑنے کے واسطے بوجہ قضاء کے مجبور نہیں ہوسکتا۔ ولا یضیف احد الخصمین دون خصمہ اور قاضی ایسا نہ کرے کہ متخاصمین میں سے ایک کی دعوت کرے نہ دوسرے کی ف یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے صرف ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے ایسا کرنا قاضی کو روا نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام نھی عن ذلک۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے ف چنانچہ حسن بصری نے روایت کی کہ حضرت علی اللہ عنہ کے یہاں مہمان آیا آپ نے ضیافت کی پھر اس نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ فلاں شخص سے مخاصمہ کروں تو آپ نے فرمایا کہ ہمارے یہاں سے دوسری جگہ چلا جا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو منع فرمایا کہ ہم خصم کی دعوت کریں مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ ہی اس کا مخاصم بھی ہو رواہ اسحٰق فی مسندہ روایت حسن عن علی رضی اللہ عنہ منقطع ہے اور اس حدیث کو عبدالرزاق و دارقطنی و طبرانی نے بھی روایت کیا ہے اور اس کی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور محمد ابن عبدالعزیز واسطے کو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ہے ت ف ع ولان فیہ تھمۃ اور اس واسطے کہ ایسا کرنے میں تہمت ہے ف یعنی قاضی متہم ہوگا کہ شاید قاضی کو اس شخص کی جانب میلان ہے قال اذا حضرا سوی بینھما فی الجلوس والاقبال۔ اور جب دونوں خصوم یعنی مدعی و مدعا علیہ حاضر ہوں تو ان دونوں کے درمیان بیٹھنے و توجہ کرنے میں برابری کرے ف یعنی بیٹھنے میں کسی کو دوسرے پر فضیلت نہ دے بلکہ دونوں کے واسطے برابری ہو حتی کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھلانا مناسب ہو تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلا دے اور دائیں و بائیں کی ترجیح بھی نہ دے لقولہ علیہ السلام اذا ابتلی احدکم بالقضاء فلیستو بینھم فی المجلس والاشارۃ والنظر۔ اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص قضاء میں مبتلا ہو تو خصوم کے درمیان مجلس و اشارہ و نظر میں برابری کرے اور ایک خصم پر دوسرے سے زیادہ آواز بلند نہ کرے رواہ اسحٰق بن راہویہ فقال انا بقیۃ بن الولید عن اسمٰعیل بن عیاش ثنی ابوبکر التیمی عن عطاء بن یسار عن ام سلمہ مرفوعاً۔ اور اس کے راوی صدوق ہیں غیر ازینکہ بقیہ میں تدلیس ہے اور اسمٰعیل بن عیاش کی متابعت عباد بن کثیر سے دارقطنی میں مذکور ہے اگرچہ ضعیف ہے لیکن علماء متفق ہیں کہ برابری مستحب ہے اور نسخہ فتح القدیر میں ہے کہ ابن عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ لوگوں کے درمیان اپنی توجہ و عدل و بیٹھک میں برابری کیجئے کہ کسی شریف کو آپ کی طرف سے خصم پر ظلم کی طمع نہ ہو اور کوئی ضعیف آپ کے عدل سے مایوس نہ ہو۔ ت۔ اور عینی میں یہ ارشاد حضرت عمرؓ سے مذکور ہے یعنی صحیح ہے ۱۲ ولا یسار احدھما ولا یشیر الیہ ولا یلقنہ حجۃ اور ایک سے کان میں خفیہ گفتگو نہ کرے اور نہ ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ اس کو حجت تلقین کرے ف یعنی ان امور میں بھی کسی ایک کی تخصیص نہ کرے۔ للتھمۃ بوجہ تہمت کے ف کہ اس میں قاضی کی جانب سے ظلم و رشوت کا گمان ہوگا۔ ولان فیہ تکسرۃ لقلب الآخر فیترک حقہ۔ اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہے تو اس کا حق ترک ہوگا۔ ولا یضحک فی وجہ احدھما اور قاضی دونوں خصوم میں سے کسی کے مواجہہ میں نہ ہنسے ف نہ مسکرائے۔ لانہ یجترئ علی خصمہ۔ کیونکہ وہ اپنی خصم پر دلیر ہو جائے گا۔ ولا یمازحھم ولا واحد امنھم۔ اور خصوم سے دل لگی نہ کرے اور ان میں سے کسی سے بھی دل لگی نہ کرے۔ لانہ یذھب بمھابۃ القضاء کیونکہ دل لگی کرنا قضا کی ہیبت کھو دیتا ہے۔ ف لہٰذا مشائخ نے کہا کہ قاضی کو چاہیئے کہ وقار کے ساتھ رہے اگرچہ اپنے افعال میں تواضع رکھے۔ ویکرہ تلقین الشاھد۔ اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔ ف جیسے مدعی یا مدعا علیہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔ ومعناہ ان یقول لہ اتشھد بکذا وکذا۔ اور اس کے معنے یہ ہیں کہ گواہ

سے کہے کہ کیا تو ایسی ایسی بات کا گواہ ہے۔ ف مثلاً تو گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کے اس مدعا علیہ پر ہزار درہم ہیں یا اس مدعا علیہ نے اس مدعی کو ادا کر دیے ہیں یا مدعی نے وصول پانے کا اقرار کیا ہے۔ وهذا لانه اعانة لاحد الخصمين فيكره كتلقين الخصم - اور یہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ اس میں دونوں مخاصم میں سے ایک کی اعانت ہے پس خود خصم کو تلقین کرنے کی طرح مکروہ ہے۔ واستحسنه ابویوسف رح فی غیر موضع التهمة لان الشاهد قد يحصر لمهابة المجلس فكان تلقينه احياء للحق بمنزلة الاشخاص والتكفيل اور امام ابو یوسف نے سوائے مقام تہمت کے ایسی تلقین کو مستحسن رکھا کیونکہ گواہ کبھی عدالت کی ہیبت سے بند ہو جاتا ہے تو اس کے تلقین کرنے میں حق کا زندہ کرنا ہوگا جیسے اشخاص وتکفیل ف اشخاص کے معنی کسی شخص کو بھیجنا تاکہ مدعا علیہ کو حاضر لاوے اور تکفیل یہ کہ متخاصمین میں سے ایک سے دوسرے کے واسطے کفیل لے پس جیسے یہ اعانت مستحسن ہے اسی طرح جو گواہ بوجہ ہیبت کے بیان سے بند ہو جاوے اس کو تلقین کر دینا بھی مستحسن ہے سوائے مقام تہمت کے مثلاً مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درم کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے پانچ سو درم سے انکار کیا پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درم معاف کر دیئے تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کرے گا۔ پس ایسی تلقین بالاتفاق نہیں جائز ہے اور شیخ مصنف رح نے آخر میں قول ابو یوسف رحمۃ اللہ بیان کرنے سے اشارہ کیا کہ یہی مختار ہے۔ ع۔

فصل فی الحبس

یہ فصل قید خانہ میں محبوس کرنے کے بیان میں ہے

قال واذا ثبت الحق عند القاضي وطلب صاحب الحق حبس غريمه لم يعجل بحبسه - قدوری نے کہا کہ جب قاضی کے نزدیک حق ثابت ہوا اور حقدار نے اپنے قرضدار کا قید کیا جانا چاہا تو اس کے قید کرنے میں جلدی نہیں کرے گا۔ وامره يدفع ما عليه - اور قرضدار کو حکم کرے گا جو کچھ اس پر ہے وہ دے دے لان الحبس جزاء المماطلة فلابد من ظهورها - اس واسطے کہ محبوس کرنا درنگی کی سزا ہے تو درنگی ظاہر ہونا ضرور ہے۔ ف یعنی حدیث میں ہے کہ مطل الغنی ظلم۔ تونگر کا تاخیر کرنا ظلم ہے یعنی جو شخص کہ قرضہ ادا کر سکتا ہو پھر دینے میں دیر کرے تو یہ ظلم ہے اور یہ بات جب معلوم ہو کہ ادا کرنے سے دیر کرے اور شاید کہ وہ کچہری میں ساتھ نہ لایا ہو تو پہلے اس کو ادا کرنے کا حکم دے وهذا اذا ثبت الحق باقراره - اور یہ اس وقت ہے کہ مدعا علیہ کے اقرار سے حق ثابت ہوا ہو ف تو حبس میں جلدی نہ کرے لانه لم يعرف كونه مماطلا في اول الوهلة - اس واسطے کہ ابتدائے امر میں اس کا درنگ کرنے والا ہونا معلوم نہ ہوا ف کیونکہ اس نے حق کا اقرار کر دیا تو تاخیر کرنے والا نہ ہو۔ فلعله طمع في الامهال فلم يستصحب المال - پس شاید کہ اس نے مہلت پانے کا گمان کیا ہو تو مال اپنے ساتھ نہیں لایا۔ ف یعنی جب حق کا اقرار کر دیا تو اس نے یہی گمان کیا کہ میں قرض خواہ سے کہوں گا کہ میرے ساتھ چل میں دے دوں گا تو یہ معلوم نہ ہوا کہ وہ تاخیر کرتا ہے پس حکم دے کہ ادا کر۔ فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطله پھر جب اس کے بعد اس نے انکار کیا تو اس کو قید کرے کیونکہ اس کا تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا ف یہ اس وقت کہ قرض دار نے حق کا اقرار کیا اما اذا ثبت بالبينة حبسه كما ثبت لظهور المطل بانكاره - اور اگر قرض دار پر حق بذریعہ گواہوں کے ثابت کیا گیا تو وہ فوراً قید کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے انکار کے سبب سے تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا۔ ف اور واضح ہو کہ قید کرنا اس غرض سے ہوتا ہے کہ اس کا دل پریشان ہو کہ جلد قرضدار ادا کرے لہذا وہ صوم رمضان یا عید یا جمعہ یا نماز جماعت یا حج فرض یا جنازہ اقارب کے واسطے نہیں نکالا جائے گا اگرچہ ضامن دی اور بعض نے کہا کہ والدین و اولاد و اجداد وغیرہ کے جنازہ کے لئے کفیل لے کر نکالا جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور شیخ ابن الہمام نے اس پر اعتراض کر کے کہا کہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس کے سوائے کوئی تجہیز وتکفین کرنے والا نہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال

فان امتنع حبسه فی کل دین لزمه بدلا عن مال حصل فی یده کثمن المبیع بعقد کالمهر والکفالة - پھر اگر حکم قاضی کے کے بعد اس نے ادا کرنے سے انکار کیا تو اس کو ہر ایسے قرضہ کے بارہ میں قید کرے جو عوض ایسے مال کا ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں لیا ہے جیسے مبیع مقبوضہ کا ثمن ہو یا ایسا قرضہ ہو جو عقد سے اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے جیسے مال مہر یا مال کفالت۔ لانه اذا حصل المال فی یده ثبت غناؤه به - اس واسطے کہ جب مال اس کے قبضہ میں آیا تو اس مال کے ذریعہ سے اس کا تونگر ہونا ثابت ہو گیا۔ ف یعنی مثلاً مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو اس کو اس قدر قدرت حاصل ہے کہ مبیع کو بیچ کر بائع کے دام ادا کرے واقدامه علی التزامه باختیاره دلیل یساره اذ هو لا یلتزم الا ما یقدر علی ادائه - اور مال اپنے اوپر اپنے اختیار سے لازم کرنے پر قدم بڑھانا اس کے تونگر ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ ایسے ہی مال کا التزام کرے گا جس کو ادا کر سکتا ہے ف یعنی مثلاً مہر و کفالت کا مال جب ہی اس نے اپنے ذمہ لیا کہ وہ اس کو ادا کر سکتا ہے۔ والمراد بالمهر معجله دون مؤجله اور مہر سے وہ مہر مراد ہے جس کا دینا پیشگی ٹھہرا نہ وہ جو میعادی ہے ف پس مہر معجل کے واسطے قید ہو گا اور مہر میعادی کے واسطے قید نہ ہو گا قال ولا یحبسه فیما سوی ذلك اذا قال انی فقیر الا ان یثبت غریمه ان له مالا فیحبسه - اور سوائے قرضہ مذکور کے کسی حق کے عوض قید نہیں کیا جائے گا۔ جب وہ دعوی کرے کہ میں فقیر ہوں مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ گواہ قائم کرے اس کا مال موجود ہے تب قاضی اس کو محبوس کرے گا لانه لم یوجد دلالة الیسار فیکون القول قول من علیه الدین وعلی المدعی اثبات غناه - اس واسطے کہ اس کی طرف سے کوئی فراخی کی دلیل نہیں پائی گئی تو جس پر قرضہ ہے اسی کا قول قبول ہوا اور مدعی پر واجب ہے کہ اس کی تونگری گواہوں سے ثابت کرے ف مثلاً کسی کا مال تلف کیا یا غصب کر کے ضائع کیا یا اس پر جرمانہ واجب ہوا پھر اس نے دعوی کیا کہ میں تنگدست ہوں تو یہ قول قبول ہو گا اور اگر مدعی کہے کہ نہیں بلکہ اس کو دسترس حاصل ہے تو چاہیئے اس کو گواہوں سے ثابت کرے ویروی ان القول لمن علیه الدین فی جمیع ذلك لان الاصل هو العسرة - اور ایک روایت میں یوں آیا کہ قرضدار کا قول ان سب صورتوں میں قبول ہے ف خواہ مبیع کے دام و مال مہر و کفالت ہو یا کوئی اور مال ہو اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر مدعی نے اس کے تونگر ہونے پر گواہ دیئے اور قرضدار نے اپنی تنگدست ہونے پر گواہ دیئے تو مدعی کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔ ویروی ان القول له الا فیما بدله مال اور یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ قرضدار کا قول سب صورتوں میں قبول ہے سوائے ایسی صورت کے جس میں بعوض مال ہے ف جیسے مبیع مقبوضہ کا ثمن ہے۔ پس اس قول پر مہر و کفالت میں بھی قرضدار کا قول قبول ہو گا۔ وفی النفقة القول قول الزوج انه معسر - اور نفقہ زوجہ کے بارہ میں شوہر کا یہ قول قبول ہو گا کہ میں تنگدست ہوں ف یعنی زوجہ نے شوہر پر دعوی کیا کہ یہ خوشحال ہے تو اس پر اس قدر نفقہ باندھا جاوے جو خوش حال لوگوں پر ہوتا ہے اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ میں تنگدست ہوں تو مجھ پر صرف اسی قدر نفقہ باندھا جاوے جو تنگدست آدمیوں پر ہوتا ہے پس قول شوہر کا قبول ہو گا اور عورت کو چاہیئے کہ اپنے دعوی کو ثابت کرے وفی اعتاق العبد المشترك القول للمعتق - اور غلام مشترک آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کا قول قبول ہو گا۔ ف یعنی اگر زید و بکر کے درمیان ایک غلام مشترک ہے پس زید نے اپنا حصہ آزاد کر دیا پس بکر نے دعوی کیا کہ یہ شخص تونگر ہے اور چاہا کہ اس سے اپنے حصہ کا تاوان لے اور زید نے دعوی کیا کہ میں تنگدست ہوں تاکہ تاوان سے بری ہو تو زید کا قول قبول ہو گا اور بکر اپنے دعوے کو ثابت کرے۔ والمسألتان تؤیدان القولین الاخیرین والتخریج علی ما قال فی الکتاب انه لیس بدین مطلق بل هو صلة حتی تسقط النفقة بالموت علی الاتفاق وکذا عند ابی حنیفة رح ضمان الاعتاق - اور یہ دونوں مسئلے یعنی مسئلہ نفقہ و مسئلہ آزادی غلام مشترک دونوں اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ اخیر کے دونوں قول وجیہ ہیں یعنی خواہ سب صورتوں میں قرضدار کا قول قبول ہو یا معاوضہ مالی کا صرف استثناء ہو اور مسئلہ نفقہ و عتاق

کی تخریج بناء پر قول کتاب کے یہ ہے کہ نفقہ دینا کچھ قرضہ مطلق نہیں ہے یعنی بغیر دیئے یا ادا کئے ساقط نہ ہو بلکہ وہ ایک صلہ ہے حتی کہ وہ بالا تفاق بوجہ موت کے ساقط ہو جاتا ہے اور اسی طرح غلام مشترک آزاد کرنے کا تاوان بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قرضہ مطلق نہیں ہے ف چنانچہ اگر مریض نے اپنے مرض الموت میں غلام مشترک آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا۔ ع۔ بالجملہ جب قرضدار کا قول قبول ہو تو مدعی اپنا دعوی ثابت کرے اور بعض صورتوں میں خود مدعی کا قول قبول ہوتا ہے کہ یہ شخص مالدار ہے۔ ثم فیما کان القول قول المدعی ان له مالا او ثبت ذلك بالبينة فيما كان القول قول من عليه يحبسه شهرين او ثلثة ثم يسأل عنه فالحبس لظهور ظلمه في الحال وانما يحبسه مدة ليظهر ماله لو كان يخفيه فلا بد من ان تمتد المدة لتفيد هذه الفائدة فقدر بما ذكره - پھر درصورتیکہ مدعی کا یہ قول قبول ہو اس کے پاس مال ہے یا قرضدار کا قول قبول ہونے کی صورت میں گواہوں سے یہ بات ثابت ہو کہ اس کے پاس مال ہے تو قاضی اس کو دو یا تین مہینہ قید خانہ میں رکھے گا پھر اس کا حال دریافت کرے گا پس محبوس کرنا اس وجہ سے کہ فی الحال اس کا تاخیر و ظلم کرنا ظاہر ہوا یعنے باوجود قدرت کے ادا نہیں کرتا ہے اور ایک مدت تک اس واسطے محبوس کرے گا تاکہ اگر اس کا کچھ مال ہو جس کو چھپاتا ہے تو ظاہر ہو جاوے پس ضرور ہے کہ مدت کچھ دراز ہو تا کہ یہ فائدہ حاصل ہو پس اس کی مقدار یہ مذکورہ بالا یعنی دو یا تین ماہ سے مقدر کی گئی۔ ويروى غير ذلك من التقدير بشهر او اربعة الى ستة اشهر - اور اس کے سوائے بھی مدت کا اندازہ ایک ماہ سے بروایت طحاوی یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مذکور ہے۔ ف اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ایک ماہ کی مدت جو طحاوی نے اختیار کی یہی سب سے ارفق ہے - ع والصحيح ان التقدير مفوض الى راى القاضي لاختلاف احوال الاشخاص فيه - اور صحیح یہ ہے کہ مقدار مدت کا اندازہ رائے قاضی کے سپرد ہے کیونکہ اسمیں لوگوں کے حالات مختلف ہیں ف کیونکہ اصلی مقصود یہ ہے کہ قید کی سختی سے گھبرا کر اگر اسکا کچھ مال مخفی ہو تو نکالے اور بعضے لوگ چندہی روز میں گھبرا جاتے ہیں حتی کہ اسکی نسبت قاضی کو گمان ہو جاتا ہے کہ اگر اسکا کچھ مال ہوتا تو نکالتا اور بعضے لوگوں کے حق میں قاضی کو زیادہ مدت تک یہ گمان نہیں ہوتا لہذا ہر شخص کی نسبت قاضی کی رائے معتبر ہے اور واضح ہو کہ قید کرنے سے پہلے اسکی تنگدستی پر مقبول نہونگے اور یہی امام مالک و اکثر علما کا قول ہے اور یہی اصح ہے مف

فان لم يظهر له مال خلى سبيله - پھر اگر اس کا کچھ مال ظاہر نہ ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے یعنی بعد مضی المدة لانه استحق النظرة الى الميسرة فيكون حبسه بعد ذلك ظلما - یعنی مدت گذرنے کے بعد اگر مال ظاہر نہ ہو تو چھوڑ دے اس واسطے کہ وہ ہاتھ فراخ ہونے تک مہلت پانے کا مستحق ہوا پس اس کے بعد اس کو محبوس کرنا ظلم ہوگا۔ ف اور مدت گذرنے کے بعد احتیاط کے طور پر قاضی اس کے پڑوسیوں وغیرہ سے اس کا افلاس دریافت کرے پھر اگر ایک عادل نے خبر دی کہ یہ تنگدست ہے تو کافی ہے اور دو ہونا احوط ہے اور اس میں لفظ شہادت ہونا شرط نہیں ہے مف ولو قامت البينة على افلاسه قبل المدة تقبل في رواية وفي رواية لا تقبل وعلى الثانية عامة المشائخ رح - اگر مدت گذرنے سے پہلے اس کے مفلس ہونے پر گواہ قائم ہوئے تو ایک روایت میں قبول ہوں گے اور دوسری روایت میں نہیں قبول ہوں گے۔ اور عامہ مشائخ اسی دوسری روایت پر ہیں ف اور یہی اصح ہے مف قال وفي الكتاب خلى سبيله ولا يحول بينه وبين غرمائه وهذا كلام في الملازمة وسنذكره في كتاب الحجر ان شاء الله تعالى -

اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کی راہ چھوڑ دے" یعنی اس کو قید سے رہا کرے اور اس کے و قرض خواہوں کے درمیان روک نہ کرے اور یہ ملازمت میں گفتگو ہے اور عنقریب ہم اس کو کتاب الحجر میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف اور ملازمت کے معنے ساتھ لگا رہنا اور مراد یہ کہ جب وہ قید خانہ سے رہا ہو تو اس کے قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ اس کے ساتھ رہیں اور اس کی کمائی سے جو کچھ بچے وہ اس سے وصول کریں اور یہ مراد نہیں کہ اس سے مطالبہ کریں۔ واضح ہو کہ محبوس کرنے کے ابتدائی مسئلہ میں یہ بیان کیا تھا کہ جب مدیون کے اقرار سے حق ثابت ہو تو ثبوت ہوتے ہی قید نہ کرے یہاں تک کہ اس کی نادہندی ظاہر ہو پس فرمایا وفي الجامع الصغير رجل اقر عند

القاضی بدین فانہ یحبسہ ثم یسأل عنہ فان کان موسرا ابدحبسہ وان معسرا خلی سبیلہ - اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس کچھ قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اس کو قید کرے پھر اس کا حال دریافت کرے پس اگر مالدار ہو تو اس کو قید رکھے اور اگر تنگدست ہو تو اس کی راہ پر چھوڑ دے ف اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرضہ کا اقرار کرتے ہی قید کرے - حالانکہ یہ اوپر کے مخالف ہے پس جو ظاہر میں سمجھا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہے ومرادہ اذا اقر عند غیر القاضی او عندہ مرۃ فظہرت مماطلتہ اور مراد قول جامع صغیر کی یہ ہے کہ مدیون نے قاضی کے پاس دوسرے سے اقرار کیا یا اس نے قاضی سے ایک مرتبہ اقرار کیا تھا پھر ادا نہ کرنے سے اس کی نادہندی ظاہر ہو گئی - ف پھر قرض خواہ اس کو قاضی کے پاس لے گیا تو جب ہی اس نے قاضی سے اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک نہیں دیا ہے تو قاضی اس کو قید کرے - والحبس اولا ومدتہ قد بیناہ فلا یعیدہ - اور محبوس کرنے کی ابتدا اور حبس کی مدت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں پس اس کا اعادہ نہیں کریں گے ف یعنی شروع فصل میں بیان کر چکے قال ویحبس الرجل فی نفقۃ زوجتہ - اور شوہر اپنی زوجہ کے نفقہ کے واسطے حبس کیا جائے گا ف اگرچہ ایک درم یا اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک دانگ ہو - ع - لانہ ظالم بالامتناع - اس واسطے کہ وہ انکار کرنے میں ظالم ہے ف اور جو شخص ناحق نادہندی کرے وہ قید کیا جاتا ہے ولا یحبس الوالد فی دین ولدہ - اور والد اپنے فرزند کے قرضہ کی وجہ سے قید نہ ہو گا - لانہ نوع عقوبۃ فلا یستحقہ الولد علی الوالد کالحدود والقصاص اس واسطے کہ قید ہونا ایک طرح کی عقوبت ہے پس فرزند کو اپنے والد پر ایسی عقوبت کا استحقاق نہیں ہے جیسے حدود و قصاص کا استحقاق نہیں ہے ف حتیٰ کہ فرزند کو عمداً قتل کرنے میں باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا اور اگر فرزند کو باپ نے زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف نہ ہو گی اسی طرح اگر اس نے قرضہ نہ دیا تو فرزند کا استحقاق نہیں ہے کہ وہ قید کیا جائے - الا اذا امتنع عن الانفاق علیہ - لیکن ایسی صورت میں باپ قید کیا جائے گا کہ جب فرزند کو نفقہ دینے سے انکار کرے لان فیہ احیاء لولدہ ولانہ لا یتدارک لسقوطھا بمضی الزمان واللہ اعلم - اس واسطے کہ ایسا کرنے میں اس کے فرزند کی زندگی پرورش ہے اور اس واسطے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ گذرنے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے - ف اور اسی طرح ہر وہ شخص جس پر کسی کا نفقہ واجب ہوا اور اس نے انکار کیا تو قید کیا جائے گا مف - مولے نے اگر اپنے غلام کو نفقہ دینے سے انکار کیا تو کتاب النفقات میں اس کی تفصیل گذری -

باب کتاب القاضی الی القاضی

باب خط قاضی بنام قاضی دیگر

یعنی معاملات میں شرعاً قاضی کا خط بنام دوسرے قاضی کے آیا مفید ہے یا نہیں تجنیس میں ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا برخلاف قیاس ہے کیونکہ قاضی کا خط اس سے بڑھ کر نہیں ہوتا کہ قاضی بذات خود خبر دے حالانکہ اگر شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو خود اپنی زبان سے آگاہ کیا کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ یہ حق ایسے گواہوں سے ثابت ہوا جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور ان کو میں نے قبول کیا ہے تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت کے سوائے دوسرے مقام پر

حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط بدرجہ اولیٰ حجت نہ ہونا چاہیئے ولیکن خط باجماع صحابہ وتابعین جائز ہے لوگوں کو اس کی
حاجت ہے کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی کہ اپنے گواہوں اور مدعا علیہ کو جمع کرے مثلاً گواہ ایک شہر میں ہیں
اور مدعا علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی سے ان دونوں کا جمع کرنا ممکن نہ ہوا تو اس نے قاضی کے سامنے گواہوں کی گواہی
ادا کرائی اور قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعا علیہ موجود ہے پس یہ خط جائز کیا گیا تاکہ حق دار کو اپنا
حق پہونچ جاوے اگر کہا جاوے کہ خط سے خط مشابہ ہوتا ہے اور مہر سے مہر مشابہ ہوتی ہے تو اس میں فریب کا شبہہ ہے جواب
یہ ہے کہ یہ شبہہ اس طرح دور ہوتا ہے کہ خط قاضی کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دو گواہ ہوں جو یہ گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط کے اندر
ہے وہ اسی قاضی سے ہے جس نے یہ خط بھیجا اور اسی نے اپنی مہر لگائی ہے اور منجملہ دلائل کے حدیث ضحاک بن سفیان ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو لکھا کہ اشیم الضبابی کی جورو کو اس کے شوہر کی دیت سے میراث دلادے رواہ ابوداؤد
وترمذی۔ اور اسی پر فقہا کا اجماع ہے اور یہ خط حدود وقصاص میں نہیں جائز ہے جو شبہہ سے ساقط ہوجاتے ہیں بلکہ ایسے
حقوق میں جائز ہے جو باوجود شبہہ کے ثابت ہوں مف قال ویقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحقوق اذا شھد بہ
عندہ۔ قدوریؒ نے لکھا کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں مقبول ہے جبکہ قاضی دوم کے نزدیک اس خط کی شہادت
دی جاوے ف یعنی دو گواہ شہادت دیں کہ یہ فلاں قاضی کاتب کا خط اور یہ اسی کی مہر ہے للحاجۃ علی ما نبین یہ جواز
بوجہ حاجت کے ہے چنانچہ ہم بیان کریں گے ف اور حقوق سے وہ حقوق مراد ہیں کہ جو سوائے حدود وقصاص کے باوجود
شبہہ کے ثبوت ہوجاتے ہیں واضح ہو کہ خط قاضی دو قسم ہے ایک سجل اور دوم خط حکمی پس سجل تو مع حکم ہوتا ہے حتی کہ جب
وہ قاضی مکتوب الیہ یا عموماً کسی قاضی کو پہونچا تو وہ صرف نافذ کرے گا خواہ اس کے علم میں موافق ہو یا نہ ہو اور دوم یعنی خط حکمی
کی صورت میں اگر مکتوب الیہ کی رائے سے موافق ہو تو نافذ کرے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں حکم قاضی موجود نہیں ہے پھر سجل کی
صورت میں یہ ضرور ہے کہ قاضی کاتب کے حضور میں مدعی کے گواہوں نے مدعا علیہ خصم کے سامنے گواہی دی حتی کہ ثبوت کے
بعد قاضی نے سجل لکھ کر مدعی کو دیا حتی کہ وہ اجرائے حکم کے لئے دوسرے قاضی کے پاس بطور خط لایا اور قسم دوم یعنی خط
حکمی میں صرف مدعی کے گواہوں کی شہادت قلم بند کرکے قاضی نے خط لکھا ہے چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے لکھا۔
فان شھدوا علی خصم حاضر پس اگر گواہوں نے خصم حاضر پر گواہی دی ف یعنی خط میں جو شہادت قلم بند ہے وہ
بمقابلہ ومواجہہ مدعا علیہ کے ہے حکم بالشھادۃ لوجود الحجۃ تو قاضی کاتب موافق شہادت کے حکم دے گا کیونکہ
حجت شرعی پائی گئی وکتب بحکمہ اور اپنے حکم کو تحریر کرے گا ف کہ میں نے موافق اس گواہی کے اس مدعا علیہ
حاضر پر حکم دے دیا پھر ممکن ہے کہ مدعا علیہ دوسرے شہر میں چلا گیا حتی کہ اجرائے حکم کے لئے وہاں کے قاضی کے نام
خط کی ضرورت پڑی تو قاضی نے فلاں قاضی کے نام لکھ دیا ہے عموماً ہر قاضی وحاکم کے نام لکھ دیا پس یہ خط مع حکم قاضی
ہے وھو المدعو سجلا۔ اور اسی کو سجل کہتے ہیں۔ ف پس دوسرے قاضی کا صرف یہ کام ہے کہ موافق حکم سجل
کے اجرا کرادے وان شھدوا بغیر حضرۃ الخصم لم یحکم۔ اور اگر گواہوں نے بغیر حاضری خصم مدعا علیہ کے گواہی دی ہو تو قاضی
اول یعنی قاضی کاتب اس پر حکم نہیں کرے گا۔ کیونکہ مدعا علیہ غائب ہے لان القضاء علی الغائب لا یجوز۔ اس واسطے کہ
غائب پر حکم دینا جائز نہیں ہے۔ ف اور یہ ممکن ہے کہ مدعا علیہ غائب کی طرف سے کوئی شخص مقرر کردے جس پر
گواہی کی سماعت ہو اور اس کو مسخر کہتے ہیں یا غائب کی طرف سے وکیل ہو بہر حال اصل مدعا علیہ غائب ہے تو حکم نہیں
دے سکتا وکتب بالشھادۃ۔ اور قاضی تو فقط شہادت تحریر کرے گا۔ ف اور یہ خط بنام قاضی دیگر ہوگا جہاں مدعا علیہ

موجود ہے لیحکم المکتوب الیہ بھا تاکہ قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کے موافق حکم دے دے ف یعنی مدعا علیہ کو حاضر کر کے اس پر یہ شہادت اعادہ کرے پھر اگر اس کا اقبال ہو یا کوئی جواب معقول نہ ہو تو اس پر حکم دے اسی طرح اگر مدعا علیہ کا مقام خاص نہ ہو اور مدعی نے چاہا کہ جہاں ملے وہیں کے قاضی و حاکم سے اعانت لے تو قاضی کاتب اپنے عنوان خط کو بنام ہر قاضی و حاکم اسلام کے لکھ دے۔ وھذا ھو الکتاب الحکمی اور یہی خط حکمی کہلاتا ہے۔ ف یعنی یہ خط اس واسطے ہوتا ہے کہ مکتوب الیہ اس کے موافق حکم قضاء جاری کر سکتا ہے وھو نقل الشھادۃ فی الحقیقۃ اور یہ درحقیقت گواہی کی نقل ہے۔ ویختص بشرائط نذکرھا ان شاء اللہ تعالیٰ اور یہ ایسے شرائط سے مختص ہے جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف از انجملہ یہ کہ پانچ معلوم ہوں یعنی معلوم کی طرف سے معلوم کے نام بپامر معلوم ہیں بطور معلوم ہونا چاہیئے ع۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ خط مذکور جمیع منقولات میں مانند جانوروں و کپڑوں وغیرہ کے مقبول ہے اور متاخرین مشائخ اسی پر ہیں۔ اور اسبیجابیؒ نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور یہی مالک و شافعی و احمدؒ کا قول ہے اور جس نے اختلاف کیا تو بنائے اختلاف یہ ہے کہ اعیان مندرجہ میں شہادت کے لئے اس چیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے حالانکہ قاضی مکتوب الیہ کے وہاں یہ چیزیں موجود نہیں ہیں اور جواب یہ کہ بنائے جواز خط تو حاجت پر ہے اور شک نہیں کہ دین میں بھی مدیون کی طرف اشارہ ضرور ہوتا ہے۔ حالانکہ بالاتفاق یہ خط دیون میں جائز ہے تو اسی طرح اعیان میں بھی جائز ہے اور واضح ہو کہ ایک صورت اس خط کی لی یہاں لکھی جاتی ہے تاکہ اسی پر قیاس کر لیا جاوے وصورت دربارہ قرضہ خط از جانب فلاں بن فلاں قاضی ضلع فلاں بجانب فلاں بن فلاں قاضی ضلع فلاں ﷲ السلام علیک فانی احمد اللہ الذی لا الہ الا ھو واصلی علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔ اما بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص فلاں بن فلاں پشاوری از قوم خٹک آیا۔ اور بیان کیا کہ میرا حق فلاں بن فلاں ہندی ساکن کلکتہ پر ہے اور مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کے گواہ سن کر جو میرے نزدیک ٹھیک قرار پاوے مین وہ آپ تحریر کر دوں پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو پھر وہ میرے حضور ہیں۔ فلاں و فلاں گواہوں کو لایا و یہاں ہر ایک گواہ کا پورا نام ونسب مع حلیہ و قوم و مسکن کے بیان کرے پس ان گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ اس فلاں بن مدعی کا فلاں بن فلاں مدعا علیہ مذکورہ بالا پر اس قدر روپیہ رلپوری صفت ہے فی الحال واجب الادا قرضہ ہے اور درخواست کی کہ مجھ سے قسم لی جاوے کہ میں نے اس میں سے کچھ خود وصول نہیں کیا اور نہ میری طرف سے کسی نے بوکالت وصول کیا اور نہ میں نے کل یا بعض قرضہ کا کسی پر حوالہ قبول کیا اور میری طرف سے کسی نے وصول کیا (پھر اسی طرح قسم لینا بیان کر گئے) پھر لکھے کہ اس کی حلف سے اب تک یہ حق مدعا علیہ پر قائم ہے پھر اس نے مجھ سے درخواست کی کہ میرے نزدیک جو امر بطور حق اس میں سے ثابت ہوا وہ میں آپ کو لکھوں پس میں نے آپ کو یہ خط لکھا اور اس پر گواہ کر دیئے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے اور میں نے یہ گواہوں کو پڑھ کر سنایا پھر خط کو لپیٹ کر اس پر اپنی مہر کر دی۔ اگر اس خط پر گواہ بھی اپنی مواہیر ثبت کریں تو اوفق ہے پھر عنوان لکھے کہ خط فلاں قاضی ضلع فلاں کی طرف سے بنام فلاں قاضی ضلع فلاں، پھر مدعی کے حوالہ کرے۔ پھر جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس لا کر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ اس پر گواہ طلب کرے پھر گواہوں کی سماعت نہ کرے جب تک کہ مدعا علیہ حاضر نہ ہو اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں ہی فلاں بن فلاں ہوں تو گواہ قبول کر کے انکی سماعت کرے اور اگر وہ انکار کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے ثابت کرے کہ یہی فلاں بن فلاں مدعا علیہ ہے اور بعد ثبوت کے گواہ سے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے پس گواہوں سے پوچھے کہ قاضی نے جو کچھ اسمیں لکھا ہے وہ تم کو پڑھ سنایا تھا پس جب انہوں نے کہا کہ ہم کو پڑھ کر سنایا اور گواہ کر لیا کہ اس کا خط اور اسی کی مہر ہے تو قاضی ان کی عدالت دریافت کرے پھر جب عادل ثابت ہوں تو قاضی مہر نہ کھولے یہاں تک کہ مدعا علیہ حاضر ہو پھر مدعا علیہ کے سامنے مہر توڑ کر اس کو پڑھ کر سنا دے پس اگر مدعا علیہ نے اقرار کیا تو اس پر لازم کرے اور اگر اس نے انکار کیا تو پوچھے کہ کیا تیرے پاس کوئی حجت ہے

حبس کو پیش کرے ورنہ میں تجھ پر حکم دوں گا پس اگر اس کی کوئی حجت نہ ہو تو اس پر حکم دے دے ادا اگر کوئی حجت ہو تو اس کو قبول کرے اور تمام کلام فتح القدیر اور فتاوی عالمگیریہ میں ہے ۔م۔ بالجملہ قاضی کا حکمی خط دوسرے قاضی کے نام جائز ہے ۔ وجوازہ لمساس الحاجۃ لان المدعی قد یتعذر علیہ الجمع بین شھودہ وخصمہ فاشبہ الشھادۃ علی الشھادۃ اور اس کا جائز ہونا بوجہ ضرورت کے ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعا علیہ کو یکجا کرنا مشکل ہو جاتا ہے تو خط جائز ہوا جیسے گواہی پر گواہی جائز ہے ف مثلاً کسی معاملہ پر دو شخص گواہ ہیں ولیکن ان گواہوں کا دوسرے شہر میں جاکر گواہی ادا کرنا متعذر ہے پس انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا جنہوں نے جاکر اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دی تو یہ جائز ہوتا ہے اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا ۔ وقولہ فی الحقوق یندرج تحتہ الدین والنکاح والنسب والمغصوب والامانۃ المجحودۃ والمضاربۃ المجحودۃ لان کل ذلک بمنزلۃ الدین وھو یعرف بالوصف لا یحتاج فیہ الی الاشارۃ ۔ اور مصنف نے جو فرمایا کہ حقوق میں قبول ہے تو حقوق کے تحت میں قرضہ و نکاح و نسب اور مغصوب اور جس امانت سے انکار کیا گیا ہو اور جس مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں کیونکہ یہ ہر ایک بمنزلہ قرضہ کے ہے اور وصف سے اس کی شناخت ہو سکتی ہے یعنی اس کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ ویقبل فی العقار ایضا لان التعریف فیہ بالتحدید ولا یقبل فی الاعیان المنقولۃ للحاجۃ الی الاشارۃ ۔ اور عقار کے دعوے میں بھی خط قاضی قبول ہے اس واسطے کہ حدود اربعہ بیان کرنے سے عقار کی شناخت ہو جاتی ہے اور جو اموال منقولہ ہوں ان میں قبول نہیں ہے کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی حاجت ہوتی ہے ۔ ف اور اعیان منقولہ میں سے غلام و باندی بھی ہے ۔ وعن ابی یوسفؒ انہ یقبل فی العبد دون الامۃ لغلبۃ الاباق فیہ دونھا ۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غلام کے بارہ میں قبول ہے ۔ کیونکہ غلام میں بھاگنا اکثر ہے نہ باندی میں ف تو غلام کے بارہ میں ضرورت ہے وعنہ انہ یقبل فیھا بشرائط تعرف فی موضعہ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام و باندی دونوں کے بارہ میں خط قاضی قبول ہے چند شرائط کے ساتھ جو اپنے مقام پر مذکور ہیں ف یعنی مبسوط کی کتاب الاباق میں مذکور ہیں ۔ وعن محمدؒ انہ یقبل فی جمیع ماینقل ویحول وعلیہ المتاخرون رحمھم اللہ ۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ خط قاضی تمام ایسی چیزوں میں بھی جو منتقل و تحویل ہو سکتی ہیں قبول ہوگا اور متاخرین مشائخ اسی پر ہیں ف اور یہی مذہب شافعی و مالک و احمد ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ۔ ع ۔ اور اگر قاضی نے کسی معین قاضی کو نہ لکھا بلکہ یوں لکھا کہ مسلمانوں کے قاضیوں و حاکموں میں سے جس کو میرا یہ خط پہنچے تو ظاہر الروایۃ میں یہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف نے اس کو جائز کہا اور اسی پر لوگوں کا عمل ہے الخلاصہ ۔ اور خط میں تاریخ لکھنا ضرور ہے ورنہ قبول نہیں ۔ شہر کے قاضی کی طرف سے قصبہ کے قاضی کو جائز اور اس کے برعکس نہیں جائز ہے خزانۃ الفقہ ۔ ع ۔ قال ولا یقبل الکتاب الا بشھادۃ رجلین او رجل وامراتین ۔ اور قاضی مکتوب الیہ قاضی کاتب کا خط قبول نہیں کرے گا مگر دو مرد کی گواہی یا ایک مرد دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ ف یعنی اگر مدعی فقط مہری خط لایا تو قاضی اس کو تسلیم نہیں کرے گا مگر جبکہ دو عادل گواہ لاوے خواہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جو گواہی دیں کہ یہ قاضی کاتب کا خط اور اس کی مہر ہے اور اس نے ہم کو گواہ کر لیا ہے ۔ لان الکتاب یشبہ الکتاب فلا یثبت الا بحجۃ تامۃ وھذا لانہ ملزم فلا بد من الحجۃ ۔ اس واسطے کہ خط سے خط مشابہ ہوتا ہے تو بغیر پوری حجت کے قبول نہ ہوگا یہ قاضی کاتب کا خط ہے اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ خط قاضی لازم کرنے والی چیز ہے تو اس کے ثبوت میں حجت شرعی ضرور ہے ۔ ف یہی جمہور فقہاء کا قول ہے ۔ ع ۔ بخلاف کتاب الاستیمان من اھل الحرب لانہ لیس بملزم ۔ برخلاف اس خط کے جو اہل حرب نے امان چاہنے کے واسطے لکھا

کہ اس کے ساتھ گواہی ضرور نہیں کیونکہ وہ لازم کرنے والی چیز نہیں ہے ف کیونکہ سلطان کو اختیار ہے چاہے امان دے یا نہ دے۔ وبخلاف رسول القاضی الی المزکی ورسوله الی القاضی لان الالزام بالشهادة لا بالتزکية - بخلاف قاضی کے ایلچی بجانب مزکی کے اور مزکی کا ایلچی بجانب قاضی کے کیونکہ لازم کرنا یہ گواہی ہی نہ تزکیہ ف یعنی اگر کہا جاوے کہ جب قاضی نے گواہ کی عدالت بیان کرنے والے یعنے مزکی کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو وہ بغیر گواہوں کے قبول کر لیتا ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے حالانکہ اس کے عادل بتلانے سے گواہ عادل ہو کر حق لازم ہو جاتا ہے اسی طرح اگر مزکی نے اپنا آدمی قاضی کے پاس بھیجا کہ فلاں گواہ عادل ہے تو قاضی بغیر گواہوں کے اسے قبول کر لیتا ہے حالانکہ اس سے بھی حجت لازم ہو جاتی ہے پس اس کا جواب دیا کہ حجت بذریعہ ایلچی کے نہیں ہے بلکہ بوجہ گواہی کے ہے جو ایلچی کے ذریعہ سے عادل ٹھہرے قال ویجب ان یقرأ الکتاب علیهم لیعرفوا ما فیه او یعلمهم به اور قاضی کاتب کو چاہیئے کہ گواہوں کو خط پڑھ کر سنا دے تاکہ وہ اس کے مضمون سے آگاہ ہو جاویں یا خود ان کو مضمون سے آگاہ کر دے لانه لا شهادة بدون العلم - کیونکہ بغیر آگاہی کے گواہی کچھ نہیں ہے۔ ثم یختمه بحضرتهم ویسلمه الیهم پھر ان کے سامنے مہر لگا کر ان کو سپرد کر دے - کیلا یتوهم التغییر وهذا عند ابی حنیفة رح ومحمد رح لان علم ما فی الکتاب والختم بحضرتهم شرط وکذا احفظ ما فی الکتاب عندهما ولهذا یدفع الیهم کتابا اخر غیر مختوم لیکون معهم معاونة علی حفظهم - تاکہ اس میں تغیر کا وہم نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے کیونکہ مضمون خط کو جاننا اور گواہوں کے سامنے مہر ہونا شرط ہے اور اسی طرح ان دونوں کے نزدیک گواہوں کو مضمون خط ہونا شرط ہے اسی واسطے قاضی کاتب ان گواہوں کو ایک تحریر بدون مہر کے سپرد کرے گا تاکہ ان کی یاد کی مدد ہو۔ وقال ابو یوسف رح آخرا شیء من ذلك لیس بشرط والشرط ان یشهدهم انه کتابه وخاتمه اور امام ابو یوسف رح نے آخر میں کہا کہ ان باتوں میں سے کوئی بات مشروط نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ کرے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے ف اور یہی امام مالک سے روایت ہے۔ وعن ابی یوسف رح ان الختم لیس بشرط ایضا فسهل فی ذلك لما ابتلی بالقضاء ولیس الخبر کالمعاینة واختار شمس الائمة السرخسی رح قول ابی یوسف رح۔ اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قاضی کاتب کی مہر بھی شرط نہیں ہے پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے یہ آسانی اس وقت نکالی جب خود قاضی ہونے میں مبتلا ہوئے اور خبر مثل معائنہ کے نہیں ہوتی ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے قول ابی یوسف رح اختیار کیا۔ ف یعنی امام ابی یوسف جب قاضی القضاۃ ہوئے تو دیکھا کہ ایسے شرائط میں لوگوں پر بہت سختی ہے اور یہ شرع صرف آسانی کے واسطے تھی بس معائنہ سے یہ بات دیکھ کر کہا کہ مہر بھی شرط نہیں ہے اور ظاہر اشیخ مصنف رح کے نزدیک بھی یہی مختار ہے واضح ہو کہ دستاویز میں بالاجماع یہ بات شرط ہے کہ گواہ اس کے مضمون سے آگاہ ہو۔ ع۔ قال فاذا وصل الی القاضی لم یقبله الا بحضرة الخصم - پھر جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو پہونچے تو اس کو قبول نہ کرے مگر خصم کی حضوری میں ف یعنی مدعا علیہ کے حاضر ہونے پر اس خط کو مدعی یا گواہوں سے لے لانه بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضوره اس واسطے کہ یہ خط بمنزلہ ادائے گواہی کے ہے تو مدعا علیہ کا حاضر ہونا ضرور ہے ف کیونکہ گواہی بمقابلہ خصم حاضر کے قبول ہوتی ہیں بخلاف سماع القاضی الکاتب لانه للنقل لا للحکم۔ برخلاف قاضی کاتب کی گواہی سننے کے اس لئے کہ یہ گواہی نقل کے لئے ہے نہ حکم کے لئے ف یعنی قاضی مکتوب الیہ تو اس گواہی کو اس غرض سے لیتا ہے کہ اس کے موافق حکم کرے تو مدعا علیہ موجود ہونا ضرور ہے اور قاضی کاتب نے گواہی اس واسطے سنی تھی کہ خط میں اس کو نقل کرے نہ اس واسطے کہ مدعا علیہ غائب پر حکم لگا دے تو وہاں بغیر حاضری مدعا علیہ کے سننا جائز تھا۔ اور

قدوری کی شرح اقطع میں ابو یوسف رح کے نزدیک حضور خصم شرط نہیں ہے۔ ع۔ اور شاید کہ یہی آسان ہے۔ م۔ قال
فاذا سلمه الشهود اليه نظر الى ختمه۔ پھر جب (خصم کی موجودگی میں) گواہوں نے قاضی کو یہ خط سپرد کیا تو قاضی اس
مہر کو ملاحظہ کرے فاذا شهدوا انه كتاب فلان القاضی سلمه الينا فی مجلس حكمه وقضائه وقرأه علينا
وختمه فتحه القاضی وقرأه على الخصم۔ پھر جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اس نے ہم کو یہ خط اپنی مجلس حکم و
قضاء میں سپرد کیا اور ہم کو پڑھ کر سنایا اور اپنی مہر کر دی ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس کو کھول کر خصم مدعا علیہ کو پڑھ کر سنا دے۔
والزمه ما فيه اور خصم پر جو کچھ خط میں ہے لازم کرے ف۔ جبکہ قاضی کی رائے میں شرع کے حکم سے موافق ہو اور مدعا علیہ کوئی
حجت دفعیہ نہ لاوے وهذا عند ابی حنيفة ومحمد اور یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف رح اذا
شهدوا انه كتابه وخاتمه قبله على ما مر۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کا خط و اس کی
مہر ہے تو قبول کرے جیسا کہ اوپر گذرا۔ ولم يشترط فی الكتاب ظهور العدالة للفتح اور خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت
ظاہر ہونا شرط نہیں کیا گیا۔ ف۔ یعنی یہ نہیں کہا کہ گواہوں کی عدالت دریافت کر کے تب خط کھولے والصحيح انه يفض
الكتاب بعد ثبوت العدالة كذا ذكره الخصاف رح۔ اور صحیح یہ ہے کہ خط کو عدالت ظاہر ہونے کے بعد کھولے ایسا ہی شیخ خصاف
نے ذکر کیا ہے۔ لانه ربما يحتاج الى زيادة الشهود وانما يمكنهم اداء الشهادة بعد قيام الختم۔ اس واسطے کہ کبھی زیادہ گواہوں
کی حاجت پڑتی ہے حالانکہ زائد گواہوں کو گواہی ادا کرنا جب ہی ممکن ہوگا کہ مہر قائم ہو ف۔ کیونکہ زائد گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ فلاں قاضی
کا خط اور اس کی مہر ہے تو یہ جب ہی کہ مہر قائم ہو۔ پھر ابھی یہ ذکر نہیں کیا کہ قاضی کاتب کا اس وقت تک عہدہ قضاء پر
موجود ہونا شرط ہے یا نہیں ہے تو فرمایا کہ وانما يقبله المكتوب اليه اذا كان الكاتب على القضاء۔ اور قاضی مکتوب
الیہ جب ہی اس خط کو قبول کرے گا کہ قاضی کاتب اپنے عہدہ قضاء پر موجود ہو۔ حتى لو مات او عزل۔ حتی کہ اگر
قاضی کاتب مر گیا یا معزول کیا گیا او لم يبق اهلا للقضاء۔ یا قابل قضاء نہیں رہا۔ ف۔ مثلاً وہ اندھا ہو گیا۔ قبل وصول
الكتاب۔ خط پہونچنے سے پہلے ف۔ یعنی مکتوب الیہ کو خط پہونچنے سے قاضی کاتب مرا یا معزول یا غیر قابل ہو گیا لا
يقبله لانه التحق بواحد من الرعايا۔ تو قاضی مکتوب الیہ اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا، اس واسطے کہ وہ رعایا میں سے
ایک شخص ہو گیا ف۔ اور اس کی خبر قبول نہیں ہو سکتی ہے۔ ولهذا لا يقبل اخباره قاضی آخر فی غير عمله او فی غير عملها۔
اور اسی وجہ سے قاضی کو خبر کرتے کو دوسرا قاضی قبول نہیں کرتا جو اس کے عمل میں نہیں یا دونوں کے عمل میں نہیں ہے ف۔
یعنی مثلاً قاضی نے اپنی ولایت سے باہر دوسرے قاضی کو خبر دی تو وہ قبول نہ کرے گا اور اسی طرح اگر دونوں قاضی کسی جگہ میں جو دونوں
میں سے کسی کی ولایت میں نہیں ہے جمع ہوئے اور ایک نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں شخص پر
ثابت ہے تو وہ عمل نہیں کر سکتا۔ وكذلك لو مات المكتوب اليه۔ اور اسی طرح اگر مکتوب الیہ مر گیا۔ ف۔ تو بھی خط مذکور
بیفائدہ ہو گیا کیونکہ جس کے نام معین کیا تھا وہ معدوم ہو گیا۔ الا اذا كتب الى فلان بن فلان قاضی بلد كذا والى
كل من يصل اليه من قضاة المسلمين۔ لیکن اگر قاضی کاتب نے یوں لکھا ہو کہ یہ خط بجانب فلاں بن فلاں قاضی
ضلع فلاں اور بجانب ہر ایسے قاضی کے جس کو مسلمانوں کے قاضیوں میں سے یہ خط پہونچے ف۔ تو خط مذکور لغو نہ ہوگا بلکہ جس
قاضی کو پہونچا اور مدعا علیہ اس کی ولایت میں ہے تو وہ عمل کرے گا لان غيره صار تبعا له وهو معرف۔ اس واسطے کہ جو مکتوب
الیہ سے سوائے ہے وہ مکتوب الیہ کا تابع ہو گیا حالانکہ یہ غیر بھی معلوم ہے ف۔ اس واسطے کہ وہ مکتوب الیہ کا قائم مقام ہے
یا مسلمانوں کے قاضیوں میں سے کوئی قاضی ہے بہر حال مجہول نہیں ہے اور تابع ہو کر بہت سے امور ثابت ہو جاتے ہیں۔

بخلاف ما اذا کتب ابتداء الی کل من یصل الیہ - برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابتداء سے یوں لکھا کہ ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط پہونچے ف کیونکہ یہ منتقل مکتوب الیہ ہے اور معلوم نہیں، تو جائز نہیں۔ علی ما علیہ مشائخنا لانہ غیر معروف بنا بر اس قول کے جس پر ہمارے مشائخ ہیں کیونکہ معروف نہیں ف یعنی ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر خط کا عنوان منتقل یہی ہو کہ جس قاضی کو یہ خط پہونچے وہ عمل کرے تو جائز نہیں کیونکہ مجہول ہے اور اگر کسی خاص قاضی کو لکھا اور اس کے تابع کر کے ہر قاضی اسلام کو قرار دیا تو جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اول بھی جائز ہے ولو کان مات الخصم ینفذ الکتاب علی وارثہ لقیامہ مقامہ - اور اگر مدعا علیہ مر گیا ہو تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا۔ کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے۔ ولا یقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحدود والقصاص - اور حدود و قصاص میں قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول نہیں ہے لان فیہ شبہۃ البدلیۃ فصار کالشہادۃ علی الشہادۃ ولان مبناھا علی الاسقاط وفی قبولہ سعی فی اثباتھما - اس واسطے کہ اس میں بدل جانے کا شبہہ ہے یعنی قاضی کا تب کے بدلے مکتوب الیہ ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہی پر گواہی ہوتی ہے حالانکہ وہ حدود و قصاص میں قبول نہیں ہے اور اس لئے کہ حدود و قصاص بنی باسقاط ہیں یعنی شبہہ سے ساقط کئے جاتے ہیں اور خط قاضی قبول ہونے میں حدود و قصاص ثابت کرنے میں کوشش ہے۔ ف تو خط قبول نہ ہونا چاہئے اور امام مالک واحمدؒ کے نزدیک قبول ہے۔ ع فصل آخر- یہ فصل دیگر ہے۔ ویجوز قضاء المرأۃ فی کل شیئ الا فی الحدود والقصاص اعتبارا بشہادتھا فیھما وقد مر الوجہ- عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے کیونکہ عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ سابق میں گذر چکی ف کہ حکم قضاء حکم گواہی سے مستفاد ہے اور عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے تو ان دونوں میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہیں ہے۔ اور سوائے حکم قصاص کے دیگر حقوق میں عورت کی گواہی جائز تو حکم قضاء بھی جائز ہے۔ ولیس للقاضی ان یستخلف علی القضاء الا ان یفوض الیہ ذلک - اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء پر اپنا خلیفہ مقرر کرے مگر جبکہ اس کو یہ اختیار سپرد کیا گیا ہو ف اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کا قول ہے اور اگر سلطان نے اس کو خلیفہ بنانے کا اختیار دیا ہو تو بالاجماع جائز ہے۔ اور اگر سکوت کیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے اور اگر منع کر دیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لانہ قلد القضاء دون التقلید بہ فصار کتوکیل الوکیل بخلاف المامور باقامۃ الجمعۃ حیث یستخلف لانہ علی شرف الفوات لتوقتہ فکان الامر بہ اذنا فی الاستخلاف دلالۃ ولا کذلک القضاء ولو قضی الثانی بمحضر من الاول او قضی الثانی فاجاز الاول جاز کما فی الوکالۃ - اس واسطے کہ وہ قاضی بنایا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے تو ایسا ہوا کہ جیسے وکیل کا دوسرے کو وکیل کرنا یعنی وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ بجائے اپنے دوسرا وکیل مقرر کرے بخلاف اس شخص کے جو نماز جمعہ قائم کرنے کے واسطے مامور ہو کر اس کو بجائے اپنے خلیفہ کرنے کا اختیار ہے اس واسطے کہ جمعہ تو گذرنے کے کنارے لگا ہے کیونکہ ادائے جمعہ کے واسطے وقت محدود ہے تو ادائے جمعہ کا حکم دینا از راہ دلالت کے خلیفہ کرنے کی اجازت ہے اور قضاء کا یہ حال نہیں ہے اور اگر خلیفہ نے اول قاضی کے حضور میں حکم دیا یا خلیفہ نے حکم دیا تھا پس اصل قاضی نے اس کی اجازت دی تو جائز ہے ف یعنی جمعہ میں جب تک سلطان کو خبر دی جاوے وقت نکل جائے گا۔ حالانکہ وہ ادا کرنے کے واسطے مامور ہوا ہے تو گویا اس کو اجازت ہے کہ جب ضرورت ہو خلیفہ کر دے اور حکم قضاء کے واسطے دیر تک گنجائش ہے پس قاضی کو خلیفہ کرنے میں اجازت درکار ہے اور اگر قاضی نے بلا اجازت اپنی طرف سے خلیفہ کیا لیکن قاضی کی موجودگی میں اس نے حکم دیا یا بدون موجودگی قاضی کے حکم دیا تھا پھر قاضی کو معلوم ہوا اور اس نے اجازت دیدی تو جائز ہو گیا جیسے وکیل نے

بغیر اجازت کے اپنی طرف سے وکیل مقرر کیا ولیکن دوسرے وکیل نے وکیل اول کی موجودگی یا اجازت سے کام کیا تو جائز ہے وھذا لانه حضرہ رای الاول وھو الشرط واذا فوض الیه یملکه فیصیر الثانی نائبا عن الاصل حتی لایملك الاول عزله الا اذا فوض الیه العزل ھو الصحیح ۔ اور یہ جواز اس وجہ سے ہوگیا کہ اس حکم میں قاضی اول کی رائے موجود ہوگئی اور یہی شرط تھی اور جب سلطان نے خلیفہ کرنے کا اختیار قاضی کے سپرد کیا ہو تو خلیفہ اپنی اصل قاضی کا نائب ہو جائے گا حتی کہ قاضی اس کو معزول نہیں کر سکتا ہے مگر جبکہ سلطان نے اس کو معزول کرنے کا بھی اختیار دیا ہو یہی صحیح ہے ف سے مثلاً سلطان نے کہا کہ تجھ کو اختیار ہے جس کو چاہے اپنا نائب مقرر کر تو خلیفہ کر سکتا ہے۔ اور وہ گویا سلطان کی طرف سے نائب قاضی ہو جائے گا پھر اگر یہ بھی کہا ہو کہ جب چاہے اس کو معزول کر تو قاضی کے معزول کرنے سے معزول ہو سکتا ہے ورنہ سلطان کے حکم سے معزول ہو گا۔ قال واذا رفع الی القاضی حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب والسنة والاجماع بان یکون قولا لا دلیل علیه ۔ جب قاضی کے حضور میں کسی حاکم کا حکم مرافعہ کیا گیا تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا۔ مگر اس صورت میں نافذ نہیں کر سکتا کہ حکم مذکور مخالف قرآن مجید یا مخالف سنت مشہورہ یا مخالف اجماع ہو یا یں طور کہ ایسا قول ہو کہ جس پر دلیل نہیں ہے ف سے مثلاً بارہ برس گذر جانے کی وجہ سے قرضہ ساقط ہونے کا حکم دیا ہو کیونکہ مطالبہ میں تاخیر ہوئی پس یہ قول بلا دلیل ہے۔ ع ۔ اور اگر کوئی مسئلہ مجتہد فیہ ہو اور کسی قاضی نے اس میں ایک حکم دیا تو یہ حکم نافذ ہو گا پھر اگر دوسرے قاضی نے اس کو توڑ دیا تو جائز نہیں ہے پس اگر قاضی اعلیٰ کے پاس مرافعہ کیا گیا تو وہ قاضی اول کے حکم کو نافذ کرے اور قاضی دوم کا توڑنا باطل کرے گا وفی الجامع الصغیر وما اختلف فیه الفقهاء فقضی به القاضی ثم جاء قاض آخر یری غیر ذلك امضاہ ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جس مسئلہ میں مجتہدوں نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں حکم دیا پھر دوسرا قاضی آیا جس کی رائے اس کے خلاف ہے تو حکم اول کو نافذ کرے ف سے یعنی قاضی اول نے جو حکم دیا اگرچہ وہ قاضی دوم کے اجتہاد سے مخالف ہو تو بھی حکم اول کو نافذ کرے والاصل ان القضاء متی لاقی فصلا مجتہدا فیه ینفذ ولا یردہ غیرہ لان اجتہاد الثانی کاجتہاد الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به فلا ینقض بما ھو دونه ۔ اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ جب کسی مجتہد فیہ صورت کے ساتھ حکم قضا لاحق ہوتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اس کو توڑ نہیں سکتا اس واسطے کہ دوسرے کا اجتہاد مانند اول کے اجتہاد کے ہے اور اول اجتہاد کے ساتھ حکم قضا لاحق ہو کر اس کو ترجیح ہوگئی تو وہ ایسے اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا۔ جو اس سے کمتر ہے ف سے یعنی جب یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے یعنی اجماعی نہیں ہے بلکہ مجتہدوں نے اس میں اختلاف کیا اور اجتہاد میں خطا کا احتمال ہوتا ہے تو جیسے مجتہد اول کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے اسی طرح مجتہد دوم کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال ہے۔ کیونکہ کوئی مجتہد قطعاً اپنے اجتہاد کو صواب اور دوسرے کے اجتہاد کو خطا نہیں کہہ سکتا ہے پس اس راہ سے قاضی اول کا اجتہاد اور قاضی دوم کا اجتہاد دونوں برابر ہیں لیکن قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ حکم قضا مل گیا تو اس کو ترجیح ہوگئی اور قاضی دوم کے اجتہاد سے ابھی حکم لاحق نہیں ہوا تو اس اجتہاد کا درجہ کمتر ہے جو حکم اول کو نہیں توڑ سکتا۔ ع م ۔ ولو قضی فی المجتہد فیه مخالفا لرایه ناسیا لمذھبه نفذ عند ابی حنیفة رح وان علم ففیه روایتان ۔ اور اگر مجتہد فیہ صورت میں قاضی نے اپنی رائے کے خلاف اپنا مذہب بھول کر حکم دے دیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حکم نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے عمداً ایسا کیا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں ف ایک روایت میں اس کا حکم نافذ نہ ہوگا اور اسی پر شمس الائمہ اور جندی فتویٰ دیتے تھے اور دوسری روایت میں نافذ ہوگا۔ اور اسی پر صدر الشہید اور شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیتے تھے۔ وجه النفاذ انه لیس بخطأ بیقین وعندھما لا ینفذ فی الوجھین لانه قضی بما

ھو خطأ عندہ و علیہ الفتوی - اور نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے نزدیک یہ حکم یقینی خطا نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک خواہ بھول کر خواہ عمداً ہو دونوں صورتوں میں حکم قضا نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کے ساتھ حکم دیا جو اس کے نزدیک خطا ہے اور اسی پر فتوی ہے ف ۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد رح ۔ ع۔ اور شاید یہ اس واسطے ہے کہ اس زمانہ میں قاضیوں کی نیانت بدل گئیں پس ان کو کسی ظلم کا موقع حاصل نہ ہو اگرچہ دلیل اسی کو شاہد ہے کہ حکم قضاء نافذ ہو اس واسطے کہ قاضی نے اپنے زعم میں خطا کے ساتھ حکم نہیں دیا بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہی صحیح ہو اگرچہ اپنی رائے کی جانب اس کا رجحان زیادہ ہے لیکن شاید کہ حکم کے وقت اس کو تردد ہو پھر جب اس کے ساتھ حکم قضاء مل گیا تو حکم قضاء کو صواب پر محمول کرنا رائے قاضی کے رجحان سے اولی ہے پس حکم قضاء نادر ہونا چاہیئے اسی واسطے فتاوی الصغری میں ہے کہ خلاف مذہب قضاء نافذ ہونے میں امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوی ہے ع۔م ثم المجتھد فیہ ان لا یکون مخالفا لما ذکرنا - پھر مجتہد فیہ اس کو کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا کے مخالف نہ ہو یعنی قرآن مجید و سنت و اجماع کے مخالف نہ ہو۔ والمراد بالسنۃ المشہورۃ منھا اور سنت سے مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو ف یعنی جو سنت کہ صدر اول و سلف صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم میں بدرجہ شہرت پہونچی جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے اور ہم تک اس کی نقل باسناد صحیح مشہور ہو۔ اور قرآن مجید کی نص سے وہ مراد ہے جس کی تاویل میں سلف نے اختلاف نہ کیا ہو جیسے قولہ تعالی ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم من النساء پس سلف نے اتفاق کیا کہ باپ کی وطی کی ہوئی زوجہ یا باندی سے نکاح نہیں جائز ہے حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس کے جواز کا حکم دیا تو جس قاضی کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے۔

ع۔ و فیما اجتمع علیہ الجمہور لا یعتبر مخالفۃ البعض و ذلک خلاف و لیس باختلاف اور جس امر پر جمہور سلف نے اتفاق کیا ہو یعنی اکثر و اجل متفق ہوں تو بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور یہ اختلاف نہیں بلکہ خلاف ہے ف پس جس امر پر اکثر و جمہور نے اتفاق کیا اور قاضی نے اس کے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے کیونکہ گویا مخالف اجماع ہے اور خلاف اسی کو کہتے ہیں کہ طریقہ مختلف ہو اور مقصود بھی مختلف ہو اور اختلاف یہ ہے کہ طریقہ مختلف مگر مقصود متحد ہو اور ظاہرا کلام مصنف رح اس امر پر محمول ہے کہ جمہور سے بعض نے اختلاف کیا مگر اس کا اجتہاد مسلم نہیں رکھا گیا جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فضل ربوا کی بعض صورتوں کو جائز رکھا حالانکہ کسی نے اس کا اتباع نہ کیا یا جیسے ابتدا میں متعہ جائز کہتے تھے مگر کسی نے نہ مانا اور اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکار کیا حتی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مارنے کی دھمکی دی پس اگر کوئی قاضی ایسے اجتہاد پر حکم کرے تو توڑ دیا جائے گا اور اگر جمہور کے خلاف بعض ایسا اجتہاد ہو جو مباح رکھا گیا تو اجماع منعقد ہوگا۔ مثلاً ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ شوہر و زوجہ میں سے جو مرا اس کے ترکہ میں سے دوسرے کا حصہ نکالنے کے بعد سب کا تہائی اس کی والدہ کو ملے گا پس یہ ان کا اجتہاد ان کے واسطے مسلم رہا پس اگر کوئی قاضی اس پر حکم کرے تو مخالف اجماع نہ ہوگا کیونکہ عامہ علماء کے نزدیک اجماع میں کل کا اتفاق ضرور ہے م۔ ع۔ اور واضح ہو کہ ہمارے و شافعی رح وغیرہ کے درمیان اجتہادی اختلاف ہے اور خلاف و مخالفت نہیں ہے۔ کما فی العینی والمعتبر الاختلاف فی الصدر الاول - اور مجتہد فیہ ہونے کے واسطے وہ اختلاف معتبر ہے جو صدر اول میں ہو ف یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم میں ہو اور شیخ خصاف رح نے صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے ساتھ کے تابعین فقہاء رحمہم اللہ تعالی کو بھی لیا اور وہ اختلاف معتبر نہیں ہے جو مثلاً حنفیہ و شافعیہ کے درمیان ہو۔ کما فی الذخیرہ۔ و علی ہذا اگر کسی نے صدر اول سے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے۔م۔ع قال و کل شیء قضی بہ القاضی فی الظاہر بتحریمہ فھو فی الباطن کذلک عند ابی حنیفۃ رح اور ہر چیز جس کے حرام ہونے کا ظاہر میں قاضی نے حکم دیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ باطن میں بھی یوں ہی حرام ہے ف مثلاً عورت نے اپنے شوہر پر تین طلاق کے جھوٹے گواہ قائم کئے اور قاضی کو ان کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہوا پس قاضی نے دونوں میں جدائی کا حکم دے دیا

پھر عدت گذرنے کے بعد اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو دوسرے شوہر کو اس سے ظاہر و باطن میں وطی کرنا حلال ہے اور پہلے شوہر کو ظاہر کی طرح باطن میں بھی وطی کی حلت باقی نہیں رہی۔ ع۔ وکذا اذا قضی باحلال۔ اور اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا ف۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ظاہر کی طرح باطن میں بھی حلال ہے مثلاً ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کے دو جھوٹے گواہ قائم کئے حالانکہ عورت منکر ہے پس قاضی نے نکاح کا حکم دے دیا تو مرد کو اس عورت سے وطی کرنا اور عورت کو قابو دینا حلال ہے اور واضح ہو کہ اس میں کچھ فرق نہیں ہے کہ تحریم کی صورت میں دوسرے شوہر کو حقیقت حال معلوم ہو یا نہ ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر حال جائز ہے اور صاحبین و مالک و شافعی و احمد و زفرؒ کے نزدیک باطن میں حرمت یا حلت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ وھذا اذا کانت الدعوی بسبب معین۔ اور یہ حکم جو ہم نے ذکر کیا ہے ایسی صورت میں ہے کہ دعوی کسی سبب معین کے ساتھ ہو۔ ف۔ مثلاً بوجہ بیع یا طلاق یا عتاق کے ہو حتی کہ اگر مثلاً ملک کا دعوی بدون بیان سبب ہو تو بالاجماع حکم قاضی باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے اور اختلاف سبب معین میں ہے۔ وھی مسئلۃ قضاء القاضی فی العقود و الفسوخ بشہادۃ الزور وقد مرت فی النکاح۔ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود و فسوخ میں قضاء قاضی کا مسئلہ ہے۔ اور یہ کتاب النکاح میں گذر چکا ف۔ عقود مانند بیع و نکاح وغیرہ اور فسوخ مانند طلاق و خلع وغیرہ۔ اور بھید اس مقام پر یہ ہے کہ شرع نے ہر شخص قابل کو اپنے تصرفات خاصہ اور معاملات باہمی میں اجازت دی لیکن جب باہم اختلاف کریں تو ان کے تصرفات سے ان کا ہاتھ روک کر قاضی کی جانب مرجع کیا کہ وہ جو کچھ فیصلہ کرے وہ مثل ان کی تصرف کے ہوگا بدلیل قولہ تعالیٰ فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ الآیہ۔ پس جو شرع حکم کرے وہی ان کا ذاتی تصرف ہوگا جب یہ معلوم ہوا تو جب جھوٹے گواہوں پر مثلاً مرد نے عورت یا چیز پر بسبب معین یعنی نکاح یا بیع کے دعوی کیا پس اگر درحقیقت عورت نے نکاح منظور کیا ہوتا یا بائع نے یہ چیز فروخت کی ہوتی تو حلت و ملکیت ثابت ہو جاتی پس جب تنازع کیا اور شرع نے دونوں کا ہاتھ کوتاہ کر دیا تو شرع کے نزدیک گواہوں سے یہ ثبوت ہوا اور قاضی نے حکم دے دیا تو گویا قاضی نے نکاح یا بیع کر دی پس حلت و ملکیت ثبوت ہوگی جیسے ظاہر میں ویسے باطن میں ثبوت ہے برخلاف اس کے جب سبب معین نہ ہو تو قاضی کا حکم ظاہر میں نافذ ہے لیکن باطن میں نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسباب میں تزاحم ہے تو کسی خاص سبب سے قاضی نے حکم نہیں کیا پس جب باطن میں سبب ندارد ہے تو حلت نہ ہوگی اور کتاب النکاح میں مترجم نے زیادہ توضیح کر دی ہے اور حدیث جس سے ثبوت ہوتا ہے کہ قضاء قاضی باطن میں نافذ نہیں ہے وہ صریح ہے کہ ملکیت کے مطلق دعوے میں بدون سبب معین کے ظاہر میں حکم قاضی نافذ ہے اور جب درحقیقت ملکیت نہ ہو تو باطن میں نفاذ نہیں ہوگا اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور جس صورت میں سبب معین کا انعقاد از جانب قاضی ہوگیا تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ باطن میں نافذ نہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ولا یقضی القاضی علی غائب الا ان یحضر من یقوم مقامہ۔ اور قاضی کسی غائب پر حکم نہیں کرے گا جبکہ اس کا قائم مقام حاضر ہو ف۔ خواہ وہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں کہیں پوشیدہ ہو مگر قاضی کی مجلس سے غائب ہو اور امام شافعی کے نزدیک اگر شہر میں پوشیدہ ہو تو اس پر قاضی کا حکم دینا جائز ہے اور یہی قول مالک و احمدؒ ہے اور اگر وہ شہر سے بھی غائب ہو تو امام مالک و احمدؒ کے نزدیک اس پر حکم دینا نہیں جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ حکم دینا نہیں جائز ہے اور یہی اصح ہے اور دوسری روایت شیخ مصنف نے ذکر فرمائی۔ وقال الشافعیؒ یجوز لوجود الحجۃ وھی البینۃ فظھر الحق۔ شافعیؒ نے فرمایا کہ غائب پر حکم دینا جائز ہے کیونکہ حجت موجود ہے اور وہ گواہ ہیں پس حق ظاہر ہوگیا۔ ف۔ تو قاضی کو حق کے موافق حکم دینا جائز ہے۔ ولیکن مخفی نہیں کہ گواہوں نے مثلاً اصلی قرضہ کی گواہی دی تو یہ ثابت ہوا کہ مدعا علیہ پر اصل میں قرضہ تھا پھر شاید اس نے مدعی کو ادا کیا اور ادا کرنے کے دوسرے

گواہ کر لئے ہوں یا کوئی ایسا معاملہ واقع ہوا جس سے قرضدار بری ہو سکتا ہے اور یہ بات بغیر حاضری مدعا علیہ کے معلوم نہیں ہو سکتی اور شیخ مصنف نے کہا۔ ولنا ان العمل بالشهادة لقطع المنازعة ولا منازعة بدون الانكار ولم يوجد۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غائب پر حکم اس واسطے نہیں جائز ہے کہ گواہی پر عمل کرنا فقط جھگڑا قطع کرنے کے واسطے جائز ہے اور بدون انکار مدعا علیہ کے جھگڑا نہیں ہوتا اور وہ انکار یہاں پایا نہیں گیا۔ ولانه يحتمل الاقرار والانكار من الخصم فيشتبه وجه القضاء لان احكامها مختلفة اور اس وجہ سے کہ غائب کی طرف سے احتمال ہے کہ اقرار کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکار کرے تو قاضی کے حکم قضاء کی جہت مشتبہ ہوگی کیونکہ دونوں جہت کے احکام مختلف ہیں ف مثلاً اگر بجہت اقرار مدعا علیہ فیصلہ ہو تو آئندہ مدعا علیہ کو اپنی براءت کے گواہ قائم کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر بجہت انکار ہو تو آئندہ مدعا علیہ کو اختیار ہے کہ اپنی براءت کے گواہ قائم کرے۔ ولو انكر ثم غاب فكذلك الجواب لان الشرط قيام الانكار وقت القضاء۔ اور اگر مدعا علیہ نے انکار کیا پھر ہنوز قاضی نے حکم نہ دیا تھا کہ وہ غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی قاضی حکم نہیں دے سکتا اس واسطے کہ حکم قضاء کے وقت انکار موجود ہونا شرط ہے وفيه خلاف ابی یوسفؒ۔ اور اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ف وہ کہتے ہیں کہ وقت قضاء تک انکار پر اصرار شرط ہے اور اس کے غائب ہونے کے بعد یہ انکار برابر ثابت ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ثابت ہونا بلا دلیل معلوم نہیں ہو سکتا اگر کہا جاوے کہ ابو سفیان کی بی بی ہندہ بنت عتبہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ابو سفیان مرد بخیل ہے وہ مجھے اس قدر نہیں دیتا کہ مجھے اور میری اولاد کو کافی ہو تو آپ نے فرمایا کہ تو اس کے مال سے اس قدر لے لے جو تجھ کو اور تیری اولاد کو بطور معروف کافی ہو کما فی البخاری۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان پر حکم لگایا حالانکہ وہ غائب تھا جواب یہ ہے کہ یہ فتویٰ تھا نہ حکم قضاء حتی کہ ابو سفیان پر اس قدر مال دینا لازم نہیں ہوا اور اگر حکم قضاء ہوتا تو لازم ہو جاتا اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ ابو سفیان پر نفقہ کا استحقاق ہے تو ہندہ کو اپنا حق لے لینے کا فتویٰ دے دیا اور گواہ بھی طلب نہیں فرمائے اور ہماری حجت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب یمن بھیجا تو ارشاد فرمایا کہ تو مدعی و مدعا علیہ میں سے ایک کے واسطے کچھ حکم نہ کیجیو یہاں تک کہ دوسرے کا کلام سن، بیجید کیونکہ تجھے دریافت نہ ہوگا کہ کس چیز کے ساتھ حکم کرتا ہے رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ م۔ع ومن يقوم مقامه قد يكون نائبا بانابة كالوكيل او بانابة الشرع كالوصی من جهة القاضی وقد يكون حكما بان كان ما يدعى على الغائب سببا لما يدعيه على الحاضر۔ اور جو شخص مدعا علیہ کا قائم مقام ہو وہ کبھی حقیقۃً اس کے مقرر کرنے سے مثل وکیل کے یا قاضی کے مقرر کرنے سے مثل وصی کے ہوتا ہے اور کبھی وہ حکماً نائب ہوتا ہے یا بایں طور کہ جس چیز کا غائب پر دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے وهذا فی غير صورة فی الكتب۔ اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے ف مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ مکان جس پر بکر قابض ہے میری ملک ہے۔ میں نے اس کو خالد سے درحالیکہ وہ اس کا مالک تھا خرید کیا حالانکہ خالد اس وقت غائب ہے اور بکر نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے اور بکر اس سے انکار کرتا ہے پس زید نے گواہ قائم کئے تو قبول ہوں گے اور زید کے واسطے جو حکم ہوگا۔ وہ جس طرح بکر پر نافذ ہے اسی طرح خالد غائب پر بھی نافذ ہے کیونکہ بکر پر دعوے کا سبب یہی ہے کہ اس نے خالد سے خرید کیا تو خالد کی طرف سے بکر ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا اور مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ شخص خالد کی جانب سے جو کچھ میرا خالد پر ثابت ہو اس کا کفیل ہے پھر بکر نے کفالت کا اقرار کیا پھر زید نے گواہ دیئے کہ خالد پر میرے ہزار درم ثابت ہوئے ہیں تو گواہ قبول ہوں گے اور بکر پر حکم ہو جائے گا۔ اور یہ حکم خالد پر بھی نافذ ہوگا۔ اور مثلاً زید نے بکر پر ایک مکان میں شفعہ کا دعویٰ کیا پس بکر نے کہا کہ میں نے اس کو کسی سے نہیں خریدا بلکہ خود میرا گھر

ہے پس زید نے گواہ دیئے کہ اس نے فلاں شخص غائب سے یہ مکان خریدا درحالیکہ وہ مالک تھا اور میں نے اس کا شفعہ طلب کیا
تو بکر کے حق میں خریدنے کا فلاں غائب کے حق میں بیچنے کا حکم ہو جائے گا اور بکر اس کا نائب حکمی ہوگا۔ ع۔ یہ اس صورت میں کہ
غائب پر جو دعوی ہے وہ حاضر پر دعوے کا لامحالہ سبب ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت نہ ہو۔ اما اذا کان
شرطا لحقه فلا یعتبر به فی جعله خصما عن الغائب وقد عرف تمامه فی الجامع۔ اور اگر ایسا ہو کہ غائب پر جو کچھ دعوی
ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو یعنی سبب نہیں ہے تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں اس شرط کا
اعتبار نہیں ہوگا اور یہ تمام کلام جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے مثلاً اپنی جورو سے کہا کہ اگر فلاں مرد نے
اپنی زوجہ کو طلاق دی۔ تو تو طالقہ ہے پس اس کی عورت نے دعوی کیا کہ فلاں مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق دی اور گواہ قائم کئے تو
گواہ قبول نہ ہوں گے اگر کہا جاوے کہ اگر زوجہ سے کہا کہ فلاں شخص فلاں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے پھر زوجہ نے گواہ دیئے
کہ فلاں شخص اس گھر میں داخل ہوا تو گواہ قبول ہوتے ہیں جواب یہ کہ اس واسطے قبول ہوئے کہ اس میں غائب کے حق کا ابطال نہیں
ہے تو وہ قضاء علی الغائب نہیں ہے اور واضح ہو کہ سبب کی صورت میں بھی اگر وہ ایک وقت میں سبب ہو اور دوسرے وقت
میں نہ ہو تو بھی وہ سبب معتبر نہ ہوگا مثلاً ایک شخص نے ایک عورت سے کہا کہ مجھے تیرے شوہر نے وکیل کیا ہے کہ میں تجھے لیجا کر اس
کے پاس پہونچا دوں پس عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیدیں اور اس پر گواہ قائم کئے تو یہ گواہ اس بارہ میں قبول ہوں گے
کہ وکیل اس کو نہیں لے جاسکتا اور اس بارہ میں معتبر نہیں کہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دیں حتی کہ اگر شوہر نے اگر طلاقوں سے انکار
کیا تو عورت پر لازم ہوگا کہ اپنے گواہ دوبارہ پیش کرے مع۔ قال ویقترض القاضی اموال الیتامی۔ جامع صغیر میں ہے کہ قاضی
مختار ہے کہ یتیموں کے اموال کو قرض دے دے ف۔ یعنی ثقہ لوگوں کو قرض دے تاج الشریعہ ویکتب ذکر الحق اور اس حق کی
تحریر لکھ دے ف۔ یعنی یہ کہ فلاں یتیم کا اس قدر کا مال فلاں شخص کو قرض دیا گیا اور ثقہ اس مقام پر وہ ہے کہ تونگر وخوش معاملہ
مند بن ہولان فی الاقراض مصلحتهم۔ اس واسطے کہ قرض دے دینے میں یتیموں کے واسطے مصلحت ہے۔ لبقاء الاموال
محفوظة مضمونة۔ کیونکہ ان کے اموال حفاظت کے ساتھ بذمہ قرضدار مضمون رہیں گے۔ والقاضی یقدر علی الاستخراج۔
اور قاضی کو ان کے وصول کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ والکتابة لتحفظه اور تحریر صرف اس کی یادداشت کے لئے ہے ف۔ تو
قرض دینا مصلحت ہے بخلاف ودیعت کے اگر اپنا ودیعت رکھنے والے نے کہا کہ وہ ضائع ہوگئی تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور
قرض لینے والا بہرحال ضامن ہے۔ وان اقرض الوصی ضمن اور اگر وصی نے مال یتیم کو قرض دیا تو وہ ضامن ہے۔ ف۔ پس اگر قرضدار
نے دے دیا تو خیر ورنہ وصی اپنے پاس سے تاوان دے کیونکہ اس نے مال یتیم کو بغیر مضبوطی کے ضائع کیا۔ لانه لا یقدر علی الاستخراج
اس واسطے کہ وصی اس مال کو قرضدار سے نکال لینے پر قادر نہیں ہے۔ ف۔ اور قاضی کو یہ قدرت حاصل ہے۔ والاب بمنزلة
الوصی فی اصح الروایتین۔ اور باپ نے اگر اپنے صغیر کا مال قرض دیا تو دو روایتوں میں اصح روایت یہ کہ وہ بمنزلہ وصی کے ہے۔
ف۔ یعنی مثلاً صغیر نے اپنی ماں وغیرہ کا ترکہ میراث پایا اور اس کے باپ نے یہ مال لے کر کسی کو قرض دے دیا تو اصح روایت پر
وہ ضامن ہے۔ لعجزه عن الاستخراج اس واسطے کہ وہ نکال لینے سے عاجز ہے ف۔ تو جب اس نے ایسا تصرف کیا جو ضائع کرنے
کے معنی میں ہے تو باپ ضامن ہوگیا۔ اسی کو فخر الاسلام و صدر شہید و عتابی رحہم نے اختیار کیا ہے اگر باپ نے خود قرض لیا تو مشائخ
نے کہا کہ جائز ہے۔ مع

باب التحکیم

یہ باب تحکیم کے بیان میں ہے

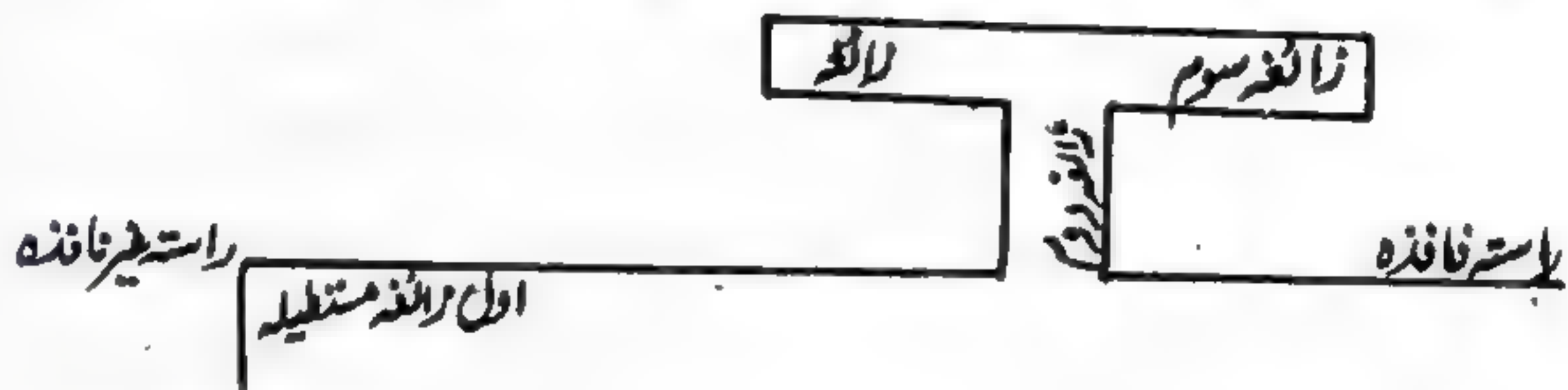
تحکیم ۔ یہ کہ متخاصمین اپنے درمیان میں کسی کو حکم بنادیں کہ جو وہ فیصلہ کرے اس پر دونوں راضی ہیں اور اس کو محکم کہتے ہیں اور محکم کا حکم کرنا دونوں متخاصمین کی رضامندی پر جائز ہوتا ہے یعنی دونوں راضی ہو کر اس کو محکم بنا دیں ورنہ وہ ولایت حکومت نہیں رکھتا پھر جب دونوں نے محکم بنایا اور اس نے حکم کیا تو لازم ہے اگرچہ مرافعہ کا اختیار ہے اور قاضی کا حکم عام ہے اگرچہ کوئی خصم ناراض ہو پھر اگر محکم کے حکم کا مرافعہ ایسے قاضی کے پاس کیا گیا جس کے نزدیک محکم کی رائے خطاء ہے تو اس کو باطل کر دے پھر حدود اور قصاص میں تحکیم نہیں جائز ہے اور واضح ہو کہ تحکیم جائز ہونا قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہے قال تعالیٰ فابعثوا حکما من اهله وحکما من اهلها یعنی شوہر و زوجہ میں جب اختلاف ہو تو ایک حکم شوہر کی طرف والوں سے اور ایک حکم عورت والوں سے بھیجو آخر تک۔ پس دلیل ہے کہ خصومات میں تحکیم جائز ہے اور حدیث میں ہے کہ یا رسول اللہ میری قوم جب کسی امر میں اختلاف کرتے ہیں تو میرے پاس آتے ہیں پس ان کے درمیان محاکمہ کر دیتا ہوں پس دونوں فریق مجھ سے راضی ہو جاتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بہت خوب بات ہے رواہ النسائی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سب اجماع کرتے تھے کہ تحکیم جائز ہے۔ م واذا حکم رجلان رجلا لحکم بینهما ورضیا بحکمه جاز۔ اور جب دو متخاصمین نے ایک شخص کو محکم بنایا پس اس نے دونوں کے درمیان حکم کر دیا اور دونوں اس کے حکم پر راضی ہوئے تو جائز ہے۔ لان لهما ولایة علی انفسهما فصح تحکیمهما وینفذ حکمه علیهما اس واسطے کہ دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو ان کا محکم بنانا بھی جائز ہے۔ اور محکم کا حکم ان دونوں پر ان کی رضامندی سے نافذ ہو جائے گا۔ وهذا اذا کان المحکم بصفة الحاکم لانه بمنزلة القاضی فیما بینهما فیشترط اهلیة القضاء - اور یہ حکم اس وقت ہے کہ محکم کی صفت ایسی ہو جو حاکم کے واسطے لائق ہے کیونکہ وہ ان دونوں خصموں کے درمیان بمنزلہ قاضی کے ہے تو اس میں قضا کی لیاقت شرط ہے۔ ف یعنی اس میں شہادت کی اہلیت اور قاضی ہونے کی لیاقت موجود ہو اور وہ حکم تک برابر موجود رہے کما فی المحیط۔ ع ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لانعدام اهلیة القضاء اعتبارا باهلیة الشهادة - اور نہیں جائز ہے محکم بنانا کافر کو غلام کو یا ذمی کو یا محدود القذف کو یا فاسق کو یا طفل نابالغ کو کیونکہ اس میں قضاء کی لیاقت بلحاظ لیاقت شہادت کے نادارد ہے ف یعنی ان میں سے کسی کو گواہ ہونے کی لیاقت نہیں تو قاضی نہیں ہو سکتا جب قاضی نہیں ہو سکتا تو محکم بھی نہیں ہو سکتا اور قدوری کے اس قول میں فاسق بھی انہیں لوگوں میں شمار ہے پس شاید معنی یہ ہیں کہ کافر و غلام وغیرہ ایسے لوگ ہیں کہ ان کو محکم بنانا نہیں چاہیئے ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا والفاسق اذا حکم یجب ان یجوز عندنا کما مر فی المولیٰ - اور فاسق جب محکم بنایا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہیئے جیسے اوپر گذرا کہ فاسق اگر قاضی مقرر کیا جائے تو جائز ہے۔ ف یعنی اگر فاسق کو قاضی بنایا گیا اگرچہ بنانا نہیں چاہیئے لیکن اس کا حکم قضا جائز ہے اسی طرح اگر اس کو محکم بنایا گیا تو بھی جائز ہونا چاہیئے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوی ہونا اشبہ بفقہ ہے جیسے اس زمانہ میں مسلمانوں کو اپنے معاملات کا فیصلہ کرنا بحکم شرعی پر بلکہ اس پر راضی ہونا ثواب عظیم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ ولکل واحد من المحکمین ان یرجع مالم یحکم علیهما - اور دونوں متخاصمین یعنی مدعی و مدعا علیہ جنہوں نے حکم بنایا ہے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ محکم بنانے سے پھر جاوے جب تک کہ محکم نے ان دونوں پر حکم نہ کیا ہو۔ لانه مقلد من جهتهما فلا یحکم الا برضاهما جمیعا اس واسطے کہ محکم تو انہیں دونوں کی

طرف سے مقرر ہوا ہے تو جب تک دونوں راضی نہ ہوں گے وہ محکم ہوکر حکم نہیں کر سکتا ف پس جب تک اس نے حکم نہیں کیا تب تک ہر ایک اس کو محکم بنانے سے پھر سکتا ہے واذا حکم لزمهما لصدور حكمه عن ولاية عليهما - اور جب محکم نے ان پر حکم کر دیا تو وہ حکم ان دونوں پر لازم ہوگا کیونکہ ان دونوں پر ولایت حاصل ہو کر اس کا حکم صادر ہوا ہے ف اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور یہی شافعی رح سے ایک روایت ہے۔ ع۔ اور لازم ہونے کے معنے یہ ہیں کہ ان دونوں کو توڑ دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ حاکم اعلیٰ کے پاس مرافعہ کر سکتے ہیں واذا رفع حكمه الى القاضي فوافق مذهبه امضاه - اور اگر محکم کے حکم کا مرافعہ کسی قاضی کے پاس کیا گیا اور یہ حکم اس قاضی کے اجتہاد و مذہب سے موافق نکلا تو قاضی اس کو نافذ کرے گا لانه لا فائدة فی نقضه ثم فی ابرامه علی ذلك الوجه - کیونکہ اس کے حکم کو توڑ کر پھر اسی طور پر مضبوط کرنے پر کوئی فائدہ نہیں۔ ف اور مرافعہ سے فائدہ یہ ہے کہ جب قاضی نے اس کو نافذ کر دیا پھر وہ کسی ایسے قاضی کے حضور میں مرافعہ ہوا جس کے اجتہاد سے موافقت نہیں ہے تو وہ اس کو نہیں توڑ سکتا کیونکہ مجتہد فیہ کو ایک قاضی نے نافذ کیا۔ وان خالفه ابطله لان حكمه لا يلزمه لعدم التحكيم منه - اور اگر محکم کا حکم اس قاضی کے اجتہاد سے مخالف ہے یعنی قاضی کے نزدیک خطا ہے تو اس کو باطل کر دے اس واسطے کہ محکم کا حکم کچھ قاضی پر لازم نہیں ہے اس واسطے کہ قاضی کی طرف سے حکم بنانا نہیں پایا گیا ف بخلاف حکم قاضی کے کہ وہ شرع کی طرف سے سب پر حاکم ہے اور اس کی ولایت عام ہے پس جب تک اس کا حکم قطعاً غلط نہ ہو تب تک کوئی قاضی نہیں توڑ سکتا اور مجتہد فیہ امور میں کوئی قاضی کسی کے اجتہاد کو قطعی غلط نہیں جانتا لہذا توڑ نہیں سکتا ہے اور واضح ہو کہ امام مالک و ابن ابی لیلی کے نزدیک مجتہدات میں قاضی کی طرح محکم کا حکم نافذ ہوتا ہے۔ م۔ ع۔ ولا یجوز التحکیم فی الحدود والقصاص اور حدود و قصاص میں محکم بنانا نہیں جائز ہے لانه لا ولاية لهما علی دمهما کیونکہ ان دونوں کی ولایت اپنے خون پر نہیں لا یملکان الاباحة فلا یستباح برضاهما - اسی واسطے دونوں کو خون مباح کرنے کی قدرت نہیں ہے تو دونوں کی رضامندی سے خون مباح نہ ہو جائے گا۔ قالوا وتخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم فی سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما۔ مشائخ نے فرمایا کہ حدود اور قصاص کی تخصیص کرنا یعنی مستثنیٰ کرنا دلیل ہے کہ تمام مجتہدات میں تحکیم جائز ہے مانند طلاق و نکاح وغیرہ کے وهو صحيح الا انه لا يفتى به ويقال يحتاج الى حكم المولى دفعا لتجاسر العوام فيه اور یہی بات صحیح ہے لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے گا۔ اور کہہ دیا جائے گا کہ اس میں حکم قاضی کی ضرورت ہے تاکہ اس میں عوام کی دلیری دور ہو ف یعنے ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ سوائے حدود و قصاص کے باقی سب امور میں محکم بنا کر حکم لینا جائز ہے لیکن اگر عوام کو اس کا فتویٰ دیا جائے تو شرعی بندگی سے اپنے آپ کو باہر کرنے میں دلیری کریں گے مثلاً کسی نے ایک بارگی تین طلاقیں دیں حتیٰ کہ یہ عورت بغیر حلالہ کے جائز نہیں رہی لیکن اگر تحکیم جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو تو عورت و مرد مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں محکم بنا دیں گے پس وہ حکم دے گا کہ صرف ایک طلاق واقع ہوئی اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آوے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کرے گا۔ جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو پس اس سے تحکیم لے کر جواز حاصل کرے گا۔ اگرچہ اس سے پہلے اس کو حرام اعتقاد کرتا ہو لہذا مشائخ نے کہا کہ یہ فتویٰ نہ دیا جاوے وان حكماه فی دم خطاء فقضى بالدية على العاقلة لم ينفذ حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من جهتهم - اور اگر محکم کو دونوں نے قتل خطاء میں حکم بنایا پس اس نے قاتل کے مددگار برادری پر دیت کا حکم دیا تو اس کا حکم نافذ نہ ہوگا اس واسطے کہ مددگار برادری والوں پر اس کی کوئی ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنی طرف سے اس کو حکم نہیں ٹھہرایا ولو حکم علی القاتل بالدية فی ماله رده القاضي ويقضي بالدية على العاقلة لانه مخالف لرایه ومخالف للنص ایضا الا اذا اثبت القتل

یا قرارہ لان العاقلۃ لاتعقلہ۔ اور اگر محکم نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس کو رد کر دے گا اور مددگار برادری پر دیت کا حکم دے گا۔ کیونکہ یہ قاضی کے اجتہاد سے مخالف بلکہ نص حدیث سے بھی مخالف ہے لیکن اگر قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو تو مخالفت نہیں ہے کیونکہ مددگار برادری اس دیت کو برداشت نہیں کرے گی ف۔ چنانچہ کتاب معاقل میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ ویجوز ان یسمع البینۃ ویقضی بالنکول وکذا بالاقرار۔ اور محکم کو روا ہے کہ گواہوں کی سماعت کرے اور جس کو قسم دلائے اس کے انکار قسم پر حکم دیدے اور ایسے ہی اقرار پر حکم دیدے لانہ حکم موافق للشرع۔ کیونکہ اس نے شرع کے موافق حکم لگایا۔ ولو اخبر باقرار احد الخصمین او بعدالۃ الشھود وھما علی تحکیمھما یقبل قولہ لان الولایۃ قائمۃ۔ اور اگر محکم نے آگاہ کیا کہ مدعی یا مدعا علیہ میں سے کسی نے اقرار کیا ہے یا اس نے کسی گواہ کی عدالت سے آگاہ کیا حالانکہ دونوں اس کے محکم بنانے پر قائم ہیں تو محکم کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ ولایت ابھی قائم ہے ولو اخبر بالحکم لایقبل قولہ لانقضاء الولایۃ کقول المولی بعد العزل۔ اور اگر محکم نے حکم سے آگاہ کیا تو اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ ولایت ختم ہوگئی جیسے قاضی بعد معزول ہونے کے آگاہ کرے تو اس کا قول قبول نہیں ہوتا ہے وحکم الحاکم لابویہ وزوجتہ وولدہ باطل والمولی والمحکم فیہ سواء۔ اور حاکم کا حکم کرنا اپنی والدین وفرزند وزوجہ کے واسطے باطل ہے اس میں قاضی اور محکم دونوں برابر ہیں۔ وھذا لانہ لایقبل شھادتہ لھولاء لمکان التھمۃ فکذلک لایصح القضاء لھم بخلاف ما اذا حکم علیھا لانہ تقبل شھادتہ علیھم لانتفاء التھمۃ فکذا القضاء۔ کیونکہ ان لوگوں کے واسطے حاکم کی گواہی قبول نہیں ہے کیونکہ اس میں تہمت ہے یوں ہی ان لوگوں کے واسطے اس کا حکم قضا صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے اگر ان لوگوں پر حکم لگا دے تو جائز ہے اس واسطے کہ ان لوگوں پر اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے تو یوں ہی ان لوگوں پر حکم قضاء بھی جائز ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر حاکم نے ان لوگوں کے واسطے حکم کیا یعنی فیصلہ ان کے مفید ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر اس نے ان لوگوں کے اوپر حکم کیا یعنی ان لوگوں کے واسطے مضر ہے تو جائز ہے ولو حکما رجلین لابد من اجتماعھما لانہ امر یحتاج فیہ الی الرای واللہ اعلم بالصواب۔ اور اگر متخاصمین نے دو شخصوں کو محکم بنایا تو ان دونوں کا مجتمع ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ حکم دینا ایسا کام ہے جس میں اجتہادی رائے کی احتیاج ہے واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی من کتاب القضاء یہ کتاب القضاء میں سے مسائل متفرقہ ہیں۔ قال واذا کان علو لرجل وسفل لاخر فلیس لصاحب السفل ان یتد فیہ وتدا ولاینقب فیہ کوۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر بالاخانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں میخ گاڑے یا روشندان بنا دے۔ معناہ بغیر رضاء صاحب العلو اور اس کے معنے یہ ہیں کہ بالاخانہ والے کی بغیر رضامندی ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ وعلی ھذا الخلاف اذا اراد صاحب العلو ان یبنی علی علوہ۔ اسی طرح اگر بالاخانہ والے نے چاہا کہ میں اپنے بالاخانہ پر عمارت بناؤں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک بغیر رضامندی نیچے والے کے نہیں بنا سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک بنا سکتا ہے اگر مضر نہ ہو۔ قیل ماحکی عنھما تفسیر لقول ابی حنیفۃ رح فلا خلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین سے جو روایت ہے وہ امام ابوحنیفہ رح کے قول کی تفسیر ہے تو درمیان میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ وقیل الاصل عندھما الاباحۃ لانہ تصرف فی ملکہ والملک یقتضی الاطلاق والحرمۃ بعارض الضرر فاذا اشکل لم یجز المنع اور بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک اصل میں اباحت ہے کیونکہ یہ اپنی ملک میں تصرف ہے اور ملک چاہتی ہے کہ مطلقاً تصرف جائز ہو اور حرمت فقط ضرر پیدا ہونے سے ہے تو ممانعت جائز نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی ممانعت صرف ضرر کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ والاصل عندہ

المحظورلانه تصرف فی محل تعلق به حق محترم للغیر کحق المرتهن والمستاجر والاطلاق یعارض فاذا اشکل لا یزول المنع۔
اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل میں ممانعت ہے اس واسطے کہ وہ ایسے محل میں تصرف ہے جس کے ساتھ دوسرے کا حق
محترم متعلق ہے جیسے حق مرتہن و مستاجر متعلق ہوتا ہے اور تصرف کی اجازت ہونا عارضی ہے تو یہاں جب امر مشتبہ ہوا تو ممانعت
ظاہر نہ ہوگی۔ علی انه لا یعری عن نوع ضرر بالعلو من توهین بناء او نقضه فیمنع عنه۔ علاوہ بریں ایسا کرنا بالاخانہ کی
عمارت کمزور کرنے یا توڑنے وغیرہ ایک طرح کے ضرر سے خالی نہیں ہے تو اس کو منع کیا جائے گا ف یعنی کھونٹے گاڑنا وغیرہ
ہمیشہ مکان کو کچھ ضرر دیتا ہے۔ قال واذا كانت زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة وهي غير نافذة فليس
لاهل الزائغة الاولى ان يفتحوا بابا في الزائغة القصوى - اگر ایک زائغہ مستطیلہ ہو جس سے دوسرے زائغہ مستطیلہ نکلی ہے۔
حالانکہ وہ نافذ نہیں ہے تو اول زائغہ والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسری زائغہ میں دروازہ نکالیں ف زائغہ مستطیلہ کوچہ بشکل
مستطیل جس میں دو رویہ مکانات ہیں اور اس سے دوسرا کوچہ مستطیل نکلا جس کی شکل مندرجہ ذیل ہے۔

زائغہ
زائغہ سوم
زائغہ دوم
راستہ نافذہ
راستہ غیر نافذہ
اول زائغہ مستطیلہ

پس زائغہ سوم کے لوگ زائغہ دوم کی راہ سے اور یہ دونوں زائغہ اول کی راہ سے آمد و رفت کا حق رکھتے ہیں اور اس کے برعکس نہیں
ہو سکتا ہے لہٰذا زائغہ اول والوں کو اختیار نہیں کہ زائغہ دوم میں راستہ چھوڑیں۔ لان فتحه للمرور ولا حق لهم في المرور اذ هو لاهلها
خصوصا۔ اس واسطے کہ دروازہ تو گذرگاہ کے لئے ہے اور اول زائغہ والوں کو گذر کا حق نہیں ہے اس واسطے کہ زائغہ دوم خاص کر اپنے
لوگوں کے لئے ہے ف اس میں اول والوں کا حق کچھ نہیں ہے حتی لا یکون لاهل الاولی فیما بیع فیها حق الشفعة۔
حتی کہ جو اراضی و مکان کہ دوسرے زائغہ میں فروخت ہو تو اول زائغہ والوں کے واسطے اس مبیع میں حق شفعہ نہ ہوگا۔ بخلاف النافذة
لان المرور فيها حق العامة - بخلاف ایسے کوچہ کے جو نافذہ ہو یعنی اس کے آخر سے راستہ نکل گیا ہو کیونکہ اس میں سب کو آمد و رفت
کا حق حاصل ہے۔ قیل المنع من المرور لا من فتح الباب لانه رفع جداره والاصح ان المنع من الفتح لان بعد الفتح لا يمكنه المنع من المرور
فی کل ساعة ولانه عساه يدعي الحق في القصوى بتركيب الباب - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دروازہ پھوڑنے سے ممانعت نہیں
بلکہ اس دروازے سے گذرگاہ بنانے سے ممانعت ہے کیونکہ دروازہ پھوڑنے کی تو صرف اتنے معنے ہیں کہ اپنی دیوار کا کچھ حصہ توڑ
دے ولیکن اصح یہ ہے کہ دروازہ پھوڑنے سے ممانعت ہے اس واسطے کہ دروازہ کھل جانے کے بعد دوسری زائغہ والے سے یہ نہیں
ممکن ہے کہ اس کو گذرنے سے ہر گھڑی منع کیا کرے اور اس لئے کہ شاید دروازہ لگا کر دوسرے زائغہ میں اپنے کسی حق کا دعوی کرے۔ وان
كانت مستديرة قد لزق طرفاها فلهم ان يفتحوا بابا - اور اگر دوسرا زائغہ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے اول زائغہ
سے ملے ہوں تو اول والوں کو اختیار ہے کہ اس میں دروازہ پھوڑیں۔ لان لكل واحد منهم حق المرور في كلها اذ هي ساحة مشتركة
ولهذا يشتركون في الشفعة اذا بيعت دار منها - اس واسطے کہ زائغہ اول و دوم کے ہر ایک کو اس میں آمد و رفت
کا حق حاصل ہے اس واسطے کہ یہ ایک صحن مشترک ہے اور اسی جہت سے اگر اس میں سے کوئی گھر فروخت ہو تو شفعہ میں سب شریک
ہوتے ہیں ف اس کی صورت یہ ہے

زائغہ مستدیرہ
یہ سب مکانات سڑک کے دروازے ہیں
زائغہ مستطیلہ
اس طرف کوچہ نافذ ہے
اس طرف کوچہ بند غیر نافذ ہے

پس جس قدر دروازوں کے آگے صحن ہے وہ کچھ مستطیل اور باقی مستدیر ہے اور سب کوچہ والوں کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہے تو مستدیرہ بھی خاص کر اپنے لوگوں کے واسطے نہیں ہے بلکہ سب لوگ اس میں چل پھر سکتے ہیں۔ قال ومن ادعی فی دار دعوی وانکرها الذی هی فی یده ثم صالحه منها فهو جائز — اگر کسی نے ایک مکان میں اپنا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے انکار کیا پھر مدعی نے دعوے سے صلح کر لی تو یہ صلح جائز ہے وهی مسألة الصلح علی الانکار وسنذکرها فی الصلح ان شاء اللہ تعالیٰ اور یہ انکار پر صلح کرنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو کتاب الصلح میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جو کچھ اس نے دعوی کیا تھا مثلاً تہائی یا آدھا اس کو ابھی ثابت نہیں کیا اور قابض نے جب انکار کیا تو کچھ بھی ثبوت نہیں ہے پس صلح اس حق مجہول سے کیونکر صحیح ہے جواب دیا کہ والمدعی وان کان مجهولا فالصلح علی معلوم عن مجهول جائز عندنا لانه جهالة فی الساقط فلا یفضی الی المنازعة علی ما عرف - اور جو کچھ دعویٰ کیا اگرچہ وہ مجہول ہے معلوم پر صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ ایسی چیز میں جہالت ہے جو ساقط ہے تو اس سے جھگڑا نہیں پیدا ہو گا چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے ومن ادعی دارا فی ید رجل انه وهبها له فی وقت۔ اگر ایک شخص مثلاً زید نے دوسرے مثلاً بکر کے مقبوضہ دار کا دعویٰ کیا کہ اس نے یہ دار مجھے ایک وقت میں ہبہ کیا ہے۔ ف۔ اور وہ وقت و تاریخ بیان کر دی۔ فسئل البینة - پس اس سے گواہ طلب کئے گئے۔ فقال جحد فی الهبة فاشتریتها واقام المدعی البینة علی الشراء قبل الوقت الذی یدعی فیه الهبة پس مدعی نے کہا کہ اس نے ہبہ کا انکار کر دیا تو میں نے اس سے دار مذکور خرید لیا اور مدعی نے خرید کے گواہ ایسے وقت کی خرید کے قائم کئے جو اس وقت سے سابق ہے جس میں ہبہ کا دعویٰ کیا تھا۔ ف۔ مثلاً کہا کہ اس سال کے ماہ صفر میں ہبہ کیا تھا اور خرید کے گواہ دیے کہ اس نے محرم سال حال میں خریدا لا تقبل بینة - تو گواہ قبول نہ ہوں گے۔ لظهور التناقض کیونکہ تناقض ظاہر ہے ف۔ کیونکہ خرید کے بعد ہبہ کے کچھ معنے نہیں ہیں۔ اذ هو یدعی الشراء بعد الهبة اس واسطے کہ مدعی تو بعد ہبہ واقع ہونے کے خرید کا دعویٰ کرتا ہے وهو یشهدون به قبلها - حالانکہ گواہ لوگ قبل ہبہ کے خرید کی گواہی دیتے ہیں۔ ف۔ تو مدعی کا کہنا درست ہو سکتا تھا مگر گواہی مخالف و تناقض دعویٰ ہے ولو شهدوا به بعدها تقبل لوضوح التوفیق - اور اگر گواہ لوگ بعد ہبہ کے خرید واقع ہونے کی گواہی دیتے تو گواہی قبول ہوتی کیونکہ توفیق ظاہر ہے۔ ولو کان ادعی الهبة ثم اقام البینة علی الشراء قبلها ولم یقل جحد فی الهبة فاشتریتها لم تقبل ایضا ذکره فی بعض النسخ لان دعوی الهبة اقرار منه بالملک للواهب ودعوی الشراء رجوع منه فعد مناقضا بخلاف ما اذا ادعی الشراء بعد الهبة لانه تقرر ملکه عندها - اور اگر پہلے ہبہ کا دعویٰ کیا پھر ہبہ سے پہلے خرید کے گواہ قائم کئے اور یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے ہبہ سے انکار کر دیا تھا تو بھی گواہ قبول نہ ہوں گے ایسا ہی بعض نسخوں میں مذکور ہے اس واسطے کہ ہبہ کا دعویٰ کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ ہبہ کرنے والے کی ملک قائم ہوا اور خرید کا دعویٰ کرنا اس اقرار سے رجوع ہے۔ تو وہ مناقض کا مدعی شمار ہوا بخلاف اس کے اگر ہبہ کے بعد خرید کا دعویٰ کیا تو تناقض نہیں ہے کیونکہ ہبہ کے وقت ہبہ کرنے والے کی ملک ثابت کرتا ہے۔ ف۔ اور یہ مفید ہے کچھ مضر نہیں ہے۔ ومن قال لآخر اشتریت منی هذه الجاریة فانکر الآخر ان اجمع البائع علی ترک الخصومة وسعه ان یطأها اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی اور دوسرے نے انکار کیا پس اگر بائع نے یہ عزم کر لیا کہ اس کے ساتھ نالش و خصومت نہ کروں گا تو بائع کو حلال ہے کہ اس سے وطی کرے ف۔ اور یہی ایک وجہ شافعی اور ایک روایت احمد ہے لان المشتری لما جحد کان فسخا من جهته اذ الفسخ یثبت به کما اذا تجاحدا فاذا عزم البائع علی ترک الخصومة تم الفسخ - کیونکہ مشتری نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے فسخ ہو گیا اس واسطے کہ فسخ اس سے ثابت ہو جاتا جیسے اگر دونوں بیع سے انکار کر جاویں تو فسخ ہو جاتا ہے پس جب بائع نے بھی ترک خصومت کا عزم کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔ وبمجرد

العزم وان کان لا یثبت الفسخ فقد اقترن بالفعل وھو امساک الجاریۃ ونقلھا وما یضاھیہ ولانہ لما تعذر استیفاء الثمن من المشتری
فات رضاء البائع فیستبد بفسخہ ۔ اور خالی عزم کرنے سے اگرچہ فسخ نہیں ثابت ہوتا ہے لیکن یہاں ایک فعل کے
ساتھ مقارن ہے اور باندی کو رکھ لینا اور اس کو اپنے گھر لے آنا اور اس کے مشابہ فعل مثلاً دوسری بیع کے واسطے پیش کرنا وغیرہ
اور اس لئے جب مشتری سے ثمن حاصل کرنا ممکن نہ ہوا تو بائع کی رضامندی جاتی رہی تو وہ اس بیع کے توڑ دینے میں خود مستقل
ہے تو اس کا عزم کرنا فسخ قرار دیا جائے گا۔ قال ومن اقرانہ قبض من فلان عشرۃ دراھم ثم ادعی انہ
زیوف صدق ۔ اور جس نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے دس درم قبضہ کئے پھر دعویٰ کیا کہ وہ کھوٹے تھے تو تصدیق کی جائے
گی۔ وفی بعض النسخ اقتضی وھو عبارۃ عن القبض ایضا ووجھہ ان الزیوف من جنس الدراھم الا انھا معیبۃ ۔
اور بعض نسخوں میں اقتضاء کا لفظ آیا اور یہ بھی قبضہ کرنے کی عبارت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زیوف یعنی کھوٹے بھی جنس درم سے
ہیں مگر وہ عیب دار ہیں ولھذا لو تجوز بھا فی الصرف والسلم جاز ۔ اسی واسطے عقد صرف وعقد سلم میں اگر زیوف درم
کو لے لیں ہیں تو چشم پوشی کی تو جائز ہے ف یعنی مثلاً ایک اشرفی بھنائی اور مشتری نے اس کے درم زیوف دیدیے اور بائع نے چشم پوشی
کر کے لے لئے تو عقد صرف پورا ہو گیا اور عقد سلم میں مثلاً پچاس درم پر پچاس من گیہوں ٹھہرائے پھر اس نے راس المال کے پچاس
درم زیوف دیے اور مسلم الیہ نے چشم پوشی کر کے قبول کئے تو جائز ہے پس معلوم ہوا کہ زیوف بھی درم ہیں اور اس نے درم پر قبضہ
کرنے کا اقرار کیا ہے۔ والقبض لا یختص بالجیاد فیصدق لانہ انکر قبض حقہ ۔ اور قبضہ کرنا کچھ کھرے درموں سے مختص
نہیں ہے۔ یعنی کھوٹے درموں پر بھی قبضہ صادق آتا ہے پس اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس مدعی نے اپنا حق یعنی
کھرے درم پانے سے انکار کیا ف خلاصہ یہ کہ جب اس نے کہا کہ میں نے دس درم پر قبضہ کیا تو یہ قبضہ کھوٹے درم اور کھرے
درم دونوں پر صادق ہے پھر جب اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے کھوٹے پر قبضہ کیا تو تصدیق ہو سکتی ہے۔ بخلاف ما اذا اقرانہ
قبض الجیاد۔ برخلاف اس کے اگر اس نے اقرار کیا میں نے کھرے درم وصول پائے ہیں او حقہ۔ یا اقرار کیا کہ
اپنا حق وصول پایا۔ او الثمن یا جو ثمن تھا وہ وصول پایا او استوفی۔ یا میں نے استیفاء کر لیا۔ ف یعنی بھرپور حاصل کر لیا
تو پھر دعویٰ کرنا کہ میں نے کھوٹے وصول کئے ہیں قبول نہ ہو گا لاقرارہ بقبض الجیاد صریحا۔ کیونکہ اس نے یا تو صریح کھرے درم
پانے کا اقرار کیا او دلالۃ۔ یا بدلالت کھرے درم پانے کا اقرار کیا۔ ف جبکہ حق یا ثمن یا استیفاء کا اقرار کیا۔ فلا یصدق۔
تو اب اس کے قول کی تصدیق نہ ہو گی۔ والنبھرجۃ کالزیوف ۔ اور نبہرہ درم مثل کھوٹے درم کے ہیں وفی الستوقۃ لا
یصدق لانہ لیس من جنس الدراھم حتی لو تجوز بھا فیما ذکرنا لا یجوز۔ اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہو گی کیونکہ وہ درم کے
جنس سے نہیں ہیں حتی کہ عقد صرف وسلم میں چشم پوشی کر کے ستوقہ درم لے لئے تو عقد جائز نہ ہو گا۔ والزیف ما یزیفہ بیت
المال۔ اور زیف اس درم کو کہتے ہیں جس کو بیت المال کھوٹا کر کے رد کرے۔ ف مگر تاجر لوگ اپنے معاملات میں
ان کو لے لیتے ہیں۔ والنبھرجۃ ما یردہ التجار۔ اور نبہرہ وہ درم ہیں جس کو تاجر لوگ رد کرتے ہیں۔ والستوقۃ ما یغلب علیھا
الغش۔ اور ستوقہ وہ درم ہیں جن میں کھوٹ زیادہ ہو۔ ف پس وہ در اصل درم نہیں ہیں۔ قال ومن قال لآخر لک علی
الف درھم فقال لیس لی علیک شیء ثم قال فی مکانہ بل لی علیک الف درھم فلیس علیہ شیء ۔
اگر زید نے بکر سے کہا کہ تیرے واسطے مجھ پر ہزار درم ہیں پس بکر نے کہا کہ میرا تجھ پر کچھ نہیں ہے پھر اسی جگہ زید نے کہا بلکہ میرے واسطے
تجھ پر ہزار درم ہیں۔ تو زید پر کچھ واجب نہ ہو گا۔ لان اقرارہ ھو الاول وقد ارتد برد المقر لہ والثانی دعوی فلا بد من
الحجۃ او تصدیق خصمہ بخلاف ما اذا قال لغیرہ اشتریت وانکر الآخر لہ ان یصدقہ لان احد المتعاقدین

لایتفرد بالفسخ کما لا یتفرد بالعقد — اس واسطے کہ زید کا اقرار وہی اول ہے اور مقرلہ یعنی بکر کے رد کرنے سے رد ہوگیا اور دوسری دفعہ زید کا کہنا ایک دعویٰ ہے تو اس کے واسطے حجت ضرور ہونا چاہیے یا خصم یعنی بکر اس کی تصدیق کرے بخلاف اس کے اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھ سے خریدی اور دوسرے نے انکار کر دیا تو بھی دوسرے کو اختیار ہے کہ مشتری کے قول کی تصدیق کرے اس واسطے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کو تنہا فسخ کا اختیار نہیں ہوتا ہے جیسے وہ تنہا عقد نہیں کرسکتا ہے۔ ف پس اقرار میں اور اس معاملہ عقد میں فرق ہے۔ والمعنی فیه انه حقهما فبقی العقد فیعمل التصدیق اما المقرله یتفرد برد الاقرار فافترقا — اور اس کے اندر بھید یہ ہے کہ عقد بیع تو ان دونوں کا حق ہے پس ایک کے رد کرنے پر بھی عقد باقی رہے گا پس دوسرے کا تصدیق کرنا کارآمد ہوگا۔ اور رہا مقرلہ تو وہ اقرار کو تنہا رد کرسکتا ہے۔ پس دونوں باتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ قال ومن ادعی علی اخر مالا فقال ماکان لك علی شیء قط فاقام المدعی البینة علی الف واقام هو البینة علی القضاء قبلت بینته وکذلك علی الابراء — اگر زید نے بکر پر مال کا دعویٰ کیا پس بکر نے کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہ تھا پس مدعی نے ہزار درم کے گواہ قائم کئے اور مدعا علیہ نے ادا کر دینے کے گواہ قائم کئے تو بکر مدعا علیہ کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اسی طرح اگر اس نے مدعی کے بری کر دینے کے گواہ قائم کئے تو بھی اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ وقال زفرؒ لاتقبل لان القضاء یتلو الوجوب وقد انکره فیکون مناقضا ولنا ان التوفیق ممکن لان غیر الحق قد یقضی ویبرء منه دفعا للخصومة الاتری انه یقال قضی بباطل وقد یصالح علی شیء فیثبت ثم یقضی وکذا اذا قال لیس لك علی شیء قط لان التوفیق اظهر — اور زفرؒ نے کہا کہ بکر کے گواہ نہیں قبول ہوں گے اس واسطے کہ ادا کرنا واجب ہونے کے پیچھے لگا ہوتا ہے حالانکہ اس نے یہ کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا تو وہ اپنے دعوے میں تناقض کرنے والا ہوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی حق نہیں ہوتا وہ بھی ادا کر دیا جاتا اور براءت کرلی جاتی ہے تاکہ خصومت دفع ہوگیا نہیں دیکھتے کہ یوں بولتے ہیں کہ اس نے ناحق ادا کیا۔ اور کبھی کسی چیز پر صلح کی جاتی ہے پس یہ چیز ثابت ہوکر ادا کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر بکر مدعا علیہ نے یوں کہا ہو کہ تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے تو بھی ایسی صورت میں بکر کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ توفیق زیادہ ظاہر ہے ف خلاصہ جواب زفرؒ یہ ہے کہ تم نے جو کہا کہ ادا کرنا بعد وجوب کے ہے تو یہ اصل حق کا وجوب ضرور نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فسادی آدمی کسی پر ناحق دعویٰ کرتا اور جھگڑا پھیلاتا ہے تو مرد صالح اس جھگڑے سے بچاؤ کے واسطے اس کے دعوے کے موافق اس کو ادا کر دیتا ہے حالانکہ درحقیقت اس کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے یا مثلاً جھگڑے سے سو درم پر صلح کرلی کہ دعویٰ چھوڑے اور بری کرے پس صلح کے سو درم واجب ہوئے وہ اس نے ادا کر دیئے تو معلوم ہوا کہ ادا کرنے سے اصل حق واجب ہونا ضرور نہیں ہے تو جب اس نے کہا کہ مجھ پر کبھی حق نہیں تھا تو ادا کرنے سے یہ لازم نہیں کہ وہ جھوٹا ہو کیونکہ شاید اس نے ناحق مدعی کو ادا کیا ہو یا بصلح انکاری ادا کیا ہو اور اگر اس نے یہ کہا کہ ہرگز کچھ حق نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ کچھ جھوٹ نہیں ہوسکتا۔ اور یہ زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ ولو قال ماکان لك علی شیء قط ولا اعرفك — اور اگر اس نے یوں کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا اور میں تجھے پہچانتا نہیں ہوں۔ لم یقبل بینة علی القضاء تو ادا کرنے پر اس کے گواہ قبول نہیں ہوں گے۔ وکذا علی الابراء — اور اسی طرح بری کرنے پر بھی گواہ قبول نہ ہوں گے۔ ف یعنی اگر گواہ دیئے کہ مدعی نے اس کو بری کر دیا ہے تو قبول نہ ہوں گے۔ اس واسطے کہ مدعی جھوٹ بول گیا لتعذر التوفیق اس واسطے کہ مدعی کے دونوں باتوں میں موافقت دینا ممکن نہیں ہے۔ لانه لایکون بین اثنین اخذ واعطاء وقضاء واقتضاء معاملة ومصالحة بدون المعرفة — اس واسطے کہ دو آدمیوں کے درمیان

لینا و دینا و ادا کرنا اور وصول پانا اور کوئی معاملہ و مصالحہ نہیں ہو سکتا بدون معرفت کے ف حالانکہ مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں مجھے نہیں پہچانتا ہوں پس جس طرح ادپر توفیق دی گئی وہ یہاں ممکن نہیں و ذکر القدوری انہ تقبل ایضا۔ اور قدوریؒ نے ذکر کیا کہ اس صورت میں بھی گواہ مدعا علیہ قبول ہوں گے۔ ف کیونکہ ایک طرح توفیق ممکن ہے کہ شاید مدعا علیہ محتجب ہو یعنی سلطان وغیرہ سے روپوش ہو یا بوجہ امیر کبیر ہونے کے لوگوں کے دیکھنے سے اپنی محل سرائے میں رہتا ہو یا مدعا علیہ عورت مخدرہ ہو یعنی پردہ نشین ہو تو ممکن ہے کہ حق در حقیقت نہ ہو اور اس نے ادا کر دیا مگر صورت نہیں دیکھی۔ لان المحتجب او المخدرۃ قد توذی بالشغب علی بابہ اس واسطے کہ محتجب یا مخدرہ کبھی اپنے دروازہ پر غل شور سے ایذا پاتا ہے۔ فیامر بعض وکلائہ برضائہ ولا یعرفہ پس وہ اپنے بعضے وکیلوں یعنے مختار کار یا سربراہ کار کو حکم دیتا ہے کہ غل کرنے والے کو راضی کر دے حالانکہ خود اس غل کرنے والے کو نہیں پہچانتا ثم یعرفہ بعد ذلک فامکن التوفیق پھر اس کے بعد اس کو پہچان لیتا ہے تو توفیق دینا ممکن ہے۔ ف یعنی پھر جب اس نے تلاش کی اور پتہ دیا کہ وہی غل کرنے والا ہوں تو پہچان گیا پس ادا کرنے کے گواہ قائم کیے۔ قاضی خاں نے کہا کہ علی ہذا اگر محتجب یا مخدرہ نہ ہو بلکہ خود کام کرتا ہو تو قبول نہ ہونا چاہیے اور بعض نے کہا کہ اس صورت میں مدعا علیہ کے گواہ قبول ہونا باتفاق الروایات معمول ہیں۔ ع قال ومن ادعی علی آخر انہ باعہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی۔ ف مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی فقال لم ابعھا منک قط پس بکر مدعا علیہ نے کہا کہ میں نے تو ہرگز تیرے ہاتھ نہیں بیچی۔ فاقام البینۃ علی الشراء پس مدعی زید نے خرید پر گواہ قائم کیے۔ ف حتی کہ ثبوت ہوا اور بکر کو دام دے کر باندی پر قبضہ کر لیا۔ فوجد بھا اصبعا زائدۃ۔ پھر اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی۔ ف جو عیب ہے۔ فاقام البائع البینۃ انہ بری الیہ من کل عیب لم تقبل بینۃ البائع۔ پس بکر بائع نے گواہ دیئے کہ بائع نے مدعی سے ہر عیب سے براءت کر لی تھی تو بائع کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ ف یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ تقبل اعتبارا بما ذکرنا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بقیاس مذکورہ بالا مسائل کے اس میں بھی بائع کے گواہ قبول ہوں گے ف چنانچہ مالک نے خود نہیں فروخت کی بلکہ اس کی طرف سے وکیل وغیرہ نے فروخت کی۔ وجہ الظاہر ان شرط البراءۃ تغیر للعقد من اقتضاء وصف السلامۃ الی غیرہ فیستدعی وجود البیع وقد انکرہ۔ وجہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ براءت شرط کرنا عقد کو مقتضائے وصف سلامت سے غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے تو یہ امر چاہتا ہے کہ اصل بیع موجود ہے حالانکہ اس نے بیع سے انکار کیا ف یعنی بیع مقتضی ہے کہ مشتری کو مبیع صحیح سالم ملے اور جب بائع نے ہر عیب سے براءت کر لی تو وصف مبیع سالم ہونا ساقط ہو گیا بلکہ یہ رہا کہ مبیع جیسی حالت پر ہے یہی بائع کو ملے گی تو یہاں پر ضرور ہے کہ اصل بیع موجود ہوتا کہ اس کے ساتھ براءت کی شرط لاحق ہو حالانکہ مدعا علیہ نے بیع سے انکار کیا ہے۔ فکان مناقضا تو وہ اپنے دعوے میں مناقض ہوا۔ بخلاف الدین برخلاف قرضہ کے ف کہ جب کہا مجھ پر کچھ قرضہ نہیں تھا۔ پھر ادا کرنے کا دعویٰ کیا تو گواہ قبول ہوں گے۔ اور تناقض نہیں ہے کیونکہ ادا کرنا کچھ درحقیقت قرضہ ہونے کو مقتضی نہیں ہے۔ لانہ قد یقضی وان کان باطلا علی ما مر۔ اس واسطے کہ مال کبھی ادا کر دیا جاتا ہے اگرچہ درحقیقت باطل ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا۔ قال ذکر حق کتب فی اسفلہ۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ ایک حق کی ایک تحریر تھی جس کے تحت میں یوں لکھا گیا۔ ومن قام بھذا الذکر فھو ولی ما فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور جو شخص اس ذکر کے ساتھ قائم ہوا تو وہ جو کچھ اس میں ہے اس کا ولی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ ف یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار قرضہ کی دستاویز لکھی۔ پھر اس کے آخر میں ان شاء اللہ تعالیٰ لکھ دیا یعنی جس شخص کے پاس یہ دستاویز ہو تو جو کچھ اس میں تحریر ہے وہ اس کا ولی ہے یعنی

متعلق ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اس مسئلہ کا مدار لفظ انشاء اللہ تعالیٰ پر ہے چنانچہ جامع صغیر میں صرف اسی پر اکتفاء کیا کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر اقرار حق کی دستاویز لکھ کر اس کے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھا یا بیعنامہ لکھ کر اس کے آخر میں لکھا کہ اس خرید میں فلاں مشتری کو جو کچھ درک پیش آوے تو فلاں شخص پر یعنی لکھنے والے پر اس کا خلاص ہے انشاء اللہ تعالیٰ الخ چنانچہ مصنفؒ نے بھی لکھا۔ او کتب فی الشراء وعلی فلان خلاص ذلک وتسلیمہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یا اس نے تحریر میں لکھا تو فلاں شخص پر اس کو خلاص کرنا و مشتری کے سپرد کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ ف۔ غرضیکہ اس نے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ ملایا۔ بطل الذکر کلہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ تو یہ پوری دستاویز باطل ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ اس بناء پر کہ انشاء اللہ تعالیٰ جو آخر میں مذکور ہے وہ تمام دستاویز سے متعلق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی امر لازم نہیں رہتا کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کی شرط ہے لہذا اگر کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی انشاء اللہ تعالیٰ یا میں نے تجھ سے خریدی انشاء اللہ تعالیٰ تو جب ملا کر کہے تو طلاق یا بیع کچھ واقع نہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی اقرار قرضہ یا خرید کچھ لازم نہ ہوگی کیونکہ جو کچھ اوپر ذکر کیا گیا وہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے لازم نہیں رہا۔ وقالا ان شاء اللہ تعالیٰ ھو علی الخلاص وعلی من قام بذکر الحق۔ اور صاحبین نے کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا لفظ فقط خلاص کرنے سے متعلق ہے یا جو شخص قائم بہ ذکر ہو اس سے متعلق ہے۔ ف۔ تو خلاص کرنا لازم نہ رہا یا جو شخص اس ذکر کے ساتھ قائم ہو اس کا ولی ہونا لازم نہیں ہے۔ اور باقی خرید یا اقرار صحیح ہے۔ وقولھما استحسان ذکرہ فی الاقرار۔ اور صاحبین کا یہ کہنا استحسان ہے چنانچہ امام محمدؒ نے اس کو مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کر دیا۔ ف۔ بالجملہ صاحبین کے نزدیک استحسانا خرید صحیح ہے اور مال اقراری لازم ہے۔ لان الاستثناء ینصرف الی مایلیہ لان الذکر للاستیثاق وکذا الاصل فی الکلام الاستبداد۔ اس واسطے کہ استثناء اپنے متصل کی جانب پھرے گا۔ اس واسطے کہ دستاویز تو مضبوطی کے واسطے ہوتی ہے اور اسی طرح کلام میں بھی اصل یہ ہے کہ مستقل ہو۔ ف۔ یعنی دستاویز اس غرض سے لکھی گئی تھی کہ اس سے مضبوطی حاصل ہو تو لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کو کل کی طرف پھیر کر یہ فائدہ مٹانا خلاف اصل ہے اور اسی طرح ہر جملہ بھی مستقل ہوتا ہے تو اخیر کے مستقل جملہ سے انشاء اللہ تعالیٰ متعلق ہو سکتا ہے تو باقی تحریر کی جانب پھیرنا خلاف اصل ہے۔ ولہ ان الکل کشیٔ واحد بحکم العطف فیصرف الی الکل کما فی الکلمات المعطوفۃ مثل قولہ عبدہ حر وامرأتہ طالق وعلیہ المشی الی بیت اللہ تعالیٰ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عطف کی وجہ سے تمام تحریر بمنزلہ ایک چیز کے ہے تو انشاء اللہ تعالیٰ کا کلمہ کل تحریر کی جانب پھرے گا۔ جیسے کلمات معطوفہ میں ہوا کرتا ہے مثلاً کسی نے ایک بار ملا کر کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری زوجہ طالقہ ہے اور مجھ پر خانہ کعبہ کا حج لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ ف۔ تو آزادی یا طلاق یا حج کوئی ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی تحریر کا کوئی مضمون لازم نہ ہوگا یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے انشاء اللہ تعالیٰ ملا کر لکھا ہو جیسے ملا کر بولتے ہیں۔ ولو ترک فرجۃ قالوا لا یلتحق بہ ویصیر کفاصل السکوت۔ اور اگر اس نے درمیان میں کچھ جگہ خالی چھوڑ دی پھر انشاء اللہ تعالیٰ لکھا تو مشائخ نے فرمایا یہ دستاویز سے متصل نہ ہوگا اور ایسا ہو جائے گا۔ جیسے بولنے میں درمیانی سکوت سے فاصلہ کر دیا ہو۔ ف۔ مثلاً کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اور سکوت کیا پھر اس کے بعد کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل نہیں ہے اسی طرح یہاں تحریر میں متصل نہیں ہے

فصل فی القضاء بالمواریث

یہ فصل میراثوں میں حکم قاضی کے بیان میں ہے

قال واذا مات نصرانی فجاءت امرأته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قول الورثة۔ اگر نصرانی مرگیا پس اس کی جورو مسلمان ہوکر آئی اور مدعی ہوئی کہ میں نصرانی کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں۔ یعنی مجھے میراث ملنی چاہیئے اور وارثوں نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نصرانی کی حیات میں مسلمان ہوچکی تھی تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور عورت میراث نہیں پاوے گی کیونکہ وارثوں کے قول پر وہ عورت اپنے شوہر نصرانی کی موت کے وقت مسلمہ تھی تو وارث نہیں ہوسکتی ہے اور قول وارثوں کا قبول ہے۔ وقال زفرؒ القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات۔ اور زفرؒ نے کہا کہ قول عورت کا قبول ہوگا۔ کیونکہ اسلام اس میں جدید پیدا ہوا تو سب سے نزدیک وقت کی جانب مضاف ہوگا۔ ف۔ اور سب سے نزدیک وقت موت نصرانی ہے نہ اس کی زندگی اور یہی شافعی کا قول ہے ولنا ان سبب الحرمان ثابت فی الحال۔ اور ہماری حجت یہ کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب فی الحال ثابت ہے ف۔ کہ عورت مسلمہ ہے اور جس کی میراث چاہتی ہے وہ نصرانی تھا پس اگر وہ بالفعل مرتا تو یہ میراث سے محروم ہوتی کیونکہ دونوں کے دین میں اختلاف ہے۔ فیثبت فیما مضی تحکیما للحال۔ تو موجودہ حالت کو حکم بناکر گذشتہ زمانہ میں بھی سبب محرومی ثابت ہوگا۔ ف۔ یعنی گذشتہ زمانہ میں حال معلوم نہیں ہے شاید وہ مسلمہ ہو یا نصرانیہ ہو مگر فی الحال جو اس کی حالت ہے یہی حاکم ہے کہ پہلے بھی مسلمہ تھی حاصل یہ کہ اگر دونوں میں سے کوئی گواہ لاوے تو اس کے گواہ قبول ہیں اور جب کسی کے پاس گواہ نہیں تو ہر ایک کا قول رہا۔ پس عورت کی سابق حالت کے واسطے موجودہ حالت کچھ شاہد نہیں کیونکہ اب مسلمہ ہے اور سابق میں نصرانیہ بتلاتی ہے اور وارثوں کے قول کے واسطے موجودہ حالت شاہد ہے کہ جیسے اب مسلمہ ہے سابق میں بھی مسلمہ تھی پس قول وارثوں کا قبول ہے کما فی جریان ماء الطاحونة جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں موجودہ حالت حاکم ہوتی ہے ف۔ مثلاً کسی نے پن چکی کرایہ لی اور مدت اجارہ گذر جانے کے بعد مواجر نے اجرت چاہی اور مستاجر نے کہا کہ پن چکی کا پانی منقطع تھا اور مجھ پر اجرت واجب نہیں ہے۔ اور کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں تو دیکھا جاوے کہ فی الحال اس کی کیا کیفیت ہے پس اگر فی الحال پانی منقطع ہو تو مستاجر کا قول قبول ہے اور فی الحال پانی جاری ہو تو موجر کا قول قبول ہے غرضیکہ موجودہ حالت شاہد ہوگی اسی طرح یہاں حالت موجودہ شاہد ہے وهذا ظاهر نعتبر للدفع۔ اور یہ ظاہر حالت ہے جس کو ہم تو دفعیہ کے لئے اعتبار کرتے ہیں وهو يعتبره للاستحقاق اور زفرؒ اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں۔ ف۔ یعنی یہاں ایک اصل ہے کہ موجودہ ظاہر حال سے جو شہادت لی جاتی ہے کیا وہ استحقاق ثابت کرتی ہے یا صرف مدعی کا دعوی دفع کرتی ہے تو زفرؒ کے نزدیک وہ استحقاق ثابت کرتی ہے حتی کہ ظاہر حالت میں وہ جدید مسلمہ ہے تو بعد موت کے مسلمہ ہوئی پس مستحق میراث ہے اور ہمارے نزدیک موجودہ حالت سے صرف مدعی کا دعوی دور ہوتا ہے اور وہ استحقاق نہیں ثابت کرتی ہے تو وارثوں کے واسطے مفید ہے کہ موجودہ حالت اسلام ہے تو نصرانیت کا ترکہ نہیں پاوے گی۔ ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته۔ اور اگر مسلمان مرا اور اس کی نصرانیہ عورت ہے پس وہ مسلم کی موت کے بعد مسلمان ہوکر آئی۔ وقالت اسلمت قبل موته۔ اور اس نے دعوی کیا کہ میں مسلم کی موت سے پہلے مسلمان ہوگئی تھی۔ ف۔ تو میں اس کی موت کے وقت مسلمہ تھی پس مجھے میراث چاہیئے وقالت الورثة اسلمت بعد موته۔ اور وارثوں نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمہ ہوئی ہے۔ فالقول قولهم ایضا۔ تو بھی وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور عورت پر اپنے دعوے کے گواہ لانا واجب ہے ولا يحكم الحال۔ اور حالت موجودہ کو حاکم نہیں بنایا جائیگا ف۔ یعنی حالت موجودہ اس امر کی شاہد ہے کہ جو لازم آتا ہو

وہ وقع ہوا وراس سے کوئی چیز لازم کرنے کی حجت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ لان الظاهر لایصلح حجة للاستحقاق وهی محتاجة الیه۔ اس واسطے کہ ظاہر حالت اس لائق نہیں ہوتی کہ استحقاق کی حجت ہو حالانکہ عورت مذکورہ کو ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہے جو اس کا استحقاق میراث ثابت کرے۔ ف۔ پس یہ گواہی سے ہوگا۔ اما الورثة فهم الدافعون۔ رہے وارث لوگ تو وہ دفع کرنے والے ہیں۔ ف۔ یعنی میراث سے حصہ زوجہ نکلنے کو دور کرتے ہیں تو ان کے لئے انکار کافی ہے۔ ویشهد لهم ظاهر الحدوث ایضا اور ظاہر حدوث بھی ان کے واسطے شاہد ہے۔ ف۔ یعنی یہ ظاہر ہے کہ عورت حال میں مسلمہ ہوئی ہے اور سابق نکاح سے مسلمہ نہیں تھی۔ اور جو چیز جدید پیدا ہو وہ نزدیک نزدیک وقت کی طرف منسوب ہونا چاہیئے۔ تو ظاہراً وہ بعد موت شوہر کے مسلمہ ہوئی ہے پس جب تک وہ حجت گواہ نہ لاوے تب تک اس کا دعویٰ ثبوت نہ ہوگا۔ قال ومن مات وله فی ید رجل اربعة آلاف درهم ودیعة فقال المستودع هذا ابن المیت لا وارث له غیره۔ اگر ایک شخص مثلاً زید مرا اور اس کے چار ہزار درم مثلاً کسی شخص کے پاس ودیعت ہیں۔ مثلاً بکر کے پاس ہیں پس مستودع بکر نے کہا کہ یہ شخص خالد اس میت زید کا بیٹا ہے۔ اور اس کے سوائے میت کا کوئی وارث نہیں ہے۔ ف۔ تو مستودع نے میت کے واسطے خالد کا بیٹا ہونا بیان کیا اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ سوائے اس کے کوئی وارث نہیں ہے حالانکہ ادائے امانت کا خود ہی ذمہ دار ہے۔ فانه یدفع المال الیه تو وہ مال ودیعت کو اس شخص خالد کو دے دے۔ لانه اقران ما فی یده حق الوارث خلافة اس واسطے کہ مستودع نے یہ اقرار کردیا کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ میت کی نیابت میں اس کے وارث کا حق ہے فصار کما اذا اقرانه حق المورث وهو حی اصالة۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مورث کی زندگی میں اقرار کیا کہ یہ مال اصالۃ اس شخص کا حق ہے۔ بخلاف ما اذا اقرالرجل انه وکیل المودع بالقبض او انه اشتراه منه حیث لا یومر بالدفع الیه لانه اقر بقیام حق المودع اذ هو حی فیکون اقرارا علی مال الغیر ولا کذلك بعد موته۔ بخلاف اس کے اگر ایک شخص نے اقرار کیا کہ یہ ودیعت دینے والے کا وکیل قبضہ کرنے کے لئے ہوں یا اس نے اقرار کیا کہ میں نے ودیعت دینے والے سے خریدا ہے تو ایسی صورت میں مستودع کو یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ اس شخص کو امانت دے دے اس واسطے کہ اس شخص نے اقرار کیا اس میں ودیعت دینے والے کا حق قائم ہے حالانکہ وہ زندہ ہے تو یہ غیر کے مال پر اقرار ہوا اور یہ حال ودیعت دینے والے کے مرنے کے بعد نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ مال منتقل ہو کر وارث کی ملکیت ہو گیا۔ بخلاف المدیون اذا اقر بتوکیل غیره بالقبض لان الدیون تقضی بامثالها فیکون اقرارا علی نفسه فیؤمر بالدفع الیه۔ اور برخلاف قرضدار کے جب وہ اقرار کرے کہ قرض خواہ نے اس شخص کو قبضہ کرنے کیلئے وکیل کیا اس واسطے کہ قرضوں کا حال یہ ہے کہ وہ اسی طرح وصول کئے جاتے ہیں تو یہ اقرار اس کا اپنی ذات پر ہے پس قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو دے دے۔ ولو قال المودع لآخر هذا ابنه ایضا وقال الاول لیس له ابن غیری قضی بالمال للاول اور اگر مستودع نے کہا یہ شخص بھی میت کا دوسرا بیٹا ہے یعنی اول پسر کے علاوہ دوسرے شخص کی نسبت میت کا بیٹا ہونے کا اقرار کیا اور پسر اول نے کہا کہ سوائے میرے میت کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو اول پسر کے واسطے مال کا حکم دیا جائے گا۔ ف۔ یعنی مستودع نے مثلاً پہلے زید کے واسطے اقرار کیا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اس کے سوائے کوئی وارث نہیں ہے پھر ایک شخص بکر کے واسطے بھی اقرار کیا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اور پسر اول یعنی زید نے انکار کیا اور کہا کہ میرے سوائے کوئی بھی میت کا بیٹا نہیں ہے تو کل مال ودیعت کا پسر اول زید کے واسطے حکم دیا جائے گا۔ لانه لما صح

اقرارہ للاول انقطع یدہ عن المال فیکون ھذا اقرارا علی الاول فلا یصح اقرارہ للثانی کما لو کان الاول ابنا معروفا ولانہ حین اقر للاول لا مکذب لہ فصح وحین اقر للثانی لہ مکذب فلم یصح ۔ کیونکہ جب مستودع کا اقرار کرنا پسر اول کے واسطے صحیح ہوگیا تو مال سے اس کا قبضہ منقطع ہوگیا تو مستودع کا دوسرا اقرار پسر اول پر ہوا حالانکہ غیر پر اقرار صحیح نہیں ہوتا تو دوسرا اقرار صحیح نہ ہوگا جیسے کہ اول شخص میت کا مشہور بیٹا ہو تو دوسرے کے واسطے مستودع کا اقرار صحیح نہیں ہوتا اور اس دلیل سے کہ جب مستودع نے اول کے واسطے اقرار کیا تو اس وقت کوئی جھٹلانے والا نہ تھا پس اقرار صحیح ہوگیا اور جب اس نے دوسرے کے واسطے اقرار کیا تو اس کا جھٹلانے والا پسر اول ہے پس اقرار صحیح نہ ہوگا۔ قال واذا قسم المیراث بین الغرماء والورثۃ فانہ لا یؤخذ منھم کفیل ولا من وارث وھذا شئ احتاط بہ بعض القضاۃ وھو ظلم ۔ اور جب قاضی نے میراث میت اس کے قرض خواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو قرض خواہوں یا کسی وارث سے کفیل نہ لیا جائے گا اور بعض قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا ہے حالانکہ یہ ظلم ہے وھذا عند ابی حنیفۃ رح ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ظلم ہے۔ وقالا یاخذ الکفیل ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ کفیل لے سکتا ہے ۔

والمسألۃ فیما اذا ثبت الدین والارث بالشھادۃ ولم یقل الشھود لا نعلم لہ وارثا غیرہ ۔

اور یہ مسئلہ اختلافی ایسی صورت ہے کہ گواہی سے قرضہ و میراث ثابت ہوئی ہو اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سوائے میت کا کوئی وارث نہیں جانتے ہیں ف ۔ تو احتمال ہے کہ شاید میت کا کوئی اور بھی وارث ہو۔ لھما ان القاضی ناظر للغیب والظاھر ان فی الترکۃ وارثا غائبا او غریما غائبا لان الموت قد یقع بغتۃ فیحتاط بالکفالۃ کما اذا دفع الآبق واللقطۃ الی صاحبہ او اعطی امرأۃ الغائب النفقۃ من مالہ ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غائب لوگوں کے واسطے قاضی نگاہ رکھنے والا ہے ۔

اور ظاہر یہ ہے کہ شاید ترکہ میں کوئی وارث غائب ہو یا کوئی قرض خواہ باقی ہو اس واسطے کہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے تو وہ کفیل لیتے ہیں احتیاط کرے گا جیسے قاضی نے بھاگا ہوا غلام اس کے آقا کو یا پڑا ہوا لقطہ اس کے مالک کو دیا یا مرد غائب کے مال سے اس کی زوجہ کو نفقہ دیا تو بالاتفاق احتیاط کر کے کفیل لے لیتا ہے ولابی حنیفۃ رح ان حق الحاضر ثابت قطعا او ظاھرا فلا یؤخر لحق موھوم الی زمان التکفیل کمن اثبت الشراء ممن فی یدہ او اثبت الدین علی العبد حتی بیع فی دینہ لا یکفل ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل اول یہ ہے کہ قرض خواہ حاضر یا وارث حاضر کا حق قطعاً ثابت ہے یا بظاہر ثابت ہے تو ایک حق موہوم کی وجہ سے کفیل دینے کے زمانہ تک نہیں روکا جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ایک شخص نے دوسرے کی مقبوضہ چیز کو اس سے خریدنا بذریعہ گواہوں کے ثابت کر لیا تو قاضی بغیر کفیل کے اس کو دلواتا ہے یا کسی نے غلام تاجر پر قرضہ ثابت کیا حتی کہ وہ اس کے قرضہ میں فروخت کیا گیا تو قرض خواہ کو قرضہ دینے میں کفیل نہیں لیتا ہے۔ ف ۔ اسی طرح یہاں بھی قرض خواہ یا وارث سے کفیل نہ لے گا۔ بلکہ جس کے لئے کفیل لیا جاوے وہ بھی معلوم نہیں ہے ولان المکفول لہ مجھول فصار کما اذا کفل لاحد الغرماء ۔ اور دلیل دوم یہ کہ جس شخص کے واسطے کفیل لیا جاوے وہ مجہول ہے حالانکہ جب مکفول لہ مجہول ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی ایک قرض خواہ کے واسطے کفالت کی ف ۔ حالانکہ یہ کفالت نہیں صحیح ہے۔

اسی طرح یہاں بھی کفیل لینا مجہول قرض خواہ وغیرہ کے واسطے صحیح نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر زوجہ کے نفقہ اور بھاگے ہوئے غلام و لقطہ میں بھی کفیل نہ لینا چاہیئے کہ وہاں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ یہاں وارث یا قرض خواہ سے کفیل نہیں لے سکتے کیونکہ وہ مجہول ہے۔ بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت وهو معلوم ۔ بخلاف نفقہ زوجہ کے اس کے واسطے کہ وہ دیعت میں شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ ایک مرد معلوم ہے۔ ف۔ تو اس کے واسطے کفیل لینا صحیح ہے۔ اور رہا بھاگا ہوا غلام و لقطہ تو ان دونوں میں اگر کفیل لیا جائے تو بیشک مجہول کے واسطے کفالت ہوگی۔ کیونکہ کوئی مدعی معلوم نہیں ہے حالانکہ دوسری روایت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں لیا جائے گا تو یہاں کفیل لینے میں اتفاق نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واما الأبق واللقطة ففيه روايتان والاصح انه على الخلاف ۔ یعنی بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کے بارہ میں کفیل لینے میں دو روایتیں ہیں۔ اور اصح روایت یہ ہے کہ اس میں امام و صاحبین کے درمیان اختلاف ہے ف۔ یعنی امام کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا و قيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرار العبد يكفل بالاجماع لان الحق غير ثابت ولهذا كان له ان يمنع ۔ بعض نے فرمایا کہ اگر قاضی نے لقطہ اس کے مالک کو اس کی علامت بیان کرنے پر دیا یا غلام کو اس کے اقرار پر دیا تو بالاجماع مالک سے کفیل نہ لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ یہاں استحقاق ثابت نہیں کیا گیا ہے۔ اسی واسطے قاضی کو اختیار ہے کہ دینے سے روکے۔ ف۔ بالجملہ ہمارے مسئلہ میں وارث یا قرض خواہ کو کفیل لینے تک اس کا حق دینے میں تاخیر کرنا ایک ظلم ہے۔ وقوله وهو ظلم اى ميل عن سواء السبيل وهذا يكشف عن مذهبه رحمه الله ان المجتهد يخطي ويصيب لا كما ظنه البعض اور یہ جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایسا کرنا ظلم ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ سیدھی راہ سے کجی ہے اور اس قول سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی حکم صواب پاتا ہے پس بعض نے جو گمان کیا کہ امام کے نزدیک ہر مجتہد کا قول صواب ہے یہ گمان غلط ہے۔ قال واذا كانت الدار فى يد رجل واقام الأخر البينة ان اباه مات وتركها ميراثا بينه وبين اخيه فلان الغائب قضى له بالنصف وترك النصف الأخر فى يد الذى هى فى يديه ولا يستوثق منه بكفيل وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا ان كان الذى فى يديه جاحدا اخذ منه وجعل فى يد امين وان لم يجحد ترك فى يده۔ اگر ایک دار ایک شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص مثلاً بکر نے گواہ قائم کئے کہ میرا باپ مرا اور اس دار کو میرے درمیان اور بھائی خالد کے درمیان جو غائب ہے میراث چھوڑا تو نصف دار کا اس شخص کے نام حکم دیا جائے گا۔ جس نے گواہ قائم کئے ہیں اور باقی نصف اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا جو فی الحال قابض ہے اور اس سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جو شخص فی الحال قابض ہے اگر وہ حق مدعی سے منکر ہو تو باقی نصف بھی اس کے ہاتھ سے نکال کر کسی مرد امین کے قبضہ میں رکھا جائے اور اگر وہ شخص منکر نہ ہو تو اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے۔ لهما ان الجاحد خائن فلا يترك المال فى يده بخلاف المقر لانه امين ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حق سے انکار کرنے والا خائن ہوتا ہے تو اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا۔ بخلاف اس کے جو حق کا اقرار کرتا ہو کیونکہ وہ امین ہے۔ وله ان القضاء وقع للميت مقصودا واحتمال كونه مختارا للميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقرا وجحوده قد ارتفع بقضاء القاضى والظاهر عدم الجحود فى المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له وللقاضى ۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قضیہ کرکے فیصلہ واسطے میت کے واقع ہوا ہے اور قابض کی نسبت یہ احتمال قائم ہے کہ شاید وہ میت کی طرف سے مختار ہو تو اس کا قبضہ دور نہیں کیا جائے گا جیسے اس حالت میں کہ وہ مقر ہوا اس کا قبضہ دور نہیں کیا جاتا اور اب تو حکم قاضی کی وجہ سے اس کا انکار دور ہو گیا اور ظاہر یہ ہے کہ آئندہ وہ منکر نہ ہوگا کیونکہ اب تو اس واقعہ کا حال خود اس کو اور قاضی کو معلوم ہو چکا ف پس وہ انکار کرکے ناحق فضیحت ہونا پسند نہیں کرے گا تو اس کے قبضہ میں چھوڑنا کچھ مضر نہیں ہے۔ بخلاف قبضہ سے نکال لینے کے کہ شاید وہ مختار میت ہو تو اس پر ظلم ہوگا یہ سب ایسی چیز ہیں کہ گھر یا زمین کے مانند غیر منقول ہو۔ ولو کانت الدعوی فی منقول۔ اور اگر ایسا دعویٰ مال منقول میں واقع ہو۔ ف مثلاً صندوق و تخت وغیرہ اور باقی صورت موافق مذکورہ بالا پیش آوے فقد قیل یوخذ منه بالاتفاق لانه یحتاج فیه الی الحفظ والنزع ابلغ فیه۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ باقی مال منقول بالاتفاق قابض کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ مال منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے اور نکال لینے میں حفاظت مزید ہے۔ ف حالانکہ بالاتفاق سب کے نزدیک اس میں غصب متحقق ہو جاتا ہے بخلاف العقار لانها محصنة بنفسها برخلاف عقار کے کہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ ف اور امامؒ کے نزدیک عقار میں غصب متحقق نہیں ہوتا ہے پس منقول میں حفاظت کی ضرورت بلیغ ہے اور عقار میں نہیں ہے ولهذا یملك الوصی بیع المنقول علی الکبیر الغائب دون العقار۔ اور اسی وجہ سے میت کے وصی کو اختیار ہے کہ اس کے بالغ وارث کا حصہ جو مال منقول ہے ہو اس کی بیع کرے جو کہ بالغ پر نافذ ہوگی اور عقار میں یہ اختیار نہیں ہے ف جیسے صغیر وارث کے عقار و منقول کسی میں اختیار نہیں ہے۔ وکذا وصی الام والاخ والعم علی الصغیر۔ اور یہی حکم ماں یا بھائی یا چچا کے وصی کا صغیر وارث کے حق میں ہے ف کیونکہ ان لوگوں کے وصی کو تصرف کی ولایت نہیں بلکہ فقط حفاظت کی ولایت ہے اور مال منقول کو فروخت کرنا از قسم حفاظت ہے اس لئے کہ ماں اگر خود زندہ ہو تو اس کو اختیار نہیں کہ اس کے صغیر بچہ نے جو مال میراث پایا اس میں سے کچھ صغیر پر فروخت کرے خواہ عقار ہو یا منقول ہو ولیکن بطریق حفاظت کے منقولات فروخت کر سکتا ہے یہ ایک قول ہے۔ وقیل المنقول علی الخلاف ایضا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ عقار کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے۔ ف چنانچہ صاحبین کے نزدیک بعد ثبوت دعوی مدعی کے نصف منقول مثلاً مدعی کو دینے کے بعد باقی نصف قابض سے نکال کر کسی امین کے پاس رکھا جاوے جبکہ قابض منکر رہا ہو اور امامؒ کے نزدیک منقول میں بھی باقی قابض کے قبضہ میں چھوڑا جاوے وقول ابی حنیفةؒ فیه اظهر لحاجته الی الحفظ۔ اور منقول کی صورت میں قول ابی حنیفہؒ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے۔ ف شیخ ابن الہمامؒ کی تقریر سے اس کے یہ معنی ظاہر ہوتے ہیں کہ صاحبین کے قول سے قول امامؒ زیادہ واضح ہے اس واسطے کہ امین کے ہاتھ میں رکھنے سے اگر ضائع ہو تو ضمانت نہیں ہے۔ اور ضائع ہونے کا احتمال صرف منقول میں ہے اور جبکہ قابض منکر کے قبضہ میں رہا تو وہ بوجہ انکار کے ضامن ہو چکا پس اگر ضائع ہو تو بھی ضامن ہے پس قابض کے قبضہ میں چھوڑنا زیادہ حفاظت کا طریقہ ہے وعلی ہذا جب صاحبین کے نزدیک عقار میں غصب ہو سکتا ہے تو عقار بھی قابض کے قبضہ میں زیادہ محفوظ ہے کیونکہ وہ ضامن ہے لیکن امام کے نزدیک عقار میں غصب نہ ہونے سے یہ توجیہ نہیں ہو سکتی لہذا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ منقول میں قول ابی حنیفہؒ اظہر ہے اسی واسطے بعض شارحین نے یہ معنے لئے کہ عقار کے بہ نسبت منقول میں قول ابی حنیفہؒ زیادہ

ظاہر ہے اس سے نکلا کہ بعض شارحین کے قول پر امام رح کے قول کو صاحبین کے قول پر ترجیح نہیں دی اور شیخ ابن الہمام رح کی تقریر سے نکلا کہ صاحبین کے قول پر مطلقاً ترجیح ہے اور میرے نزدیک بھی یہی معنے ظاہر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ بعد ثبوت دعوے کے جب مدعی کو نصف دے کر باقی اسی قابض کے قبضہ میں چھوڑا تو کفیل کیوں نہ لیا جاوے حالانکہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا۔ جواب دیا کہ وانما لایوخذ الکفیل لانہ انشاء الخصومۃ۔ کفیل صرف اس واسطے نہیں لیا کہ کفیل لینے میں خصومت پیدا کرنا ہوگا ف کہ شاید قابض کفیل دینے سے انکار کرے اور مدعی اس سے مطالبہ کرے گا تو خصومت پیدا ہوگی۔ والقاضی انما ینصب لقطعہا لا لانشائہا حالانکہ قاضی تو اس واسطے مقرر ہے کہ خصومت کو قطع کرے نہ اسکہ خصومت پیدا کرے ف بلکہ قاضی تو قائم مقام شرع ہے حتی کہ جب متخاصمین جھگڑے تو شرع نے متخاصمین کا تصرف منقطع کر کے دونوں کو قاضی کے تصرف پر حوالہ کیا جو شرع کا تصرف ہے اور یہاں قابض نے کوئی جھگڑا نہیں کیا بلکہ وہ کفیل دینے سے منکر ہے تو یہ زبردستی نہیں ہو سکتی ہے پس اس سے کفیل کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ کیونکہ قابض کا کچھ حق اس مکان میں نہیں ہے جبکہ گواہوں سے واقعہ ثبوت ہو گیا تو وہ اپنے سابق فعل کی وجہ سے اب بھی قابض رکھا گیا فاذا حضر الغائب لا یحتاج الی اعادۃ البینۃ ویسلم الیہ النصف بذلک القضاء۔ پھر جب وہ وارث حاضر ہوا جو بالفعل غائب ہے تو اس کو دوبارہ گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور باقی نصف مکان اس کو اسی حکم قضاء کی وجہ سے سپرد کیا جائے گا ف اگر کہا جاوے کہ اس کی طرف سے دعوی نہیں ہوا اور خصم موجود نہیں تو یہ حکم قضاء کیونکر اس کو نافع ہوا جواب یہ کہ خصم موجود ہے تو حکم قضاء نافع ہوا۔ لان احد الورثۃ ینتصب خصما عن الباقین فیما یستحق لہ وعلیہ دینا کان او عینا۔ اس واسطے کہ وارثوں میں سے ایک شخص بھی باقیوں کی طرف سے ہر معاملہ میں خصم ہو جاتا ہے جو اس کے لئے حق ثابت ہو یا اس پر ثابت ہو خواہ یہ کوئی دین ہو یا عین ہو ف مراد یہ کہ میت پر جو کچھ دین یا عین بمقابلہ کسی وارث کے ثبوت ہو یا میت کے واسطے کوئی قرضہ یا مال معین کسی شخص پر بمقابلہ ایک وارث کے ثبوت ہو تو یہ سب وارثوں پر نافذ ہوگا گویا سب وارث حاضر ہیں تو جو وارث حاضر تھا وہ سب باقی کی طرف سے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس ہمارے مسئلہ میں جب قابض پر ایک مدعی نے حق ثابت کر لیا تو یہی غائب کی نیابت میں غائب کے واسطے بھی ہو گیا۔ لان المقضی لہ وعلیہ انما ہو المیت فی الحقیقۃ۔ اس واسطے کہ جس کے لئے حکم قضاء ہوا یا جس پر حکم ہوا وہ درحقیقت میت ہے۔ وواحد من الورثۃ یصلح خلیفۃ عنہ فی ذلک۔ اور وارثوں میں سے ایک وارث بھی اس معاملہ میں میت کی طرف سے خلیفہ ہو سکتا ہے۔ ف پس مسئلہ مذکورہ میں درحقیقت قابض پر میت کے واسطے حکم قضاء بمقابلہ ایک وارث مدعی کے ثبوت ہو گیا پس جب میت کے لئے حکم ہو چکا تو یہی دوسرے وارث کے واسطے کافی ہو گیا۔ بخلاف الاستیفاء لنفسہ۔ برخلاف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے ف یعنی یہ وہم ہوتا ہے کہ جب حکم قضاء درحقیقت میت کے لئے بمقابلہ وارث ہے تو وارث مدعی تمام مکان کو حاصل کرے اس کا جواب دیا کہ مدعی وارث کا یہ حاصل کرنا اپنی ذات کے واسطے ہے لانہ عامل فیہ لنفسہ کیونکہ اس میں وہ اپنی ذات کے واسطے کام کرتا ہے۔ فلا یصلح نائبا عن غیرہ۔ تو وہ غیر کی طرف سے نائب نہیں ہو سکتا۔ ولہذا لا یستوفی الا نصیبہ۔ اس واسطے جو

مدعی حاضر ہے وہ صرف اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے وصار کما اذا قامت البینة بدین المیت - اور ایسا ہوگیا جیسے قرضہ میت کے گواہ قائم ہوئے ف مثلاً ایک وارث نے کسی شخص پر قرضہ میت کے گواہ قائم کئے اور حکم قاضی ہوگیا تو مدعا علیہ پر میت کا قرضہ ثابت ہو جاتا ہے۔ مگر وارث مدعی اس میں سے صرف اپنا حصہ وصول کر سکتا ہے اسی طرح یہاں ہے بالجملہ جیسے میت کے واسطے استحقاق ثبوت ہونے میں ایک وارث کا دعویٰ کافی ہے اسی طرح میت پر کسی مدعی کا استحقاق ثابت ہونے میں وہ جس ایک وارث کو لاوے کافی ہے حتی کہ مدعی پر استحقاق ثبوت ہوگا۔ الا انه انما یثبت استحقاق الکل علی احد الورثة اذا کان الکل فی یده ذکره فی الجامع۔ لیکن اتنی بات ہے کہ کل مال کا استحقاق صرف ایک وارث پر جب ہی ہوگا کہ میت کا کل ترکہ اسی وارث کے قبضہ میں ہو یہ جامع کبیر میں مذکور ہے۔ لانه لا یکون خصما بدون الید - اس واسطے کہ میت پر جو استحقاق ہو اس میں وارث خصم نہیں ہو سکتا بدون قبضہ کے ف پس وارث کے قبضہ میں ترکہ ضرور ہے تاکہ وہ میت کی طرف سے خصم ہو لہٰذا جس قدر ترکہ اس وارث کے قبضہ میں ہو اسی قدر اس پر اثبات ہوگا۔ فیقتصر القضاء علی ما فی یده - تو حکم قضا اسی قدر مال پر مقصور ہوگا۔ جس قدر وارث کے قبضہ میں ترکہ میت ہے ف اور کہا گیا کہ جب میت پر دین کا دعویٰ ہو تو ایک ہی وارث از جانب میت کل کے واسطے خصم ہو تا ہے اگرچہ وارث کے پاس کچھ نہ ہو۔ک۔ میں کہتا ہوں کہ ادائے قرضہ کے واسطے وارث مذکور سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا۔م۔ ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی ما فیه الزکوٰة - جس شخص نے کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے تو یہ مال کا لفظ ہر ایسے مال پر واقع ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ ف جیسے نقد از قسم سونا و چاندی اور چرائی کے جانور و اموال تجارت ہیں۔ اور ان کے سوائے عقار و مملوک و اثاث البیت وغیرہ پر نہیں حتی کہ ان میں سے کسی کا صدقہ لازم نہ ہوگا وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلث کل شیء - اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہوگی ف خواہ وہ مال زکوٰۃ ہو یا دوسرا مال ہو بخلاف صدقہ کے کہ وہ صرف مال زکوٰۃ پر ہے اور یہ استحسان ہے۔ والقیاس ان یلزمه التصدق بالکل وبه قال زفرؒ لعموم اسم المال کما فی الوصیة وجه الاستحسان ان ایجاب العبد یعتبر بایجاب الله تعالیٰ فینصرف ایجابه الی ما اوجب الشارع فیه الصدقة من المال اما الوصیة فاخت المیراث لانها خلافة کهی فلا یختص بمال دون مال ولان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله وهو مال الزکوٰة - اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ صدقہ کی صورت میں بھی کل مال کا صدقہ کرنا لازم ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ کیونکہ مال کا لفظ عام ہے یعنی خواہ اس میں زکوٰۃ واجب ہو یا نہ ہو جیسے وصیت کی صورت میں کل مال کو شامل ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر نذر کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر معتبر ہے یعنی بندہ خود واجب نہیں کر سکتا بلکہ بقیاس شرع ہے تو جس مال میں شرع نے صدقہ واجب کیا اسی طرف بندہ کا واجب کرنا راجع ہوگا اور رہی وصیت تو میراث کی بہن ہے کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلافت ہے یعنی بعد موت کے واجب ہوتی ہے تو اس کی خصوصیت اسی مال سے نہ ہوگی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ظاہرا اس نے اپنی حاجت سے زائد مال میں صدقہ اپنے ذمہ لیا اور وہ مال زکوٰۃ ہے۔ اما الوصیة فتقع فی حال الاستغناء فینصرف الی الکل وتدخل فیه الارض العشریة عند ابی یوسفؒ لانها سبب الصدقة اذ جهة الصدقة فی العشریة راجحة عنده وعند محمدؒ لا تدخل لانها سبب المؤنة

اذجهة المؤنة راجحة عنده - اور رہی وصیت تو وہ توانگری کی حالت میں واقع ہوتی ہے پس کل مال کی طرف راجع ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نذر میں عشری بھی داخل ہو جائے گی اس واسطے کہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب راجح ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے اس واسطے کہ وہ خرچہ کا سبب ہے اس واسطے کہ عشر میں امام محمد کے نزدیک مؤنت کا پلہ بھاری ہے۔ ف اور مؤنت وہ چیز ہے جو آدمی پر غیر کے واسطے واجب ہے اور اس کے باقی رہنے کا سبب ہو جیسے بہائم کے واسطے نفقہ ہوتا ہے اور غلہ ہر وہ چیز جو حاصلات سے ہے جیسے کھیت کا اناج یا تجارت سے نقد روپیہ وغیرہ اور کرایہ مکان اور غلام کی کمائی و زمین کا لگان وغیرہ ولا یدخل ارض الخراج بالاجماع لانه بمحض مؤنة - اور خراجی زمین بالاتفاق نہیں داخل ہوگی اس واسطے کہ وہ محض مونث ہے۔ ولو قال ما املكه صدقة فی المساكين فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا مختص فی لفظ الملك فبقی علی العموم - اور اگر اس نے کہا کہ جو چیز کہ میں اس کا مالک ہوں وہ مساکین میں صدقہ ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ہر مال کو شامل ہے اس واسطے کہ ملک کا لفظ تو مال سے بھی زیادہ عام ہے اور مال زکوۃ سے خاص کرنے والا شرعی ایجاب ہے یعنی شرع کے واجب کرنے پر قیاس کر کے مال زکوۃ کی تخصیص کی گئی اور یہ لفظ مال سے مختص ہے اور لفظ میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے تو ملک ہر مال کو شامل رہی۔ ف لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ پھر بندہ کا واجب کرنا شرعی ایجاب پر قیاس نہیں رہا۔ ع والصحيح انهما سواء لان الملتزم باللفظين الفاضل عن الحاجة علی مامر - اور صحیح یہ ہے کہ دونوں طرح کہنا برابر ہے اس واسطے کہ اس نے وہ مال اپنے ذمہ لازم کیا جو اس کی حاجت سے زائد ہے جیسا کہ اوپر گذرا ثم اذا لم يكن له مال سوی مادخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسك لان حاجته هذه مقدمة - پھر جس صورت میں کہ جو مال اس نذر کے تحت میں داخل ہو گیا اس کے سوائے کچھ مال نہ ہو تو اس میں سے اپنا روزینہ رکھ لے پھر جب اس کو کوئی چیز حاصل ہو تو جو کچھ رکھ لیا اس کو صدقہ کرے یعنی اس کے مثل یا اس کی قیمت صدقہ کرے کیونکہ صدقہ پر اس کی یہ حالت مقدم ہے ف اگر کہا جاوے کہ کس قدر رکھ لے تو جواب دیا کہ اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا ولم يقدر بشیء لاختلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف يمسك قوته ليوم وصاحب الغلة لشهر وصاحب الضياع لسنة علی حسب التفاوت فی مدة وصولهم الی المال وعلی هذا صاحب التجارة يمسك بقدر ما يرجع اليه ماله - قول اول یہ کہ کوئی اندازہ معین نہیں ہے کیونکہ اس میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں اور قول دوم یہ کہ پیشہ ور اپنے ایک روز کا روزینہ رکھ لے اور حاصلات والا ایک ماہ کا روزینہ رکھے اور کھیت والا ایک سال کا روزینہ رکھے یہ تفصیل ہر ایک کے مال حاصل ہونے کی تفاوت پر ہے اور اس قول پر تجارت والا اس قدر رکھے جتنے دنوں میں اس کا مال واپس آدے ف پھر واضح ہو کہ زندگی میں جس شخص کو اپنا قائم مقام کیا وہ وکیل کہلاتا ہے اور جس کو بعد موت کے تصرف میں مختار کیا وہ وصی ہے۔ قال ومن اوصی اليه ولم يعلم بالوصاية حتی باع شيئا من التركة فهو وصی والبيع جائز ولا يجوز بيع الوكيل حتی يعلم - اگر کسی شخص کو وصی مقرر کیا حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے موصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو وہ وصی ہے۔

اور بیع جائز ہے اور وکیل کو جب تک معلوم نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوئی ف اور یہی ظاہر الروایۃ ہے وعن ابی یوسف انہ لایجوز فی الفصل الاول ایضا لان الوصایۃ انابۃ بعد الموت فتعتبر بالانابۃ قبلہ وھی الوکالۃ
اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت کی صورت میں بھی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ وصی ہونا بعد موت کے قائم مقامی ہے تو اس کا قیاس قبل موت کے قائم مقامی یعنی وکالت پر ہے ف تو جیسے وکالت میں جائز نہیں ویسے وصیت میں بھی جائز نہیں۔ وجہ الفرق علی الظاھر ان الوصایۃ خلافۃ لاضافتھا الی زمان بطلان الانابۃ فلا یتوقف علی العلم کما فی تصرف الوارث اما الوکالۃ فانابۃ لقیام ولایۃ المنوب عنہ فیتوقف علی العلم وھذا لانہ لو توقف علی العلم لا یفوت النظر بقدرۃ الموکل وفی الاول یفوت لعجز الموصی۔
ظاہر الروایۃ پر فرق یہ ہے کہ وصیت خلیفہ کرنے کے معنے میں ہے کیونکہ وہ ایسے زمانہ کی طرف مضاف ہوئی ہے کہ اس وقت نائب کرنا باطل ہے (کیونکہ نائب تو اپنی نیابت کا اختیار رکھتا ہے حالانکہ موت کے بعد میت کا بالکل اختیار نہیں ہے تو نیابت نہیں ہو سکتی) پس وصی ہونا اس کے جاننے پر موقوف نہیں ہے جیسے وارث کا تصرف کرنا کہ اگر اس نے ترکہ کی چیز مورث کی موت کے بعد فروخت کی حالانکہ مورث کا مرنا نہیں جانتا تو بیع جائز ہوتی ہے، رہی وکالت تو وہ نیابت ہے کیونکہ جس کا نائب ہے وہ زندہ صاحب اختیار موجود ہے تو نائب ہونے میں وکیل کا آگاہ ہونا ضرور ہے۔
اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ وکالت اگر وکیل کے جاننے پر موقوف ہوئی تو کوئی مصلحت ضائع نہ ہوگی کیونکہ موکل کو خود قدرت ہے اور وصی کی صورت میں اگر اس کے آگاہ ہونے تک توقف رہے تو مصلحت ضائع نہ ہوگی کیونکہ وصی میت خود تصرف سے عاجز ہے۔ ومن اعلمہ من الناس بالوکالۃ یجوز تصرفہ۔ اور جس شخص کو لوگوں سے کسی نے وکیل ہونے سے آگاہ کیا تو اس کا تصرف جائز ہے۔ ف یعنی وکیل کو کسی شخص عاقل بالغ نے خواہ مسلمان ہو یا نہ ہو یا تمیز دار نے آگاہ کیا کہ فلاں شخص نے تجھے اپنا وکیل کیا پس اس نے موکل کے واسطے خرید فروخت وغیرہ کا کوئی تصرف کیا تو یہ جائز ہے۔ لانہ اثبات حق لا الزام امر کیونکہ یہ ایک حق کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور کوئی امر لازم کرنا نہیں ہوتا ف یعنی جب مخبر نے کہا کہ تجھے وکیل کیا تو اس سے وکیل پر کچھ لازم نہیں ہوتا حتی کہ اس کو اختیار ہے کہ چاہے قبول نہ کرے تو اس پر کوئی بات لازم نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ صرف اس کو اجازت ہو جاتی ہے کہ چاہے تصرف کرے اور ایسے معاملہ میں ایک شخص کا خبر دینا کافی ہوتا ہے ع۔ قال ولا یکون النھی عن الوکالۃ حتی یشھد عندہ شاھدان او رجل عدل۔ اور وکالت سے ممانعت کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ دو گواہ یا ایک عادل گواہ گواہی دیں وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقالا ھو والاول سواء لانہ من المعاملات وبخبر الواحد فیھا کفایۃ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ وکالت سے معزول کرنا یا وکالت پر مقرر کرنا دونوں یکساں ہیں کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں اور معاملات میں خبر واحد کافی ہے۔ ولہ انہ خبر ملزم فیکون شھادۃ من وجہ فیشترط احد شطریھا وھو العدد والعدالۃ بخلاف الاول وبخلاف رسول الموکل لان عبارتہ کعبارۃ المرسل للحاجۃ الی الارسال۔
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر ملزم ہے یعنی وکیل پر موقوفی لازم کرنے والی ہے تو ایک راہ سے

یہ شہادت ہے تو شہادت کے دونوں جزوں میں ایک جز یعنی عدد یا عدالت بھی شرط ہے بخلاف
خبر اول کے کہ وہ کسی راہ سے ملزم نہیں ہے اور بخلاف موکل کی طرف سے ایلچی کے یعنی اگر موکل نے
وکیل کے پاس معزول کرنے کو اپنا ایلچی بھیجا تو اس میں عدد یا عدالت شرط نہیں ہے کیونکہ ایلچی کا پیام
ادا کرنا خود موکل کی تقریر کے مانند ہے گویا اس نے خود اپنی زبان سے معزول کیا کیونکہ ایلچی بھیجنے کی ضرورت
ہوتی ہے ف یعنی موکل کو ہر وقت بالغ عادل نہیں ملتا حالانکہ اس کو بھیجنے کی ضرورت ہے تو اس ضرورت
کی وجہ سے یہاں عدد یا عدالت ساقط ہے۔ وعلی هذا الخلاف اذا اخبر المولی بجناية عبده والشفيع
والبكر والمسلم الذي لم يهاجر الينا۔ اور ایسا ہی اختلاف ہے درصورتیکہ مولے کو اپنے غلام کے جرم کرنے کی خبر
دی گئی یا شفیع یا بکر کو خبر دی گئی یا جو مسلمان کو دار الحرب سے ہجرت کر کے یہاں نہیں آیا اس کو خبر دی گئی۔
ف یعنی ایک غلام نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کیا حتی کہ مولے پر لازم آیا کہ یہ غلام دے
دے یا اس کا فدیہ دے دے پھر دو شخصوں نے یا ایک عادل نے مولے کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی
خبر دی اور بعد اس کے مولے نے اس کو آزاد کیا یا بیع کیا تو یہ مولے کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا۔ اور اگر کسی فاسق
نے خبر دی حالانکہ مولے نے اس کے قول کی تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو اختلاف ہے۔
پس امام کے نزدیک اختیار فدیہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اختیار فدیہ ہے اور شفیع اگر دو شخصوں نے
یا ایک عادل نے بیع کی خبر دی پس وہ خاموش ہوگیا تو اس کا شفعہ ساقط ہوگیا اور اگر فاسق نے خبر دی تو تفصیل
واختلاف ہے اسی طرح اگر بکر کو خبر پہونچی کہ ولی نے اس کا نکاح کر دیا پس اگر دو یا ایک عادل ہو تو سکوت بالاتفاق
رضامندی ہے اور اگر فاسق ہو تو اختلاف مذکور ہے اسی طرح جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہاں اس کو
دو مسلمانوں یا ایک عادل مسلمان نے فرائض سے آگاہ کیا تو اس پر لازم ہیں حتی کہ ترک سے قضاء لازم ہوگی اور اگر
مخبر فاسق کی اس نے تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو صاحبین کے نزدیک لازم اور امام کے نزدیک
نہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہاں قضاء لازم ہے۔ کیونکہ ہر ایک خبر دینے والا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایلچی ہے۔ ک ع۔ قال واذا باع القاضي او امينه عبدا للغرماء واخذ
المال فضاع۔ اور اگر قاضی یا اس کے امین نے قرض خواہوں کے واسطے مدیون کا غلام فروخت کیا اور مال وصول
کیا پس وہ ضائع ہوگیا واستحق العبد اور وہ غلام استحقاق میں لیا گیا ف یعنی مشتری کے پاس سے کسی نے اپنا استحقاق
ثابت کر کے لے لیا حتی کہ مشتری نے جب بحکم قاضی دیا ہو تو وہ ثمن واپس پانے کا مستحق ہوا۔ حالانکہ بائع یہاں
قاضی یا اس کا امین ہے تو حکم بیان فرمایا لم یضمن ۔ تو کوئی ضامن نہ ہوگا۔ لان امين القاضي قائم مقام
القاضي والقاضي قائم مقام الامام ۔ اس واسطے کہ قاضی کا امین تو قاضی کا قائم مقام ہے اور قاضی قائم
مقام امام یعنی خلیفہ ہے وکل واحد منهم لا يلحقه ضمان كيلا يتقاعد الناس عن قبول هذه الامانة فتضيع الحقوق۔
اور امین و قاضی و امام ان میں سے کسی کو ضمانت لاحق نہیں ہوتی تاکہ لوگ اس امانت کے قبول سے انکار نہ کریں کہ حقوق
ضائع ہو جاویں ف حالانکہ حقوق ضائع ہونا ممنوع ہے تو ان میں سے کوئی ضامن نہ ہوگا۔ ويرجع المشتري على
الغرماء لان البيع واقع لهم فيرجع عليهم عند تعذر الرجوع على العاقد كما اذا كان العاقد محجورا عليه۔ اور مشتری
اپنا ثمن ان قرض خواہوں سے واپس لے گا اس واسطے کہ قاضی یا امین کا فروخت کرنا انہیں لوگوں کے واسطے واقع

ہوا ہے تو مشتری انہیں سے واپس لے گا جبکہ عاقد سے یعنی قاضی یا امین سے واپس پانا متعذر ہے جیسے اس وقت کہ عاقد کوئی ایسا شخص ہو جو تصرفات سے ممنوع ہے۔ ف۔ مثلاً کسی طفل محجور یا غلام محجور نے کوئی غلام فروخت کیا تو مشتری اس سے نہیں واپس لے سکتا بلکہ ان کے موکل سے واپس لے اسی طرح یہاں قرض خواہوں سے واپس لے کیونکہ انہیں کے واسطے بیع واقع ہوئی ہے۔ ولہذا یباع بطلبھم۔ اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر قاضی یا امین فروخت کرتا ہے وان امر القاضی الوصی ببیعه للغرماء۔ اور اگر قاضی نے میت مدیون کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرض خواہوں کے واسطے فروخت کرے ثم استحق او مات قبل القبض۔ پھر مشتری سے وہ غلام استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے وہ مر گیا۔ وضاع المال۔ اور مال ضائع ہو گیا۔ رجع المشتری علی الوصی۔ تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا۔ لانه عاقد نیابة عن المیت وان کان باقامة القاضی عنه۔ اس واسطے کہ وصی تو میت کی طرف سے بطور نائب کے عقد کرنے والا ہے اگرچہ میت کی طرف سے قاضی نے اس کو وصی کھڑا کیا ہو۔ فصار کما اذا باعه بنفسه تو ایسا ہو گیا جیسے میت نے خود فروخت کیا ف۔ یعنی زندگی میں پس اسی کی طرف حقوق راجع ہوتے تھے اسی طرح اس کے نائب و قائم مقام کے فروخت میں بھی حکم ہے قال ویرجع الوصی علی الغرماء لانه عامل لهم۔ اور وصی مذکور ان قرض خواہوں سے واپس لے گا کیونکہ اس نے انہیں کے واسطے کام کیا ہے۔ وان ظهر للمیت مال یرجع الغریم فیه بدینه اور اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہوا تو قرض خواہ اس میں سے اپنا قرضہ وصول کرلے گا قالوا ویجوز ان یقال یرجع بالمائة التی غرمها ایضا لانه لحقه فی امر المیت ۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سو درم بھی واپس لے گا جو اس نے وصی یا مشتری کو تاوان دیے ہیں اس واسطے کہ یہ بھی اس کو میت کے معاملہ میں لاحق ہوئے ہیں۔ والوارث اذا بیع له بمنزلة الغریم لانه اذا لم یکن فی الترکة دین کان العاقد عاملا له ۔ اور وارث کے لئے اگر ترکہ کا غلام فروخت کیا گیا تو اس کا حکم بمنزلہ قرض خواہ کے ہے اس واسطے کہ جب ترکہ میں قرضہ نہ ہو تو جس نے غلام فروخت کیا وہ وارث کے واسطے کام کرنے والا ہوا

فصل آخر۔ یہ فصل دیگر ہے۔ ف۔ اس اصل میں کہ تنہا قاضی کا قول آیا قبل معزولی یا بعد معزولی کے قبول ہے یا قبول نہیں ہے۔ اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجم فارجمه اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رجم کا حکم دیا پس تو اس کو رجم کردے او بالقطع فاقطعه۔ یا میں نے اس کے ہاتھ قطع کرنے کا حکم دیا پس تو اس کا ہاتھ کاٹ دے او بالضرب فاضربه یا میں نے اس پر درے مارنے کا حکم دیا پس تو اس کو درے مارے وسعك ان تفعل تو جس شخص کو قاضی نے ایسا حکم دیا تو اس کو ایسا کرنا روا ہے وعن محمدؒ انه رجع عن هذا اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے وقال لا تاخذ بقوله حتی تعاین الحجة اور یوں کہا کہ تجھے قاضی کا قول لینا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ تو اس واقعہ کی حجت معائنہ کرے ف یعنی تیرے حضور میں گواہی گذرے لان قوله یحتمل الغلط والخطاء اس واسطے کہ قاضی کے قول میں غلطی و خطا کا احتمال ہے والتدارك غیر ممکن ۔ اور تدارک غیر ممکن ہے ف یعنی جب قاضی کے کہنے پر اس نے قتل یا حد ماردی پھر غلطی یا خطا ظاہر ہوئی تو اس کا کچھ تدارک نہیں ہو سکتا لہذا جب تک قاضی نے حکم دیا وہ بغیر معائنہ حجت کے ایسا نہ کرے وعلی هذه الروایة لا یقبل کتابه اور یہ روایت مقتضی ہے کہ قاضی کا خط قبول نہ ہو۔ ف کیونکہ جب قول قبول نہیں جب تک خود معائنہ نہ ہو تو تحریر بھی بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگی۔ واستحسن المشائخ هذه الروایة لفساد حال

اکثر القضاۃ فی زماننا - اور مشائخؒ نے اس روایت کو مستحسن رکھا کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے ف= لہذا جب قاضی کسی کو رجم یا حد مارنے کا حکم دے تو وہ قبول نہ کرے جب تک حجت معائنہ نہ کی ہو الا فی کتاب القاضی للحاجۃ الیہ - سوائے خط قاضی کے کہ بوجہ اس کی ضرورت کے قبول ہے وجہ ظاہر الروایۃ انہ اخبر عن امر یملک انشاءہ فیقبل لخلوہ عن التھمۃ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے امر سے آگاہ کیا جس کی ایجاد کا اس کو اختیار تھا یعنے قاضی ایسا حکم دے سکتا تھا پس تہمت سے خالی ہونے کی وجہ سے قبول ہوگا ولان طاعۃ اولی الامر واجبۃ وفی تصدیقہ طاعۃ - اس واسطے کہ حاکموں کی فرمانبرداری کرنا طاعت میں داخل ہے اور اس کی بات سچ ماننے میں فرمانبرداری ہے - وقال الامام ابومنصورؒ ان کان عدلا عالما یقبل قولہ - اور امام ابومنصور ماتریدیؒ نے فرمایا کہ قاضی اگر عادل عالم یعنی مجتہد ہو تو اس کا قول قبول کرے لانعدام تھمۃ الخطاء والخیانۃ - کیونکہ خطا و خیانت کی تہمت نادار د ہے - وان کان عدلا جاھلا یستفسر - اور اگر قاضی کوئی عادل جاہل ہو یعنے مجتہد نہ ہو تو اس سے مفصل پوچھے فان احسن التفسیر وجب تصدیقہ والا فلا - پس اگر اسنے خوبی سے تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق واجب ہے ورنہ نہیں وان کان جاھلا فاسقا او عالما فاسقا لا یقبل الا ان یعاین سبب الحکم لتھمۃ الخطاء والخیانۃ - اور اگر قاضی کوئی عامی فاسق ہو یا عالم فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہ کرے گا مگر آنکہ سبب حکم کو معائنہ کرلے اس واسطے کہ قبول کرنے میں خطاء و خیانت کی تہمت ہے ف= شاید اس نے جہالت سے حکم میں خطا کی یا بغیر ثبوت کے خیانت سے ایسا حکم دے دیا ہو قال واذا عزل القاضی فقال لرجل اخذت منک الفا ودفعتھا الی فلان قد قضیت بھا لہ علیک - جب قاضی معزول ہو چکا پس اس نے ایک شخص مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم لیکر فلاں شخص مثلاً بکر کو دیئے کہ جس کے واسطے میں نے تجھ پر ہزار درم کا حکم قضاء نافذ کیا تھا ف= یعنی میں نے بکر کے واسطے تجھ پر ہزار درم کا حکم قضاء دیا اور تجھ سے یہ ہزار درم لے کر بکر کو دیدیئے فقال الرجل اخذتھا ظلما پس اس شخص زید نے کہا کہ تو نے یہ درم مجھ سے ناحق بطور ظلم لئے تھے ف= یعنی تجھ پر انکا پھیرنا مجھے واجب ہے فالقول قول القاضی تو قول قاضی کا قبول ہے ف= اور مدعی اپنے دعوے کو ثابت کرے کذلک لو قال قضیت بقطع یدک فی حق اور اسی طرح جب قاضی نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ کاٹے جانیکا تجھ پر امر حق میں حکم دیا تھا ف= اور اس شخص نے کہا کہ ظلم سے میرا ہاتھ کٹوایا حتی کہ جرمانہ چاہیئے تو قول قاضی کا قبول ہوگا - ھذا اذا کان الذی قطعت یدہ والذی اخذ منہ المال مقرین انہ فعل ذلک وھو قاض - یہ سب اس وقت ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال لیا گیا وہ دونوں اس امر کے مقر ہوں کہ قاضی نے ایسی حالت میں یہ فعل کیا کہ وہ قاضی تھا - ووجھہ انھما لما توافقا انہ فعل ذلک فی قضائہ کان الظاھر شاھدا لہ اذ القاضی لا یقضی بالجور ظاھرا وراس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں نے قاضی سے اتفاق کیا کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضاء کی حالت میں کیا ہے تو ظاہر حال قاضی کے واسطے شاہد ہے اس واسطے کہ ظاہر میں قاضی ظلم سے حکم نہیں کرتا ہے - ولا یمین علیہ اور قاضی پر قسم بھی عائد نہیں ہے لانہ ثبت فعلہ فی قضائہ بالتصادق ولا یمین علی القاضی اس واسطے کہ باہمی تصدیق سے ثابت ہوا کہ حالت قضا میں یہ فعل کیا یعنی جب وہ قاضی تھا اور قاضی پر قسم عائد نہیں ہوتی ہے - ولو اقر القاطع او الاخذ بما اقر بہ القاضی لا یضمن ایضا - اور اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی نے کہ جس کو مال دیا ہے اس یعنے والے نے اقرار کیا جس چیز کا قاضی نے اقرار کیا

ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا۔ لانہ فعله فی حال القضاء۔ اس واسطے کہ اس نے حالت قضا میں ایسا کیا ہے۔
ودفع القاضی صحیح۔ اور قاضی کا دینا صحیح ہے۔ ف۔ یعنی اگر قاضی نے مدیون سے یا جس پر حکم قضا دیا ہے
اس سے مال لے کر مدعی کو دے دیا تو یہ صحیح ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اس نے حق طور پر پہلے کر حقدار کو دیا ہوگا۔ کما
اذا کان معاینا۔ جیسے اس صورت میں کہ فعل معائنہ ہو ف۔ یعنی جس پر حکم دیا اس سے لے کر اس کے سامنے
مدعی کو دے دیا تو صحیح ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ن۔ ولو زعم المقطوع یدہ۔ اور اگر اس شخص نے
جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے او الماخوذ منه ماله یا اس شخص نے جس سے مال لیا گیا ہے یوں کہا کہ انه فعل ذلك
قبل التقلید او بعد العزل فالقول للقاضی ایضا۔ اس نے قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد
ایسا کیا ہے تو بھی قاضی کا قول قبول ہوگا۔ وهو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے لانه اسند فعله الی حالة معهودة
منافية للضمان اس واسطے کہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا جو معہود و منافی ضمان
ہے ف۔ یعنی ایک وقت میں اس کا قاضی ہونا معہود ہے اور ایسے فعل کا اسی وقت میں موقع ہے
پھر وہ حالت ضمان نہیں ہے فصار کما اذا قال طلقت او اعتقت وانا مجنون۔ اے حال ماکنت مجنونا۔ بس
ایسا ہوگیا جیسے کہا کہ میں نے طلاق دی یا آزاد کیا ایسی حالت میں کہ میں مجنون تھا۔ والجنون منه کان معهودا۔
اور جنون اس شخص سے معہود تھا ف۔ یعنی معلوم تھا کہ وہ فلاں وقت میں مجنون تھا تو اس صورت
میں قول معتبر اور طلاق یا عتاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ جب حالت جنون لوگوں میں معہود معلوم تھی
اور اس نے اسی حالت کی طرف طلاق یا عتق کی اضافت کی تو وہ منافی ہے اسی طرح جب قاضی ہونا
معہود تھا تو اس وقت کے فعل سے ضمان نہیں اور یہ فعل بظاہر اسی وقت تھا تو قول قاضی معتبر ہے
ولو اقر القاطع او الآخذ فی هذا الفصل بما اقر به القاضی یضمنان۔ اور اگر اس صورت میں جلاد ہاتھ
کاٹنے والے نے یا جس کو قاضی نے مال دیا ہے اس لینے والے نے یہ اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے تو یہ
دونوں ضامن ہوں گے۔ لانهما اقرا بسبب الضمان اس واسطے کہ ان دونوں نے سبب ضمانت کا اقرار
کر لیا ف۔ یعنی ہم نے ہاتھ کاٹا یا مال لیا ہے اور قاضی کا تصدیق کرنا ان کے حق میں نافع نہ ہوگا۔
وقول القاضی مقبول فی دفع الضمان عن نفسه لا فی ابطال سبب الضمان عن غیره اور قاضی کا قول تو اپنی ذات سے
ضمانت دور کرنے میں قبول ہے اور دوسرے سے سبب ضمان کو مٹانے میں قبول نہیں ہے ف۔ اور یہاں
جس کا ہاتھ کاٹا گیا یا مال لیا گیا وہ حالت قضاء کا اقرار نہیں کرتا ہے بخلاف الاول لانه ثبت فعله فی قضائه
بالتصادق برخلاف صورت اول کے کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالت قضاء میں ہونا ان سب کی باہمی تصدیق
سے ثبوت ہوگیا ف۔ یہ سب اس وقت کہ لینے والے کے پاس مال موجود نہ ہو۔ ولو کان المال فی ید الآخذ
قائما وقد اقر بما اقر به القاضی۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ لینے والے کے قبضہ میں مال بعینہ قائم ہوا اور
اس نے یہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ف۔ کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور
اس نے کہا کہ ہاں قاضی نے میرے واسطے ہزار درم کا اس پر حکم دے کر اس سے لے کر مجھے دے دیا ہے۔
والماخوذ منه المال صدق القاضی فی انه فعله فی قضائه او ادعی انه فعله فی غیر قضائه یوخذ منه اور جس شخص سے
مال لیا گیا ہے اس کی دو حالتیں ہیں یا تو اس نے قاضی کی تصدیق کی کہ اس نے حالت قضاء میں یہ فعل کیا

ہے یا اس نے دعوی کیا کہ اس نے غیر قضاء میں ایسا کیا ہے بہر حال جس کے پاس مال قائم ہے اس سے مال لے لیا جائے گا۔ لانه اقران الید کانت له فلا یصدق فی دعوی تملکه الا بحجة۔ اس واسطے کہ اس نے اقرار کرلیا کہ قبضہ اسی کا تھا جسکے پاس مال تھا تو اپنی ملکیت کے دعوے میں اسکے قول کی تصدیق نہوگی مگر بحجت ف وگواہ وقول المعزول فیه لیس بحجة۔ اور اسمیں قاضی معزول کا قول کچھ حجت نہیں ہے ف کیونکہ وہ تنہا گواہ ہے اور اگر مال تلف ہو جاتا تو اسواسطے حجت تھا کہ قاضی اسکا تاوان واجب ہونے سے منکر ہے اور قول منکر کا قبول ہے۔ ع۔

کتاب الشہادۃ!

یہ کتاب گواہی کے بیان میں ہے

لغت میں شہادت بمعنی کسی چیز کی صحت کی خبر دینا مشاہدہ و عیان سے۔ اور اصطلاح الفقہ میں صادق خبر دینا مجلس حکم میں بلفظ گواہی۔ پس اخبار صادق کہنے سے جھوٹی خبر خارج ہوئی اور مجلس حکم یعنی قاضی کی کچہری معتبر ہے اور لفظ شہادت سے دوسرے اخبار بغیر لفظ شہادت کے خارج ہو گئے سبب گواہی معائنہ گواہ ہے۔ چنانچہ چیز مختص بلمشاہدہ ہے اس میں مشاہدہ ہو پس آنکھوں دیکھنے کی چیز میں آنکھوں دیکھے ہوا در سننے کی چیز میں سنی ہو۔ سبب ادا یا تو درخواست مدعی ہے یا نجاننا ہو تو اس کے حق باطل ہونے کا خوف ہے اور جب مدعا علیہ مسلمان ہو تو گواہ کا اسلام شرط ہے اور گواہی جب شرعا معتبر ہو تو اس کے موافق حکم واجب ہے۔ قال الشهادة فرض تلزم الشهود ولا یسعهم کتمانها اذا طالبهم المدعی لقوله تعالى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وقوله تعالى وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وانما یشترط طلب المدعی لانه حقه فیتوقف على طلبه کسائر الحقوق ۔ گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو گواہوں کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے اس واسطے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں حکم دیا ہے کہ جب گواہ بلائے جائیں تو انکار نہ کریں اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تم گواہی مت چھپاؤ اور جس نے گواہی کو چھپایا اس کا دل گنہگار ہے اور مدعی کا طلب کرنا اس واسطے شرط ہے کہ گواہی اس کا حق ہے تو دیگر حقوق کی طرح اس کا طلب کرنا شرط ہے۔ ف اور اگر مدعی کو معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص گواہ ہے اور گواہ یہ جانے کہ اگر میں گواہی نہ دوں تو مدعی کا حق ضائع ہو گا تو اس پر گواہی دینا لازم ہے اور واضح ہو کہ ایک گواہی بطور حسبہ ہوتی ہے جیسے زنا وغیرہ کی گواہی جس میں شرعی ہتک حرمت ہو تو اس میں گواہ کو بنظر ثواب گواہی دینا جائز ہے اور دوم حقوق انسانی میں جب مدعی طلب کرے تو اس کا حق ادا کرنا جائز ہے۔ والشهادة فی الحدود یتخیر فیها الشاهد بین الستر والاظهار اور حدود الہی میں جو گواہی ہو تو اس میں گواہ کو اختیار ہے کہ چاہے چھپا دے اور چاہے ظاہر کرے۔ لانه بین حسبتین اقامة الحدود والتوقی عن الهتك۔ اس واسطے کہ اس کو ثواب کے دو کام پیش ہیں پس دونوں میں اس کو اختیار ہے چاہے حد قائم کرا دے اور چاہے پردہ چھپا دے تو وہ مختار ہے۔ والستر افضل۔ اور پردہ چھپانا افضل ہے۔ لقوله علیه السلام للذی شهد عنده لو سترته بثوبك لكان خیرا لك ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے آپ کے پاس گواہی دی تھی فرمایا کہ اگر تو اس کو اپنے کپڑے سے چھپاتا تو تیرے واسطے

بہتر ہوتا ف ہے یہ لفظ آپ نے ہزال رضی اللہ عنہ کو فرمایا ولیکن ہزال رضؓ نے کوئی گواہی نہیں دی بلکہ ماعزؓ کو ابھارا تھا کہ اپنی زنا کا اقرار کرے۔ کما رواہ ابوداؤد والنسائی وعبدالرزاق والحاکم والبزار واحمد والطبرانی وقال علیہ السلام من ستر علی مسلم ستر اللہ علیہ فی الدنیا والاٰخرۃ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی مسلمان کا پردہ چھپایا تو اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کا پردہ چھپائیگا ف ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ایسی باتیں تلقین فرمائیں جن سے حدود ساقط ہوتے ہیں۔ وفیما نقل من تلقین الدرء عن النبی علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم دلالۃ ظاہرۃ علی افضلیۃ الستر۔ اور دفع حد کی جو تلقین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت ہے وہ اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ پردہ پوشی افضل ہے ف ہے چنانچہ قصہ ماعزؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے بوسہ لیا ہوگا یا تو نے گھورا ہوگا۔ کما فی البخاری۔ اور ایک اقراری چور کی نسبت فرمایا کہ مجھے گمان نہیں ہوتا کہ تو نے چوری کی ہو۔ کما رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ اور رہا صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک جماعت کثیر سے ایسی تلقین ثابت ہے از انجملہ حضرت ابوبکر وعمر وعلی وحسن بن علی وابوہریرہ وابومسعود وابوالدرداؤ وعمرو بن العاص وابو واقد لیثی رضی اللہ عنہم ہیں چنانچہ مسند احمد وابن ابی شیبہ میں یہ آثار مروی ہیں۔ الا انہ یجب لہ ان یشھد بالمال فی السرقۃ فیقول اخذ احیاء لحق المسروق منہ ولا یقول سرق محافظۃ علی الستر ولانہ لو ظہرت السرقۃ لوجب القطع والضمان لا یجامع القطع فلا یحصل احیاء حقہ۔ یعنی پردہ پوشی حدود میں افضل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ حد سرقہ میں گواہ پر واجب ہے کہ مال کی گواہی دے پس کہے کہ اس نے مال لیا تاکہ جس شخص کا مال چرایا ہے اس کا حق ضائع نہ ہو اور یوں نہ کہے کہ اس نے مال چرایا تاکہ پردہ پوشی کی حفاظت رہے اور اس دلیل سے کہ اگر چوری ظاہر ہو جائے گی تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا اور ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کی ضمانت جمع نہیں ہوتی ہے تو جس کا مال چرایا اس کا حق بھی باقی نہ رہے گا قال والشہادۃ علی مراتب منہا الشہادۃ فی الزنا یعتبر فیہا اربعۃ من الرجال لقولہ تعالیٰ واللاتی یاتین الفاحشۃ من نسائکم فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم ولقولہ تعالیٰ ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء- اور واضح ہو کہ گواہی کے چند مراتب ہیں از انجملہ زنا میں گواہی چنانچہ زنا کی گواہی میں چار مرد معتبر ہیں کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا واللاتی یاتین الخ یعنے تم میں سے جو عورتیں فحش بدکاری لاویں یعنی زنا کریں تو ان پر اپنوں میں سے یعنی مومنوں میں سے چار مرد گواہ طلب کرو اور اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا الخ یعنی لوگوں نے زنا کاری لگائی پھر اس پر چار مرد گواہ نہ لائے تو ان کو اسی کوڑے مارو الخ ولا یقبل فیہا شہادۃ النساء اور زنا کاری میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لحدیث الزہری مضت السنۃ من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ ان لا شہادۃ للنساء فی الحدود والقصاص ولان فیہا شبہۃ البدلیۃ لقیامہا مقام شہادۃ الرجال فلا تقبل فیما یندرئ بالشبہات- اس دلیل سے کہ زہری رحؒ کی حدیث میں واقع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے بعد دونوں خلیفہ کے وقت سے لے کر یہ سنت شرعی چلی آئی کہ حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ بدون لفظ قصاص اور اس دلیل سے کہ عورت کی گواہی میں بدلیت کا شبہہ ہے کیونکہ عورتوں کی گواہی بجائے مردوں کی گواہی کے ہے تو ایسے مسائل میں مقبول نہ ہوگی جو شبہہ سے ساقط کیا جاتا ہے۔ ف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان۔ یعنی اگر

دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد دو عورتیں گواہ ہوں اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک مرد کے بدلے دو عورتیں ہوں تو عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہہ ہے پس حدود جو شبہہ سے ساقط کیے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ومنہا الشہادۃ ببقیۃ الحدود والقصاص تقبل فیہا شہادۃ رجلین لقولہ تعالیٰ واستشہدوا شہیدین من رجالکم۔ اور از انجملہ سوائے حد زنا کے باقی حدود و قصاص میں گواہی ہے چنانچہ باقی حدود و قصاص میں دو مردوں کی گواہی معتبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اپنے مردوں یعنی مومنوں میں سے دو مردوں کو گواہ کرلو۔ ولا یقبل فیہا شہادۃ النساء لما ذکرنا۔ اور ان حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا فے یعنی بدلیل حدیث زہری اور بدلیل شبہہ بدلیت قال وما سوی ذلک من الحقوق یقبل فیہا شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین سواء کان الحق مالا او غیر مال مثل النکاح والطلاق والوکالۃ والوصیۃ ونحو ذلک اور ماسوائے حدود و قصاص کے دیگر حقوق میں دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے خواہ یہ حق کوئی مال ہو یا غیر مال ہو جیسے نکاح اور طلاق اور وکالت اور وصیت و مانند اس کے وقال الشافعیؒ لا یقبل شہادۃ النساء مع الرجال الا فی الاموال وتوابعہا لان الاصل فیہا عدم القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولایۃ فانہا لا تصلح للامارۃ ولہذا لا تقبل فی الحدود ولا تقبل شہادۃ الاربع منہن وحدہن الا انہا قبلت فی الاموال ضرورۃ والنکاح اعظم خطرا واقل وقوعا فلا یلحق بما ہو ادنی خطرا واکثر وجودا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا اور یہی قول مالک ہے کہ مردوں کے ساتھ میں عورتوں کی گواہی کسی امر میں قبول نہ ہوگی سوائے اموال اور اس کے تابع چیزوں مانند عاریت واجارہ وکفالت وغیرہ کے کیونکہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو کیونکہ ان کی عقل میں نقصان اور ان کی ضبط میں خلل ہے یعنی اچھی طرح یاد نہیں رکھتی ہیں اور ان کی ولایت میں قصور ہے کیونکہ وہ بادشاہ یا امیر نہیں ہوسکتی اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں اور تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے لہذا عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو لیکن اموال میں بوجہ ضرورت کے قبول ہے اور نکاح کی منزلت عظیم اور اس کا واقع ہونا قلیل ہے تو نکاح کو مال سے لاحق نہ کریں گے جس کا درجہ حقیر اور واقع ہونا کثیر ہے۔ ف۔ اور مانند نکاح کے طلاق و رجعت و مسلمان ہونا و مرتد ہونا و بالغ ہونا و حدث و جرح و تعدیل اور عفو قصاص ہیں ع۔ ولنا ان الاصل فیہا القبول لوجود ما یتبنی علیہ اہلیۃ الشہادۃ وہو المشاہدۃ والضبط والاداء اذ بالاول یحصل العلم للشاہد وبالثانی یبقی وبالثالث یحصل العلم للقاضی ولہذا یقبل اخبارہا فی الاخبار ونقصان الضبط بزیادۃ النساء انجبر بضم الاخری الیہا فلم یبق بعد ذلک الا الشبہۃ فلہذا لا تقبل فیما یندرئ بالشبہات وہذہ الحقوق تثبت مع الشبہات وعدم قبول الاربع علی خلاف القیاس کیلا یکثر خروجہن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو کیونکہ وہ چیزیں پائی جاتی ہیں جن پر گواہی کی لیاقت کا مدار ہے یعنی مشاہدہ و ضبط و ادا اس واسطے کہ مشاہدہ کی وجہ سے گواہ کو علم حاصل ہوتا ہے اور ضبط کرنے سے وہ باقی رہتا ہے اور ادا کرنے سے قاضی کو علم ہوتا ہے اسی وجہ سے احادیث میں عورت کا خبر دینا قبول ہے اور نسیان زیادہ ہونے کی وجہ سے عورت کے ضبط رکھنے میں جو نقصان ہوتا ہے وہ دوسری عورت کے ملانے سے پورا ہوگیا تو اس کے بعد اب کچھ نقص نہیں رہا سوائے اس شبہہ کے کہ ایک مرد کے بدلے دو عورتوں کی گواہی ہوتی ہے لہذا حدود میں جو شبہات

سے ساقط کیے جاتے ہیں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے اور رہے یہ حقوق تو یہ باوجود شبہہ کے ثابت ہو جاتے ہیں پس ان حقوق میں خواہ مال ہوں یا نہ ہوں عورتوں کی گواہی قبول ہے اور رہی تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہ ہونا تو یہ خلاف قیاس ہے تاکہ عورتوں کا نکلنا زیادہ نہ ہو ف اگرچہ قیاس چاہتا ہے کہ جائز ہو۔ قال ویقبل فی الولادة والبکارة والعیوب بالنساء فی موضع لایطلع علیه الرجال شهادة امرأة واحدة ۔ اور واضح ہو کہ ولادت میں یعنی یہ عورت بچہ جنی ہے اور بکارت میں یعنی یہ عورت باکرہ ہے اور عورتوں کے ایسے عیوب ہیں جو بدن میں ایسی جگہ ہوں جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ان سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ لقوله علیه السلام شهادة النساء جائزة فیما لایستطیع الرجال النظر الیه والجمع المحلی بالالف واللام یراد به الجنس فیتناول الاقل وهو حجة علی الشافعیؒ فی اشتراط الاربع ولانه انما سقطت الذکورة لیخف النظر لان نظر الجنس الی الجنس اخف فکذا یسقط اعتبار العدد الا ان المثنی والثلث احوط لما فیه من معنی الالزام ثم حکمها فی الولادة شرحناه فی الطلاق فاما حکم البکارة فان شهدن انها بکر یؤجل فی العنین سنة ویفرق بعدها لانها تأیدت بمؤید اذ البکارة اصل۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے رواہ ابن ابی شیبہ وہو ضعیف ورواہ عبدالرزاق عن ابن المسیب مرسلا۔ اور عبدالرزاق نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی کہ سنت یوں جاری ہوئی ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسی صورتوں میں جائز ہے جن میں عورتوں کے سوائے دوسرا مطلع نہیں ہو سکتا جیسے کہ عورتوں کی ولادت والے عیوب ہیں۔ الزیلعی م ۔ت۔ اور اس میں جمع بالف لام ہے جس سے جنس مراد ہوتی ہے۔ پس کمتر کو شامل ہے یعنی جنس عورت میں سے ایک کی گواہی بھی جائز ہے اور یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہے کہ انہوں نے چار عورتوں کی گواہی شرط کی اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ مذکر کی قید اس واسطے ساقط ہوئی کہ پردہ دیکھنے میں تخفیف ہو اس واسطے کہ ہم جنس کو دیکھنا بہ نسبت غیر جنس کے خفیف ہوتا ہے پس اسی طرح گواہی میں دو عدد کی شرط بھی ساقط ہوئی پس ایک عورت کی گواہی جائز ہے لیکن دو یا تین ہوں تو زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ اس گواہی میں لازم کرنے کے معنے موجود ہیں پھر ولادت کے بارہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں شرح کر دیا رہا حکم بکارت پس اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت باکرہ ہے تو اس کے عنین شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد تفریق کی جائے گی اس واسطے کہ گواہی کو ایک تائید مل گئی یعنی باکرہ ہونا اس واسطے کہ بکارت اصل ہے۔ وکذا فی رد المبیعة اذا اشتراها بشرط البکارة فان قلن انها ثیب یحلف البائع لینضم نکوله الی قولهن والعیب یثبت بقولهن فیحلف البائع واما شهادتهن علی استهلال الصبی لاتقبل عند ابی حنیفةؒ فی حق الارث لانه مما یطلع علیه الرجال الا فی حق الصلوٰة لانها من امور الدین وعندهما تقبل فی حق الارث ایضا لانه صوت عند الولادة ولا یحضرها الرجال عادة فصار کشهادتهن علی نفس الولادة ۔

اور یوں ہی حکم مبیعہ باندی کے واپس کرنے میں ہے جبکہ مشتری نے اس کو باکرہ ہونے کی شرط پر خریدا ہو یعنی اگر ایک عورت نے اس کو دیکھ کر کہا کہ باکرہ نہیں بلکہ ثیبہ ہے یا کئی عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہے تو بائع سے قسم لی جائے گی یعنی اگر اس نے انکار کیا تو واپس دی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے قول سے مل کر مؤید ہوا اور عیب تو عورتوں کے قول سے ثابت ہو جائے گا پس بائع سے قسم لی جائے

گی۔ یعنی بائع قسم کھائے کہ یہ عیب میرے پاس نہیں تھا۔ اور ولادت کے وقت بچے کے رونے پر عورتوں کی گواہی دربارہ میراث پانے کے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہے کیونکہ اس وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے کہ اس پر مردوں کو اطلاع ہوسکتی ہے (پس اگر عورت نے گواہی دی کہ یہ زندہ پیدا ہوا تھا اور اس کا باپ جو حمل چھوڑ کر مرگیا یہ اس کی میراث کا مستحق ہے تو میراث کے بارہ میں یہ گواہی مقبول نہ ہوگی مگر نماز کے حق میں مقبول ہوگی کیونکہ نماز تو امور دین میں سے ہے (حتی کہ اگر کنادہ عورت نے گواہی دی کہ یہ رویا تھا پھر مرگیا تو اس پر نماز پڑھی جائے گی) اور صاحبین کے نزدیک میراث کے حق میں بھی مقبول ہے اس واسطے کہ یہ ولادت کے وقت آواز ہے اور وہاں مردوں کے موجود ہونے کی عادت نہیں تو اس آواز کی گواہی ایسی ہوگی جیسے عورت نے فقط پیدا ہونے کی گواہی دی۔ ف۔ حالانکہ پیدا ہونے میں عورت کی گواہی قبول ہے پس اسی طرح بچہ کے رونے میں بھی جبکہ مرد وہاں حاضر نہیں ہوتے ہیں۔ عورت کی گواہی قبول ہونا چاہیئے۔ قال ولابد فی ذلک کله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم یذکر الشاهد لفظة الشهادة وقال اعلم او اتیقن لم تقبل شهادته۔ اور گواہی کی ان سب صورتوں میں عادل ہونا اور لفظ شہادت یعنے گواہی شرط ہے پھر اگر شاہد نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا اور کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اما العدالة فلقوله تعالیٰ ممن ترضون من الشهداء والمرضی من الشاهد هو العدل ولقوله تعالیٰ واشهدوا ذوی عدل منکم ولان العدالة هی المعینة للصدق لان من یتعاطی غیر الکذب قد یتعاطاه۔ پس عدالت اس دلیل سے شرط ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ممن ترضون من الشهداء۔ یعنی جن گواہوں کو تم پسندیدہ جانو اور پسندیدہ گواہ وہ ہے جو عادل ہو اور اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ واشهدوا ذوی عدل منکم یعنی مسلمانوں میں سے عادلوں کو گواہ کرلو اور اس دلیل سے کہ صدق کی معین کرنے والی یہی عدالت ہے اس واسطے کہ جو شخص ممنوعات کا مرتکب ہوتا ہے اگرچہ جھوٹ نہ ہو وہ کبھی جھوٹ کا بھی مرتکب ہوجاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ جب اس کو پرہیز نہیں ہے تو جھوٹ سے بھی باک نہ ہوگا پس تہمت کی وجہ سے فاسق کی گواہی رد ہوگی۔ وعن ابی یوسفؒ ان الفاسق اذا کان وجیها فی الناس ذا مروءة یقبل شهادته۔ اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ فاسق اگر لوگوں کے نزدیک وجیہہ ہو اور صاحب مروت ہو تو اس کی گواہی قبول ہے۔ لانه لا یستاجر لوجاهته۔ اس واسطے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے اجارہ پر نہیں لیا جائے گا۔ ف۔ یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ کچھ مال دے کر اس سے جھوٹی گواہی دلائی جاوے ویمتنع عن الکذب لمروته۔ اور اپنی مروت و انسانیت کی وجہ سے وہ جھوٹ بولنے سے منکر ہوگا ف۔ یعنی باز رہے گا اور گواہی میں یہی چاہیئے کہ وہ جھوٹ نہ بولے پس روایت اول پر فاسق کی گواہی مطلقاً جائز نہیں ہے اور اس روایت پر فاسق وجیہہ کی گواہی جائز ہے۔

والاول اصح الا ان القاضی لوقضی بشهادة الفاسق یصح عندنا والمسالة معروفة۔ اور قول اول اصح ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی پر حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک حکم صحیح ہے اور یہ مسئلہ معروف ہے۔ اما لفظة الشهادة فلان النصوص نطقت باشتراطها اذ الامر فیها بهذه اللفظة۔ رہا لفظ شہادت

شرط ہونا تو اس دلیل سے ہے کہ نصوص اس لفظ کی شرط ہونے پر ناطق ہیں اس واسطے کہ نصوص میں اسی لفظ شہادت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے ولان فیہا زیادۃ توکید فان قولہ اشہد من الفاظ الیمین فکان الامتناع عن الکذب بہذہ اللفظۃ اشد۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی ہے کیونکہ لفظ اشہد یعنی گواہی دیتا ہوں" یہ الفاظ قسم میں سے ہے تو اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے باز رہنا زیادہ شدید ہے۔ وقولہ فی ذلک کلہ۔ اور یہ جو مصنف رحؒ نے کہا کہ اس سب میں اشارۃ الی جمیع ما تقدم۔ یہ اشارہ سب اقسام سالفہ کی طرف ہے۔ حتی یشترط العدالۃ ولفظۃ الشہادۃ فی شہادۃ الولادۃ وغیرہا۔ حتی کہ ولادت میں عورتوں کی گواہی میں اور دیگر اقسام سب میں عادل ہونا اور لفظ گواہی شرط ہے۔ ھو الصحیح یہی صحیح ہے۔ ف۔ کہ عورتوں کی گواہی ولادت میں بھی دونوں باتیں شرط ہیں۔ لانہ شہادۃ لما فیہ من معنی الالزام۔ اس واسطے کہ یہ بھی گواہی ہے کہ اس میں الزام کے معنے ہیں ف۔ چنانچہ اس گواہی سے نسب وغیرہ لازم آتا ہے۔ حتی اختص بمجلس القضاء ویشترط فیہ الحریۃ والاسلام۔ حتی کہ عورتوں کی اس گواہی کا مجلس قاضی میں خاص کر ادا ہونا چاہیئے اور اس میں آزادی و اسلام شرط ہے۔ ف۔ یعنی عورت آزادہ اور مسلمہ ہو جیسے عاقلہ و بالغہ ہو قال ابو حنیفۃ یقتصر الحاکم علی ظاہر العدالۃ فی المسلم۔ امام ابو حنیفہ رحؒ نے کہا کہ مسلمان گواہ میں (قاضی) اس کی ظاہری عدالت پر اکتفا کرے ف۔ یعنی اس کو عادل قرار دے۔ ولا یسال عن حال الشہود حتی یطعن الخصم اور گواہوں کی عدالت دریافت نہ کرے جب تک خصم طعن نہ کرے ف۔ یعنی کہے کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں یا غلام یا محدود القذف ہیں تو اس وقت البتہ قاضی ان کی عدالت دریافت کرے لقولہ علیہ السلام المسلمون عدول بعضہم علی بعض الا محدودا فی قذف۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان لوگ عادل ہیں باہم بعضے بعضوں پر حجت ہیں سوائے اس کے جو محدود القذف ہو ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن عبداللہ بن عمرو بن العاص مرفوعا اور اس کے اسناد میں حجاج بن ارطاۃ نے معنعن روایت کی جو شافعیہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک قبول ہے۔ ومثل ذلک مروی عن عمرؓ اور اسی کے مثل حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ف۔ رواہ الدار قطنی والبیہقی اور ابن عبد البر نے کہا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اپنے عاملوں ابو موسی اشعری وغیرہم کو لکھا تھا ولیکن مالک رحؒ نے موطا میں ربیعہ بن عبدالرحمن سے منقطع روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عراقی نے آکر کہا کہ ہمارے ملک میں جھوٹی گواہی پھیلی ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا ایسا واقع ہوا ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ واللہ اب اسلام میں بغیر عدول کے حجت نہ ہوگا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے قول اول سے رجوع کیا۔ انتہی کلامہ۔ ابن عبد البر کا یہ قول مفید ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ثابت ہے فافہم۔ ولان الظاہر ہو الانزجار عما ھو محرم دینہ وبالظاہر کفایۃ اذ لا وصول الی القطع۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ مسلمان ایسے فعل سے جو اس کے دین میں حرام ہے یعنی جھوٹ بولنے سے پرہیزگار ہوگا اور اسی ظاہر حال پر کفایت ہے کیونکہ قطعی بات دریافت ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے ف۔ چنانچہ اگر قاضی نے تعدیل کرنے والوں سے گواہ کا حال دریافت کیا اور انہوں نے اس کو عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے کا قطعی یقین نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ تعدیل کرنے والا جھوٹ نہیں بولے گا۔ تو اسی طرح خود گواہ کی نسبت یہ گمان کیا جائے کہ یہ مسلمان جھوٹ

نہیں بولے گا تو بھی کافی ہونا چاہیے لہذا ابوحنیفہؒ نے کہا کہ ظاہری عدالت پر اکتفا کرنا کافی ہے۔ الا فی الحدود والقصاص فانہ یسأل عن الشہود۔ سوائے حدود و قصاص کے ان میں گواہوں کا حال دریافت کرے۔ ف۔ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ اس واسطے کہ شاید گواہوں کا ضعف ثابت ہو کر حد ساقط ہو جائے۔ لانہ یحتال لاسقاطہا فیشترط الاستقصاء فیہا ولان الشبہۃ فیہا دارئۃ وان طعن الخصم فیہم یسأل عنہم فی السر والعلانیۃ لانہ تقابل الظاہران فیسأل طلبا للترجیح۔ اس واسطے کہ قاضی ان حدود کے ساقط کرنے میں حیلہ ڈھونڈھتا ہے تو انتہا تک عدالت کی تفتیش میں کوشش کرنا شرط ہے یعنی شاید کوئی ایسی بات نکل آوے کہ جس سے حد ساقط ہو اور اس واسطے کہ حدود میں شبہہ ایسی چیز ہے کہ حد کو ساقط کر دیتا ہے یعنی ظاہری عدالت میں شبہہ ہے حالانکہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور اگر خصم نے گواہوں میں طعن کیا تو خفیہ و علانیہ ان گواہوں کی عدالت دریافت کرے کیونکہ یہاں دو امر ظاہر باہم مقابل ہوئے تو ترجیح دینے کے واسطے گواہوں کا حال دریافت کرے ف۔ یعنی ظاہر ہے کہ گواہ جھوٹ نہیں بولے گا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ خصم جھوٹا طعن نہیں کرے گا تو دونوں امر ظاہر ہیں سے ایک کو ترجیح دینے کے واسطے گواہوں کا حال دریافت کرے پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدود و قصاص میں ظاہری عدالت کافی نہیں ہوئی اور باقی حقوق میں کافی ہے۔ وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ لابد ان یسأل عنہم فی السر والعلانیۃ فی سائر الحقوق لان القضاء مبناہ علی الحجۃ وہی شہادۃ العدول فیتعرف عن العدالۃ وفیہ صون قضائہ عن البطلان وقیل ہذا اختلاف عصر وزمان۔ اور امام ابویوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ خفیہ و علانیہ گواہوں کی عدالت دریافت کرنا شرط ہے جیسے دیگر حقوق میں شرط ہے اور یہ عادلوں کی گواہی ہے پس عدالت معلوم ہو جائے گی پس عدالت کو دریافت کرتے رہو اس میں حق باطل ہونے کی حفاظت ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اپنے عہد و زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام رحؒ کے زمانہ میں لوگوں میں نیکی زیادہ تھی تو ظاہر و باطن وہ سچے ہوتے تھے اور صاحبین کے وقت میں لوگوں میں جھوٹ پھیل گیا۔ والفتوی علی قولہما فی ہذا الزمان۔ اور اس زمانہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ گواہوں کی عدالت دریافت کرنا شرط ہے اس طرح کہ تعدیل و تزکیہ کرنے والوں سے جن کو مزکی و معدل کہتے ہیں خفیہ لکھ کر گواہ کی عدالت دریافت کرے۔ ثم التزکیۃ فی السر ان یبعث المستورۃ الی المعدل فیہا النسب والحلی والمصلی ویردہا المعدل وکل ذلک فی السر کیلا یظہر فیخدع او یقصد۔ پھر خفیہ تزکیہ کی صورت یہ ہے کہ معدل کو خفیہ رقعہ بھیجے جس میں گواہوں کا نسب اور ان کا حلیہ و مصلی یعنی مسجد تحریر کرے اور معدل اسی رقعہ میں ہر چیز کے سامنے اس کا جواب لکھ کر واپس کرے اور یہ سب خفیہ ہونا چاہیے تاکہ ظاہر ہو کر معدل کے حق میں ضرر پہونچانے کا مکر نہ کیا جائے یا رشوت دینے کا قصد نہ کیا جائے۔ ف۔ یا فریب کے ساتھ یا ظاہری طور پر اس کو ایذا نہ پہونچائی جائے اور محیط و قاضی خاں میں لکھا ہے کہ معدل ایسا شخص تلاش کرے جو لوگوں میں زیادہ معتمد و پرہیزگار و بزرگ ہو اور زیادہ امانت دار و آگاہ و ذی علم ہو پھر معدل کو چاہیے کہ قاضی کے امین سے یہ مہری رقعہ لے کر گواہ کے اہل محلہ سے یا پڑوسیوں سے یا اس کے پیشہ والوں سے یا اہل بازار سے عقلمندی کے ساتھ اس کا عادل یا فاسق ہونا دریافت کرے لکھے کہ میرے نزدیک وہ عادل مرضی ہے اس کی گواہی جائز ہے اور اگر فاسق ہو تو صرف اتنا لکھے کہ اس کے حال سے اللہ تعالیٰ خوب آگاہ ہے تاکہ اس کا پردہ فاش نہ ہو اور اگر اس کا حال ظاہر نہ ہو تو لکھ دے کہ پوشیدہ ہے یعنی

اس کا فاسق ہونا لوگوں میں ظاہر نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ معدل ایسا شخص نہ ہو جو گوشہ نشین یا بھولا آدمی ہے کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک سمجھتا یا ہر ایک کے کہنے پر اعتماد کر لیتا ہے۔ م - ع - یہ تعدیل خفیہ کی صورت ہے اور یہی اس زمانہ میں اوفق ہے اور دوسری صورت تعدیل علانیہ ہے چنانچہ فرمایا۔ وفی العلانیۃ لابد ان یجمع بین المعدل والشاھد لینتفی شبھۃ تعدیل غیرہ۔ اور علانیہ تعدیل میں یہ ضرور ہے کہ معدل اور گواہ کو ایک جگہ جمع کرے یعنے قاضی اپنے حضور میں کچہری میں دونوں کو جمع کر کے تعدیل دریافت کرے تاکہ یہ شبہہ جاتا رہے کہ شاید اس نے اس گواہ کے سوائے کسی دوسرے کی تعدیل کی ہو۔ وقد کانت العلانیۃ وحدھا فی الصدر الاول۔ اور صدر اول میں فقط تعدیل علانیہ تھی یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں علانیہ تعدیل جاری تھی حتیٰ کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں کوئی عیب ہوتا تو معدل اس کو صاف بیان کر دیتا تھا اس واسطے کہ تابعین میں کوئی ان کو ایذا نہیں پونچاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں ایذا پونچانے اور عداوت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ ووقع الاکتفاء بالسر فی زماننا تحرزا عن الفتنۃ ویروی عن محمدؒ تزکیۃ العلانیۃ بلاء وفتنۃ۔ اور ہمارے زمانہ میں خفیہ تعدیل پر اکتفا ہو گیا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو اور امام محمد سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بلا وفتنہ ہے۔ ثم قیل لابد ان یقول المعدل ھو حر عدل جائز الشھادۃ لان العبد قد یعدل۔ پھر کہا گیا کہ معدل کو یوں کہنا ضرور ہے کہ یہ گواہ آزاد و عادل جائز الشہادت ہے اس واسطے کہ غلام بھی عادل ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی فاسق نہیں ہوتا ہے پس عادل کہنے سے آزادی معلوم نہ ہوگی۔ وقیل یکتفی بقولہ ھو عدل لان الحریۃ ثابتۃ بالدار وھذا اصح۔ اور کہا گیا کہ فقط یہ کہنا کافی ہے کہ وہ عادل ہے اس واسطے کہ آزاد ہونا تو دار الاسلام سے ظاہر ہے اور یہی قول اصح ہے ف۔ اور یہی اصحاب شافعی واحمد کا قول ہے اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ امام مالک کے نزدیک، عادل مرضی، کہنا ضروری ہے۔ م۔ واضح ہو کہ بعض علماء کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا شرط ضروری ہے حتیٰ کہ مدعا علیہ اگر طعن نہ کرے بلکہ کہے کہ یہ گواہ عادل ہیں تو بھی حال دریافت کرنا فرض ہے قال وفی قول من رای ان یسئال عن الشھود لم یقبل قول الخصم انہ عدل معناہ قول المدعی علیہ۔ چنانچہ فرمایا کہ جس عالم کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضرور ہے تو اس کے قول پر اگر خصم نے کہا یہ عادل ہے تو قول مقبول نہ ہوگا اور اس کے معنے یہ ہیں کہ مدعا علیہ کا یہ قول مقبول نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسفؒ ومحمدؒ انہ یجوز تزکیتہ عند محمدؒ یضم تزکیۃ الآخر الی تزکیتہ لان العدد عندہ شرط۔ اور نوادر میں ابو یوسف ومحمد سے روایت ہے کہ مدعا علیہ کی تعدیل کافی ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مدعا علیہ کے ساتھ دوسرا تعدیل کرنے والا ملا لیا جاوے، کیونکہ ان کے نزدیک مکثر معدل دو شخص ہونا شرط ہے۔ ف۔ اور یہ اس وقت ہے کہ مدعا علیہ خود عادل ہو کیونکہ معدل کا خود عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے حتیٰ کہ اگر مستور ہو یعنی اس کا حال مخفی ہو تو اس کی تعدیل کافی نہیں ہے القاضی خان۔ ووجہ الظاھر ان فی زعم المدعی وشھودہ ان الخصم کاذب فی انکارہ مبطل فی اصرارہ فلا یصلح معدلا۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی واس کے گواہوں کے اعتقاد میں مدعا علیہ اپنے انکار میں جھوٹا اور اپنی ہٹ کرنے میں باطل ہے تو وہ معدل ہونے کے لائق نہ ہوا۔ وموضوع المسئلۃ اذا قال ھم عدول الا انھم اخطاؤا او نسوا۔ اور اس مسئلہ کی صورت یہ قرار پائی ہے کہ جب مدعا علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن یہ چوک گئے یا بھول گئے ہیں۔ ف۔ تو ایسی تعدیل

کافی نہیں ہے۔ اما اذا قال صدقوا اوھم عدول صدقۃ فقد اعترف بالحق۔ اور اگر مدعا علیہ نے یوں کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یا یہ گواہ عادل سچے ہیں تو اس نے حق کا اقرار کر دیا ف یعنی دعوی مدعی کا اقرار کر دیا پس قاضی اس کے اقرار سے اس پر حکم دے گا اگرچہ مدعا علیہ کی تعدیل صحیح نہ ہو۔ قال واذا کان رسول القاضی الذی یسال عن الشھود واحدا جاز والاثنان افضل۔ اور جب قاضی کا ایلچی یعنی معدل جو گواہوں کا حال دریافت کرنے کے واسطے آیا ہے ایک شخص ہو تو جائز ہے اور اگر دو ہوں تو افضل ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہے۔ وقال محمد رح لایجوز الا اثنان۔ اور امام محمد نے کہا کہ دو شخصوں سے کم معدل نہیں جائز ہیں۔ والمراد منہ المزکی۔ اور مسئلہ میں ایلچی سے مزکی مراد ہے ف تو حاصل مسئلہ یہ ہے کہ قاضی نے جس شخص کو تعدیل و تزکیہ کے واسطے بھیجا وہ امام محمد و شافعی کے نزدیک دو سے کم نہ ہونا چاہیے اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک دو افضل اور ایک کافی ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے وھذا الخلاف رسول القاضی الی المزکی والمترجم عن الشاھد۔ اور ایسا ہی اختلاف قاضی کے ایلچی میں ہے جو معدل کے پاس بھیجا اور شاہد کا بیان ترجمہ کرنے والے میں ہے ف مثلاً گواہ کی زبان دیگر ہو اور کوئی شخص اس کا ترجمہ کرے تو امام محمد کے نزدیک دو سے کم نہ ہوں اور امام رح کے نزدیک ایک بھی کافی ہے جیسے قاضی نے معدل کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو ایک کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک دو سے کم نہ ہوں۔ لہ ان التزکیۃ فی معنی الشہادۃ لان ولایۃ القضاء تبتنی علی ظہور العدالۃ وھو بالتزکیۃ فیشترط فیہ العدد کما یشترط العدالۃ فیہ وتشترط الذکورۃ فی المزکی فی الحدود والقصاص۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا بمعنے گواہی ہے اس واسطے کہ عدالت ظاہر ہونے پر ولایت قضاء بنی ہے اور عدالت ظاہر ہونا تعدیل سے ہے تو تعدیل میں بھی کمتر دو عدد شرط ہے جیسے عدالت شرط ہے اور جیسے حدود و قصاص میں مذکر ہونا شرط ہے ف چنانچہ چاروں مجتہدین کے نزدیک جو شخص حدود کے گواہوں کا عادل ہونا ظاہر کرے وہ خود مذکر عادل ہو۔ ولہما انہ لیس فی معنی الشہادۃ ولہذا لایشترط فیہ لفظۃ الشہادۃ ومجلس القضاء واشتراط العدد امر حکمی فی الشہادۃ فلا تتعداہا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں نہیں ہے اسی واسطے تعدیل میں لفظ گواہی و مجلس قاضی شرط نہیں ہے اور گواہی میں عدد شرط ہونا ایک امر حکمی ہے تو وہ گواہی سے متجاوز نہ ہوگا۔ ف یعنی گواہی میں کمتر دو عدد ہونا برخلاف قیاس کے نص سے ثابت ہے تو اس میں قیاس جاری کر کے تزکیہ وغیرہ میں متعدی نہیں کر سکتے۔ ولا یشترط اھلیۃ الشہادۃ فی المزکی فی تزکیۃ السر۔ اور خفیہ تعدیل میں مزکی کی ذات میں گواہی کی لیاقت ہونا شرط نہیں ہے ف اگرچہ عادل ہونا شرط ہے حتی صلح العبد مزکیا فاما فی تزکیۃ العلانیۃ فھو شرط۔ حتی کہ غلام کا معدل ہونا جائز ہے۔ رہا علانیہ تعدیل میں معدل کا لائق شہادت ہونا شرط ہے۔ وکذا العدد بالاجماع علی ما قال الخصاف رح لاختصاصہا بمجلس القضاء۔ اور یوں ہی عدد یعنی کمتر دو ہونا بھی بالاجماع شرط ہے بنا بر قول خصاف رحمہ اللہ کے کیونکہ علانیہ تعدیل تو مجلس قاضی سے مختص ہے۔ ف یعنی جب قاضی کی مجلس میں کسی گواہ کی تعدیل کی جائے تو شرط ہے کہ کمتر دو معدل ہوں اور دونوں گواہی کے لائق یعنی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہوں

جن کو بہتان کی حد ماری گئی قالوا یشترط الاربعۃ فی تزکیۃ شہود الزنا عند محمدؒ۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مرد معدل ہونا شرط ہے۔ ف۔ یعنی چار مرد لائق شہادت ان گواہوں کی تعدیل کریں جو زنا کی گواہی دیتے ہیں رہا یہ بیان کہ گواہ کیونکر گواہی اٹھاوے یعنی گواہ بنے اور کیونکر ادا کرے اور گواہ کا جاننا کہاں تک کافی ہے اس کو علیحدہ فصل میں ذکر فرمایا۔

فصل۔ متعلق گواہی و ادائے گواہی۔ وما یتحملہ الشاھد علی ضربین احدھما ما یثبت حکمہ بنفسہ مثل البیع والاقرار والغصب والقتل وحکم الحاکم فاذا سمع ذلک الشاھد اورآہ وسعہ ان یشھد وان لم یشھد علیہ۔ گواہ جس کی گواہی کو اٹھاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جس کا حکم بذات خود ثابت ہو جاتا ہے یعنی گواہ بنانے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے بیع و اقرار و غصب و قتل و قاضی کا حکم دینا پس جب اس کو گواہ نے سنا یا دیکھا تو اس کو روا ہے کہ گواہی دے اگرچہ وہ اس معاملہ پر گواہ بنایا گیا ہو۔ لانہ علم ما ھو الموجب بنفسہ وھو الرکن فی اطلاق الاداء قال اللہ تعالیٰ الا من شھد بالحق وھم یعلمون وقال النبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشھد والا فدع۔ کیونکہ گواہ نے وہ چیز جان لی جو بذات خود موجب ہے اور ادائے شہادت جائز ہونے میں بھی جاننا رکن ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الا من شھد بالحق وھم یعلمون۔ یعنی سوائے اس کے جو حق کے ساتھ گواہی دے درحالیکہ ایسے لوگ جانتے ہوں یعنے جاننا شرط کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو آفتاب کے مانند اس کو جان لے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے ف۔ پس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جبکہ موجب کا علم ہو تو گواہی ادا کرنا جائز فرمایا ہے اور یہاں گواہ کو بیع واقع ہونے یا اقرار و غصب و قتل واقع ہونے کا علم ہوا کہ دیکھا اور اس نے قاضی کا حکم دینا خود سن لیا تو موجب کا علم ہو گیا پس گواہی دینا جائز ٹھہرا اور حدیث مذکور کو حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم نے اگرچہ صحیح الاسناد کہا لیکن ذہبی رحؒ نے اس کے راوی محمد بن سلیمان بن مشمول میں کلام کیا کہ اس کو بہتوں نے ضعیف کہا ہے اور یہ روایت واہی ہے بالجملہ یہ بات معلوم ہے کہ گواہی دینا معائنہ و حاضری علم پر ہے اور وہ دو طرح ایک یہ کہ گواہ بنایا نہیں گیا مگر وہ حاضر ہوا اور اس نے خود دیکھا یا سنا تو وہ اس امر کا شاہد ہے۔ قال ویقول اشھد انہ باع۔ اور یہ گواہ یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ف۔ یا اس نے خرید کیا۔ ولا یقول اشھدنی لانہ کذب اور یوں نہیں کہے گا کہ اس نے مجھے گواہ کیا اس واسطے کہ یہ جھوٹ ہے۔ ف۔ کیونکہ اس نے گواہ نہیں کیا بلکہ یہ خود حاضر بعلم موجب ہو کر شاہد ہے۔ ولو سمع من وراء الحجاب لا یجوز لہ ان یشھد۔ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کو گواہی دینا نہیں جائز ہے ف۔ مثلاً اس کو آواز آئی کہ مکان کے اندر ایک نے کہا کہ میں نے بیچا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدا تو گواہ کو جائز نہیں کہ کسی خاص پر بائع یا مشتری ہونے کی گواہی دے اور اگر اس نے گواہی دی تو یہ کام کیا اگرچہ قاضی کو معلوم نہ ہو گا۔ ولو فسر للقاضی اور اگر اس نے قاضی سے تفسیر کر دی ف۔ کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سنکر گواہی دی۔ لا یقبلہ لان النغمۃ تشبہ النغمۃ فلا یحصل العلم۔ تو قاضی اس کو نہیں قبول کرے گا۔ اس واسطے کہ آواز سے دوسری آواز مشابہ ہوتی ہے تو علم نہ ہو گا ف۔ اور اگر ایک مکان میں جس کا فقط ایک دروازہ ہے اور اس کے اندر سوائے بائع و مشتری کے کوئی شخص نہیں پھر اس نے دروازہ پر سے خریدا اور بیچا کی آواز سنی تو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں بیع کی گفتگو

ہوئی ولیکن یہ علم نہ ہوا کہ کون بائع اور کون مشتری ہے۔ اور اگر ایک اندر ہوا اور دوسرا باہر ہو تو معلوم ہو گا کہ کون بائع ہے بالجملہ خالی آواز سننے پر اس لائق نہیں ہوتا کہ گواہی جائز ہو۔ الا اذا کان دخل البیت وعلم انہ لیس فیہ احد سواہ ۔ مگر جب یہ صورت ہو کہ گواہ اس مکان میں گیا اور جان لیا ہو کہ اس مکان میں سوائے مدعا علیہ کے کوئی نہیں تھا۔ ثم جلس علی الباب ولیس فی البیت مسلک غیرہ ۔ پھر خود دروازہ پر بیٹھا تھا اور اس مکان میں کوئی دوسرا راستہ نہ تھا فسمع اقرار الداخل ولا یراہ پھر گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سنا حالانکہ اس کو نہیں دیکھتا ہے ف ۔ مثلاً اس نے اندر سے اقرار کیا کہ میں نے اپنا غلام کلو بدست زید بن بکر فروخت کیا یا اس نے زید کے واسطے ہزار درم قرضہ کا اقرار کیا لہ ان یشہد ۔ تو گواہ کو اس کی گواہی دینا جائز ہے ۔ لانہ حصل العلم فی ہذہ الصورۃ ۔ کیونکہ اس صورت میں علم حاصل ہو گیا ف ۔ قسم اول کا بیان ہو گیا ومنہ ما لا یثبت حکمہ بنفسہ اور قسم دوم وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو ف ۔ یعنی وہ ایسی چیز نہیں کہ گواہ کو دیکھنے یا سننے سے موجب کا علم ہو جاوے حتیٰ کہ بغیر گواہ بنائے اس کو شہادت کا جواز نہیں ہے مثل الشہادۃ علی الشہادۃ ۔ جیسے گواہی پر گواہی دینا ۔ فاذا سمع شاہدا یشہد بشئی لم یحل لہ ان یشہد علی شہادتہ الا ان یشہدہ علیہا ۔ چنانچہ اگر کسی نے گواہ کو سنا کہ وہ کسی چیز کی گواہی دیتا ہے تو اس کو جائز نہیں کہ اس کی گواہی پر گواہی دے مگر آنکہ وہ اپنی گواہی پر اس کو گواہ بنا دے ف ۔ مثلاً زید نے سنا کہ بکر گواہی دیتا ہے کہ خالد کے ہزار درم شعیب پر قرضہ ہیں تو زید کو روا نہیں کہ خالد کے واسطے شعیب پر ہزار درم ہونے کی گواہی دے لیکن اگر بکر نے زید کو اپنی گواہی پر گواہ کر لیا تو اس کی گواہی پر گواہی دے اور بدون اس کے نہیں جائز ہے ۔ لان الشہادۃ غیر موجبۃ بنفسہا ۔ اس واسطے کہ گواہی بذات خود کچھ موجب نہیں ہے ف ۔ حتیٰ کہ بکر مذکور کے گواہ ہونے سے شعیب پر قرضہ واجب نہیں ہوتا بخلاف بیع کے کہ اس سے ملک حاصل ہوتی ہے ۔ وانما تصیر موجبۃ بالنقل الی مجلس القضاء ۔ اور گواہی تو موجب جب ہی ہو جاتی ہے کہ اس کو مجلس قاضی میں منتقل کرے ف ۔ اور جب قاضی کی مجلس میں جا کر گواہ نے ادا کی تو اب یہ موجب حکم ہے ۔ بلکہ ابھی اس کے ٹھیک ہونے اور دو گواہ ہونے میں توقف ہے پس گواہی بذات خود موجب نہیں ہے ۔ فلا بد من الانابۃ والتحمیل پس ضرور ہوا کہ جس کے پاس گواہی ہے وہ اس شخص کو اپنا نائب بنا دے اور اس پر گواہی رکھے ۔ ولم یوجد ۔ اور نائب کرنا و گواہی رکھنا کچھ پایا نہیں گیا ف ۔ تو جائز نہ ہوا کہ خالی اس کی گواہی سن کر آپ بھی گواہی دے وکذا لو سمعہ یشہد الشاہد علی شہادتہ لم یسع للسامع ان یشہد ۔ اسی طرح اگر زید نے سنا کہ حقیقی گواہ اپنی گواہی پر بکر کو شاہد کرتا ہے تو بھی سننے والے زید کو یہ اختیار نہیں کہ حقیقی گواہ کی گواہی پر آپ گواہی دے ۔ لانہ ما حملہ وانما حمل غیرہ ۔ اس واسطے کہ حقیقی گواہ نے اپنی گواہی اس سننے والے زید پر نہیں رکھی بلکہ غیر یعنے بکر پر رکھی ہے ۔ ف ۔ تو بکر البتہ اس کی گواہی پر گواہ ہو سکتا ہے اور زید نہیں ہو سکتا ۔ قال ولا یحل للشاہد اذا رای خطہ ان یشہد الا ان یتذکر الشہادۃ ۔ اور گواہ کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنا خط دیکھ کر گواہی دے مگر جبکہ اس کو اپنی گواہی یاد آوے ف ۔ یعنی اگر اپنی گواہی یاد آ دے تو گواہی دے سکتا ہے ۔ لان الخط یشبہ الخط فلم یحصل العلم قیل ہذا علی قول ابی حنیفۃ وعندہما یحل لہ ان یشہد ۔ اس واسطے کہ ایک خط دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے تو علم حاصل نہ ہو گا ۔ بعض نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو گواہی دینا حلال ہے ۔ وقیل ہذا بالاتفاق وانما الخلاف فیما اذا وجد القاضی شہادتہ فی دیوانہ

وتقیۃ لان مایکون فی قمطرہ فہو تحت ختمہ یؤمن علیہ من الزیادۃ والنقصان فحصل لہ العلم بذلک ۔
اور بعض نے فرمایا کہ یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے اور خلاف صرف ایسی صورت میں ہے کہ قاضی نے اس
کی گواہی اپنے دفتر میں پائی یا خریطہ میں پائی ہو کیونکہ جو چیز اس کے خریطہ میں پائی گئی وہ اس کی مہر کے تحت
میں ہے پس اس میں زیادتی اور نقصان سے امن ہے پس اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔ ولا کذلک الشہادۃ
فی الصک لانہ فی ید غیرہ وعلی ہذا اذا تذکر المجلس الذی کان فیہ الشہادۃ او اخبرہ قوم ممن یثق بہ انا شہدنا نحن وانت ۔
اور یہ بات اس گواہی میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہے کیونکہ وہ دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے وعلی
ہذا اگر وہ مجلس جس میں گواہی تھی اس کو یاد آئی یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کو اعتماد ہے کہ ہم نے اور
تو نے گواہی اٹھائی تھی ف سے تو بعض کے نزدیک بالاتفاق گواہی نہیں دے سکتا اور بعض کے نزدیک
اختلاف ہے ۔ قال ولا یجوز للشاہد ان یشہد بشیء لم یعاینہ الا النسب والموت والنکاح والدخول
وولایۃ القاضی فانہ یسعہ ان یشہد بہذہ الاشیاء اذا اخبرہ بہا من یثق بہ ۔ اور گواہ کو جائز نہیں ہے کہ
ایسی چیز کی گواہی دے جس کو معائنہ نہیں کیا سوائے نسب و موت و نکاح و دخول اور ولایت قاضی کے کہ ان
چیزوں میں اگر اس کو کسی ثقہ آدمی نے آگاہ کیا ہو تو اس کو ان چیزوں کی گواہی دینا جائز ہے ف سے یہی قول احمد
اور ایک قول شافعی اور ایک روایت مالک ہے اور نسب سے مراد یہ کہ لوگوں سے سنا کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا
ہے لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ ایسی جماعت ہو جن میں یہ احتمال نہ ہو کہ سب نے جھوٹ پر اتفاق کیا
اور صاحبین کے نزدیک دو عادل کافی ہیں پس اگر اس طرح اس نے نسب کو سنا ہو تو اس کو یہ گواہی دینا حلال ہے
کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے۔ موت کی یہ صورت کہ اس نے لوگوں سے سنا کہ فلاں شخص مر گیا اور لوگوں کو دیکھا کہ اس کی
تجہیز و تکفین وغیرہ جو مردہ کے ساتھ کرتے ہیں وہ کیا جاتا ہے تو گواہ کو روا ہے کہ اس کی موت کی گواہی دے اگرچہ
معائنہ نہیں کیا۔ دخول کی صورت یہ کہ لوگوں سے سنا کہ فلانہ عورت فلاں مرد کی زوجہ ہے اور مرد مذکور کو دیکھا کہ اس
کے پاس بے تکلف آتا جاتا ہے تو اس کو روا ہے کہ گواہی دے کہ یہ عورت فلاں مرد کی جورو ہے اگرچہ اس نے نکاح
معائنہ نہیں کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں اس وقت میں ایسی گواہی جائز نہیں اور اسی پر فتویٰ ہوگا ولایت
قضا کی صورت یہ کہ لوگوں سے سنا کہ یہ اس شہر کا قاضی ہے اور اس کو دیکھا کہ لوگوں میں حکم قضا جاری کرتا
ہے تو اس کو روا ہے کہ یہ گواہی دے کہ فلاں شخص فلاں مقام کا قاضی ہے۔ وہذا استحسان اور یہ سب بدلیل
استحسان ہے ۔ والقیاس ان لا یجوز لان الشہادۃ مشتقۃ من المشاہدۃ وذلک بالمعاینۃ ولم یحصل فصار کالبیع ۔
اور قیاس مقتضی ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو کیونکہ شہادت تو مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ بمعائنہ ہوتا
ہے اور یہ حاصل نہیں ہوا تو یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ ف سے حالانکہ بیع میں بالاتفاق سماعت پر گواہی دینا جائز
نہیں ہے مثلاً سنا کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ بیع کی تو جب تک خود دیکھی نہ ہو اس کو بیع کی گواہی دینا جائز
نہیں ہے ولیکن یہ قیاس امور مذکورہ یعنی نسب و موت وغیرہ میں ترک کیا گیا ہے اور استحسان اختیار
کیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہذہ الامور تختص بمعاینۃ اسبابہا خواص من الناس ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ
امور مذکورہ یعنی نسب و موت وغیرہ ایسے امور ہیں کہ خاص خاص لوگ ان کے اسباب کو معائنہ کرنے
پر مختص ہوتے ہیں ف سے پس معائنہ کا اختصاص انہیں خاص لوگوں میں منحصر ہوتا ہے۔ ویتعلق بہا احکام تبقی علی

القضاء المتردت۔ حالانکہ ان امور کے ساتھ احکام ایسے متعلق ہوتے ہیں جو مدتہائے دراز گذرنے تک باقی رہتے ہیں ف مثلاً پچاس برس کے بعد ایک شخص مدعی ہوا کہ یہ چیز میرے والد کی میراث ہے یا عورت نے مہر کا دعویٰ کیا و مانند اس کے حالانکہ معائنہ ولادت یا نکاح کے گواہوں میں سے سب مر چکے ہیں۔ فلو لم یقبل فیہا الشہادۃ بالتسامع ادی الی الحرج وتعطیل الاحکام۔ پس اگر ان امور میں باہم سننے پر گواہی قبول نہ ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حرج لاحق ہو اور احکام معطل ہو جاویں۔ ف کیونکہ جب گواہ موجود نہیں تو ثبوت ممکن نہ ہوگا۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے ف کہ اس کا سبب معائنہ کرنا کچھ مختص نہیں لانہ یسمعہ کل واحد۔ اس واسطے کہ اس کو ہر شخص سنتا ہے۔ ف یعنی بیع کا ایجاب و قبول ہر شخص معائنہ کرتا ہے کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے بس نکاح وغیرہ جن میں معائنہ کے لوگ خاص خاص ہوتے ہیں ان میں سننے پر کفایت ہوگی تاکہ حرج نہ ہو وانما یجوز للشاھد ان یشھد بالاشتہار۔ اور سننے پر گواہ کو گواہی دینا جب ہی جائز ہے کہ یہ سننا اشتہار کے ساتھ ہو۔ ف یعنی یہ بات مشتہر ہو گئی ہو نہ آنکہ اس نے خاص طور پر سنی ہو۔

وذلک بالتواتر او باخبار من یثق بہ کما قال فی الکتاب۔ اور یہ اشتہار بطور تواتر ہوگا۔ یا ایسے شخص کی خبر دینے سے جس پر اعتماد ہو جیسا کہ کتاب قدوری میں مذکور ہے ف پس اگر متواتر ہو تو حقیقی اشتہار ہے اور اگر خبر دینے سے ہو تو حکمی اشتہار ہے ویشترط ان یخبرہ رجلان عدلان او رجل وامرأتان لیحصل لہ نوع علم۔ اور شرط یہ ہے کہ خبر دینے والے دو مرد عادل ہوں یا ایک مرد دو عورتیں عادل ہوں تاکہ اس کو ایک نوع کا علم حاصل ہو ف لیکن یہ صاحبین کے نزدیک ہے اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقط اشتہار حقیقی معتبر ہے۔ ع

وقیل فی الموت یکتفی باخبار واحد او واحدۃ لانہ قلما یشاھد حالہ غیر الواحد اذ الانسان یہابہ ویکرھہ فیکون فی اشتراط العدد بعض الحرج ولا کذلک النسب والنکاح۔ اور کہا گیا کہ موت کی گواہی میں ایک مرد عادل یا ایک عورت عادلہ کا شہادت دینا کافی ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اس واسطے میت کا حال مشاہدہ کرنے والا سوائے ایک کے کمتر ہوتا ہے کیونکہ آدمی موت سے ہیبت کرتا اور کراہت کرتا ہے تو اس میں عدد کی شرط کرنے میں بعض حرج ہے اور نسب و نکاح میں یہ بات نہیں ہے ف پس نسب و نکاح میں دو عادل ضرور ہیں اور بعض نے کہا کہ موت میں بھی ضرور ہیں اور اسی کو ظہیر الدین نے فتاوے میں اختیار کیا اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وینبغی ان یطلق اداء الشہادۃ ولا یفسر اما اذا فسر للقاضی انہ یشہد بالتسامع لم یقبل شہادتہ کما ان معاینۃ الید فی الاملاک مطلق للشہادۃ ثم اذا فسر لا تقبل کذا ھذا۔ اور چاہیے کہ گواہی ادا کرنے میں بدون تفسیر کے مطلق رکھے اور اگر اس نے قاضی سے تفسیر بیان کر دی کہ میں سن کر گواہی دیتا ہوں تو قاضی اس کی گواہی نہیں قبول کرے گا جیسے املاک میں قبضہ ہونا گواہی کی اجازت دیتا ہے پھر اگر گواہ نے تفسیر کر دی تو قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں ہے ف مثلاً کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا کہ یہی اس کا مالک ہے لہٰذا میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ قبول نہ ہوگی۔

وکذا لو رای انسانا جلس مجلس القضاء یدخل علیہ الخصوم حل لہ ان یشہد علی کونہ قاضیا۔ اور اسی طرح اگر ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ مجلس قضا کے طور پر بیٹھا جس کے حضور میں مدعی و مدعا علیہ جاتے ہیں تو اس کو یوں گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شخص قاضی ہے۔ وکذا اذا رای رجلا وامرأۃ یسکنان بیتا وینبسط کل واحد

منهما الى الآخر انبساط الازواج كما اذا رأى شيئا فى يد غيره - اسی طرح اگر ایک مرد و عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے ساتھ ایسا بے تکلف برتاؤ کرتا ہے جیسے خاوند زوجہ میں ہوتا ہے تو اس کو یہ گواہی دینا جائز ہے جیسے کسی کے قبضہ میں کوئی مال عین دیکھا ف تو گواہی دے سکتا ہے کہ یہ اس کی ملک ہے۔ ومن شهد انه شهد دفن فلان او صلى على جنازته فهو معاينة حتى لو فسر للقاضي قبله - اور جس شخص نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں حاضر تھا یا میں نے اس کے جنازہ میں نماز پڑھی ہے تو یہ معائنہ ہے حتی کہ اگر اس نے قاضی سے تفسیر بیان کی تو بھی قاضی اس کو قبول کرے گا ف بالجملہ انتشار پر گواہی پانچ چیزوں میں کتاب میں مذکور ہے نسب و موت و نکاح و دخول و ولایت قاضی ثم قصر الاستثناء فى الكتاب على هذه الاشياء الخمسة ينفي اعتبار التسامع فى الولاء والوقف - پھر کتاب میں انہیں پانچ چیزوں کو استثناء میں مقصور کرنا دلالت کرتا ہے کہ ولاء اور وقف میں تسامع معتبر نہیں ہے ف بلکہ آزاد کرنا یا وقف کرنا خود مشاہدہ کیا ہو اور اگر انتشار سے سن کر گواہی دی تو نہیں جائز ہے وعن ابی یوسفؒ آخراً انه يجوز فى الولاء لانه بمنزلة النسب لقوله عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب - اور ابو یوسف سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاء میں سماعت پر گواہی جائز ہے کیونکہ ولا بمنزلہ نسب کے ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولاء ایک لحمہ مثل لحمہ نسب کے ہے ف حاکم نے مستدرک میں بطریق شافعی روایت کی کہ امام شافعیؒ نے امام محمد بن الحسن سے عن ابی یوسف باسنادہ عن ابن عمر مرفوعاً روایت کی اور تخریج میں مذکور ہے کہ اس کو صحیح کہا اور ابو نعیم نے اس کو بطریق کثیرہ روایت کیا اور عبدالرزاق نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مانند اس کے روایت کیا اور ابن عباس و ابن عمر و جابر سے ولاء کی بیع و ہبہ پر انکار روایت کیا۔ ت ن اور حاکم کی روایت سے ظاہر ہوا کہ امام شافعی نے امام محمد سے حدیث سنی ہے اور صحیح کہنے سے ظاہر ہوا کہ یہ راوی ثقہ ہیں یہی اصح ہے۔ م - بالجملہ جب نسب میں تسامع کے ساتھ گواہی جائز ہے تو ولاء میں بھی جائز ہے وعن محمدؒ انه يجوز فى الوقف لانه يبقى على مر الاعصار - اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وقف میں بھی تسامع پر گواہی جائز ہے کیونکہ وہ بھی زمانہائے دراز گذرنے تک باقی رہتا ہے۔ ف پس اگر اس میں معائنہ کے گواہ شرط ہیں تو ان کے مرنے کے بعد وقف باطل ہو جائے گا الا انا نقول الولاء يبنى على زوال الملك ولا بد فيه من المعاينة فكذا فيما يبتنى عليه - ولیکن ہم ابو یوسفؒ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ولاء کی بنیاد ملک زائل ہونے پر ہے حالانکہ ملک زائل ہونے کی گواہی میں معائنہ بالاجماع شرط ہے تو جو چیز اس پر مبنی ہے اس میں بھی معائنہ شرط ہے ف پس ابو یوسفؒ نے جو تجویز کیا کہ اس میں سننا کافی ہے یہ صحیح نہ ہوا واما الوقف فالصحيح انه يقبل الشهادة بالتسامع فى اصله دون شرائطه لان اصله هو الذى يشتهر - اور رہا وقف تو اس کے بارہ میں صحیح یہ ہے کہ اصل وقف کی گواہی تسامع سے صحیح ہے اور اس کے شرائط کی نہیں صحیح ہے کیونکہ اصل وقف ہی مشہور ہوتا ہے اور اس کے شرائط نہیں ہوتے ہیں۔ قال ومن كان فى يده شئ سوى العبد والامة وسعك ان تشهد انه له - جس شخص کے قبضہ میں کوئی چیز ہو سوائے باندی و غلام کے تو تجھ کو گنجائش ہے کہ تو یہ گواہی دے کہ یہ اسی کی ملک ہے لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هى مرجع الدلالة فى الاسباب كلها فيكتفى بها - کیونکہ قبضہ انتہا درجہ کی ایسی چیز ہے جس سے استدلال

کیا جاتا ہے کہ قابض اس کا مالک ہے اس واسطے کہ تمام اسباب میں قبضہ ہی مرجع دلالت ہے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی جو اسباب ملک ہیں مانند خرید و ہبہ و صدقہ وغیرہ کے سب میں قبضہ سے ملکیت ہوتی ہے تو جب قبضہ موجود ہوا تو ملکیت کی دلیل پائی گئی کہ کسی سبب سے وہ اس کا مالک ہو گیا ہے اگرچہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس سبب خاص سے مالک ہوا لہذا سبب معین کرنا نہیں جائز ہے بلکہ ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ یشترط مع ذلک ان یقع فی قلبہ انہ لہ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ قبضہ پر ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں آجاوے کہ یہ چیز اسی کی ملک ہے قالوا ویحتمل ان یکون ھذا تفسیر الاطلاق محمدؒ فی الروایۃ فیکون شرطا علی الاتفاق مشائخؒ نے فرمایا کہ امام محمد نے جو روایت میں مطلق رکھا ہے شاید یہ اس کی تفسیر ہو تو یہ بالاجماع شرط ہو گی ف۔ یعنی امام محمد نے صرف یہ روایت کیا کہ قبضہ ہو تو ملک کی گواہی دینا جائز ہے پس شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ اس کے دل میں یہ آجاوے کہ اس کا قبضہ بطور مالکوں کے ہے تب گواہی دینا جائز ہے پس دل میں یہ یقین آنا سب کے نزدیک شرط ہوا۔ وقال الشافعیؒ دلیل الملک الید مع التصرف وبہ قال بعض مشایخناؒ لان الید متنوعۃ الی امانۃ وملک۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جو مع تصرف ہو اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے اس واسطے کہ قبضہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک قبضہ امانت اور دوسرا قبضہ ملک۔ قلنا والتصرف یتنوع ایضا الی نیابۃ واصالۃ۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تصرف بھی دو طرح کا ہوتا ہے ایک بطور اصالت کے اور دوم بطور نیابت کے ف۔ پس شاید کہ یہ چیز جس شخص کی ملک ہے اس نے فروخت وغیرہ کا تصرف کرنے میں قابض کو اپنا نائب کیا پس اگر یہ احتمال معتبر ہو تو تصرف بھی دلیل ملکیت نہ ہو گا۔ اور جب یہ احتمال معتبر نہیں ہے تو خالی قبضہ کافی ہے اور اس میں نیابتی قبضہ معتبر نہیں ہے ثم المسئلۃ علی وجوہ ان عاین المالک والملک حل لہ ان یشھد۔ پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر اس نے مالک وملک کو مشاہدہ کیا تو اس کو گواہی دینا حلال ہے۔ ف۔ یعنی اس مسئلہ میں چار صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں اول یہ کہ گواہ نے مالک کی صورت دیکھی اور اس کا نسب پہچانا اور ملک کو بھی دیکھا اور اس کے حدود اربعہ پہچان لئے تو اس کو پوری معرفت حاصل ہو گئی کہ اس نے قابض و مقبوض دونوں کو دیکھ لیا تو اس کو ملک کی گواہی دینا حلال ہے۔ وکذا اذا عاین الملک بحدودہ دون المالک استحسانا لان النسب یثبت بالتسامع فیحصل معرفتہ۔ اسی طرح اگر اس نے مالک کو معائنہ نہیں کیا۔ مگر ملک کو مع اس کے حدود کے معائنہ کیا ہے تو اس کو گواہی دینا حلال ہے اور یہ استحسان ہے کیونکہ مالک کا نسب تو شہرت سے سن کر اس کی شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ وان لم یعاینھما اوعاین المالک دون الملک لایحل لہ۔ اور اگر اس نے مالک یا ملک کسی کو معائنہ نہ کیا ہو یا اس نے صرف مالک کو بدون ملک کے معائنہ کیا ہو تو اس کو گواہی دینا حلال نہیں ہے ف۔ یہ سب الیسی چیزوں میں ہے جو سوائے باندی و غلام کے ہوں۔ واما العبد والامۃ فان کان یعرف انھما رقیقان فکذلک لان الرقیق لا یکون فی ید نفسہ وان کان لا یعرف انھما رقیقان الا انھما صغیران لا یعبران عن انفسھما فکذلک لانہ لا ید لھما۔ اور رہا غلام و باندی تو ان میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شخص کو یہ معلوم ہو کہ

یہ دونوں رقیق ہیں تو ان میں بھی یہی حکم ہے یعنی قابض کے واسطے مالک کی گواہی دینا حلال ہے اس واسطے کہ رقیق اپنے قبضہ قدرت میں نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ نہ جانتا ہو کہ یہ رقیق ہیں مگر یہ دونوں صغیر ہیں۔ یعنی اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتے ہیں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے واسطے کوئی ذاتی اختیار نہیں ہے وان کانا کبیرین فذلک مصرف الاستثناء لان لهما یدا علی نفسهما فیدفع ید الغیر عنهما فانعدم دلیل الملک۔ اور اگر غلام یا باندی بالغ ہوں تو انہیں کو مصنف نے مسئلہ میں مستثنیٰ کیا ہے اس واسطے کہ ان دونوں کا اپنی ذات پر قابو ہے تو غیر کا قبضہ ان دونوں پر سے دفع کیا جائے گا۔ تو جو چیز کہ دلیل ملکیت تھی وہ نادارد ہوئی وعن ابی حنیفة رح انه یحل له ان یشهد فیهما ایضا اعتبارا بالثیاب والفرق ما بیناه واللّٰه اعلم۔ اور ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ بالغ غلام و باندی میں بھی دیکھنے والے کو ملکیت مالک کی گواہی دینا حلال ہے بقیاس کپڑوں کے یعنی جیسے کسی کے قبضہ میں کپڑے دیکھ کر یہ گواہی دینا حلال ہے کہ یہ اس کی ملک ہیں۔ اسی طرح باندی و غلام میں بھی یہ گواہی دینا حلال ہے لیکن فرق وہ ہے جو ہم بیان کر چکے واللہ تعالیٰ اعلم ف یعنی کپڑوں کا اپنے اوپر ذاتی اختیار نہیں ہے تو ہر حال ان پر کسی کا قبضہ معتبر ہے جیسے غلام صغیر جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا بخلاف بالغ کے کہ وہ اپنے ذاتی قابو میں ہے تو جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہو اس پر سے اس کا ذاتی قبضہ دور نہیں کر سکتے پس ظاہرا امام ابوحنیفہ سے جو دوسری روایت ہے وہ صغیر غلام و باندی کے حق میں ہے اور اگر بالغ کی تصریح ہو تو راوی کا وہم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب من یقبل شهادته ومن لایقبل

باب ان لوگوں کے بیان میں جن کی گواہی قبول ہے اور جن کی گواہی نہیں قبول ہے

قال ولا تقبل شهادة الاعمی وقال زفر رح وهو روایة عن ابی حنیفة رح تقبل فیما یجری فیه التسامح لان الحاجة فیه الی السماع ولا خلل فیه اندھے کی گواہی مقبول نہیں ہے اور ایک روایت میں ابوحنیفہ کے نزدیک اور یہی زفر کا قول ہے کہ ایسی چیز میں اندھے کی گواہی قبول ہے جس میں بطور شہرت کے سن کر گواہی دینا جائز ہے۔ کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہے اور اندھے کی سماعت میں کچھ خلل نہیں ہے ف فعلی ہذا اگر بہرہ بھی ہو تو بالاتفاق نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسف والشافعی رح یجوز اذا کان بصیرا وقت التحمل لحصول العلم بالمعاینة والاداء یختص بالقول ولسانه غیر موف والتعریف یحصل بالنسبة کما فی الشهادة علی المیت — اور ابو یوسف رح و شافعی نے فرمایا کہ اندھے کی گواہی اس صورت میں جائز ہے کہ گواہی اٹھانے کے وقت وہ آنکھوں والا تھا کیونکہ معاینہ سے اس کو علم ہو چکا اور ادا کرنا صرف کلام سے ہوتا ہے اور اس کی زبان میں کوئی عیب نہیں ہے اور شناخت کرانا نسب بیان کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے جیسے نسب پر گواہی میں ہے۔ ف پس جب اندھے سے کہا گیا کہ تو فلاں بن فلاں کے واسطے مدعا علیہ فلاں بن فلاں پر گواہی دے تو وہ پہچان جائے گا جیسے میت پر گواہی دینے میں ہوتا ہے کہ مثلاً میت کے قرض خواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کئے تو گواہ کو میت کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے پس وہ اسی طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کا فلاں بن فلاں

میت پر ہزار درم قرضہ ہے حالانکہ یہ بالاتفاق مقبول ہے اسی طرح یہاں بھی مقبول ہونا چاہیئے لیکن مخفی نہیں کہ میت میں عذر ہے اور یہاں مدعا علیہ موجود۔ ولنا ان الاداء یفتقر الی التمییز بالاشارۃ بین المشھود لہ والمشھود علیہ ولا یمیز الاعمی الا بالنغمۃ وفیہ شبھۃ یمکن التحرز عنھا بجنس الشھود اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ادائے گواہی میں اشارہ کے ساتھ مدعی و مدعا علیہ میں فرق کرنے کی ضرورت ہے اور اندھا سوائے آواز کے کسی طرح فرق نہیں کر سکتا اور آواز میں ایک اشتباہ ہے جس سے جنس گواہوں میں احتراز ممکن ہے ف۔ کیونکہ آنکھوں والے گواہ بہت موجود ہیں اگر کہا جاوے کہ اندھے کا امتیاز و فرق کرنا نسب کی تعریف سے ممکن ہے تو صرف آواز میں انحصار نہ ہوا جواب دیا کہ والنسبۃ لتعریف الغائب دون الحاضر فصار کالحدود والقصاص اور نسبت بیان کرنا تو غائب کی شناخت کے واسطے ہے حاضر کے حدود و قصاص کے مانند ہوگیا حتی کہ ان میں اندھے کی گواہی قبول نہیں ہے ولو عمی بعد الاداء یمتنع القضاء عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ فان قیام الاھلیۃ للشھادۃ شرط وقت القضاء لصیرورتھا حجۃ عندہ وقد بطلت۔ اور اگر ادائے شہادت کے بعد اندھا ہوگیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قاضی کا حکم دینا ممتنع ہوا یعنی جائز نہیں ہے کیونکہ حکم قضاء کے وقت گواہی کی اہلیت باقی رہنا شرط حکم ہے کیونکہ گواہی تو وقت حکم کے حجت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ حجت باطل ہوگئی ف۔ تو بلا حجت حکم نہیں دے سکتا۔ وصار کما اذا خرس او جن او فسق۔ اور ایسا ہوگیا جیسے بعد اداکے گونگا یا مجنوں یا فاسق ہوگیا۔ ف۔ غرضیکہ جو چیز ادا سے روکتی ہے اگر بعد اداکے پیدا ہو تو حکم قضاء سے روکیگی ورنہ نہیں لہذا اندھا گونگا وغیرہ ہونا مانع ہے۔ بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاھلیۃ بالموت قد انتھت وبالغیبۃ ما بطلت۔ بخلاف اس کے اگر ادائے شہادت کے بعد گواہ لوگ مرگئے یا کہیں غائب ہوگئے تو حکم قضاء ممتنع نہ ہوگا اس واسطے کہ گواہی کی لیاقت بوجہ موت کے پوری ہوگئی اور غائب ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوئی۔ قال ولا المملوک۔ اور مملوک کی گواہی بھی نہیں جائز ہے۔ لان الشھادۃ من باب الولایۃ وھو لا یلی نفسہ فاولی ان لا یثبت لہ الولایۃ علی غیرہ۔ اس واسطے کہ گواہی از قسم ولایت ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا ولی نہیں ہے پس غیر پر ولی ہونا بدرجہ اولی اس کے واسطے ثابت نہ ہوگا۔ ف۔ خصاف نے کہا کہ حدثنا عبداللہ بن محمد قال حدثنا حفص بن غیاث عن الحجاج عن عطاء ان ابن عباس قال لا تجوز شھادۃ العبد۔ یعنی ابن عباسؓ نے نے فرمایا کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اور یہ اسناد صحیح ہے۔ ولا المحدود فی القذف وان تاب۔ اور محدود القذف کی گواہی نہیں جائز ہے اگرچہ اس نے توبہ کرلی۔ لقولہ تعالی وَلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا ولانہ من تمام الحد لکونہ مانعا فیبقی بعد التوبۃ کاصلہ بخلاف المحدود فی غیر القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبۃ۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وَلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا۔ یعنی جن کو بہتان میں حد ماری گئی ہو ان کی کبھی گواہی قبول نہ کرو اور اس دلیل سے کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا بھی ان کی حد کا تتمہ ہے۔ یعنی بہتان باندھنے والے کی حد یہ ہے کہ کوڑے مارے جاویں اور گواہی رد کی جاوے کیونکہ یہ بھی اس کو زجر کرنے والی چیز ہے تو یہ توبہ کے بعد بھی باقی رہے گا۔ جیسے اصل حد باقی رہتی ہے۔ بخلاف ان حدود کے جو سوائے حد قذف کے ہوں کیونکہ ان میں گواہی رد کرنا بوجہ فسق کے تھا اور فسق بوجہ توبہ کے دور ہوگیا ف۔

تو باقی حدود میں بعد توبہ کے گواہی قبول ہے اور محدود القذف میں یہ سزائے حد میں سے ہے پس توبہ سے بھی مرتفع نہ ہوگا۔ وقال الشافعیؒ تقبل اذا تاب لقوله تعالیٰ اِلَّا الَّذِیۡنَ تَابُوۡا استثنی التائب۔ اور امام شافعی رحؒ نے فرمایا کہ محدود القذف جب توبہ کرلے تو اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اِلَّا الَّذِیۡنَ تَابُوۡا۔ فرمایا پس توبہ کرنے والے کا استثناء کیا ف پس امام شافعی رحؒ کے نزدیک یہ استثناء گواہی رد کرنے سے ہے یعنے ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو سوائے اس کے جس نے توبہ کی۔ قلنا الاستثناء ینصرف الی مایلیه وهو قوله تعالیٰ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ۔ ہم کہتے ہیں کہ استثناء کا مرجع وہ جملہ ہے جو اس کے لئے ہے اور وہ قولہ تعالیٰ فاولئک ہم الفاسقون ہے ف تو معنے یہ ہوئے کہ جو توبہ کرے وہ فاسق نہیں رہے گا ولیکن گواہی رد ہونا چونکہ اس کی سزا میں داخل ہے تو وہ توبہ سے قابل گواہی نہ ہوگا۔ او هو استثنا منقطع بمعنی لکن۔ یا ہم کہتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے یعنے لیکن ف تو معنی یہ ہوئے کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ فاسق ہیں لیکن جس نے توبہ کرلی وہ فاسق نہیں رہا اور آخرت کے عذاب سے چھوٹ گیا ورنہ فاسق ہے۔ ولو حد الکافر فی قذف ثم اسلم یقبل شهادته لان للکافر شهادة فکان ردها من تمام الحد وبالاسلام حدثت له شهادة اخری۔ اور اگر کافر کو بہتان باندھنے کی سزا میں حد ماری گئی پھر وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی گواہی قبول ہوگی اس واسطے کہ کافر کو اپنی گواہی کا حق تھا تو حد قذف کا تتمہ یہ ہے کہ اس کی وہ گواہی رد ہوگئی پھر مسلمان ہونے سے اس کے واسطے گواہی کا دوسرا حق پیدا ہوا ف پس اس نئے حق پر اس کو گواہی دینا جائز ہوگا۔ بخلاف العبد اذا حد ثم اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلا فتمام حده برد شهادته بعد العتق۔ بخلاف غلام کے جب اس کو حد ماری گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ پہلے غلام کی کوئی شہادت نہ تھی تو بعد آزاد ہونے کے اس کی گواہی کا رد کرنا بھی اس کی حد کا تتمہ ہوگا۔ ف اس واسطے کہ حد قذف میں پوری سزا یہ ٹھہری کہ اس کو اسی کوڑے مارے جاویں اور اس کی گواہی رد کی جاوے پس گواہی رد کرنا بھی سزا کا جزو ٹھہرا پس آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی کا حق ہوا تو سزا پوری کرنے کے واسطے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔ قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولا اجداده۔ اور والد کی گواہی اپنے فرزند کے لئے یا فرزند کی اولاد کے لئے قبول نہیں ہے اور فرزند کی گواہی اپنے والدین یا اجداد کے لئے قبول نہیں ہے ف اور غایۃ البیان میں اس پر اجماع بیان کیا لیکن عینی نے بعض کا اختلاف نقل کیا۔ والاصل فیه قوله علیه السلام لا یقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسیده ولا المولی لعبده ولا الاجیر لمن استاجره۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ نہیں قبول ہوگی گواہی والد کی اپنی اولاد کے واسطے اور نہ اولاد کی اپنے والد کے واسطے اور نہ زوجہ کی اپنے شوہر کے واسطے اور نہ شوہر کی اپنی زوجہ کے واسطے اور نہ غلام کی اپنے آقا کے واسطے اور نہ آقا کی اپنے غلام کے واسطے اور نہ نوکر یا مزدور کی اپنے مستاجر کے واسطے ف یہ حدیث غریب ہے ولیکن خصاف نے ادب القاضی میں کہا کہ ہم سے حدیث بیان فرمائی صالح بن رزیق نے اور وہ ثقہ تھے اور انہوں نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان فرمائی مروان بن معاویہ فزاری نے یزید بن زیاد شامی سے اس نے زہری سے اس نے عروہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ انه قال لا یجوز شهادة

الولد لوالدہ الخ پس مانند روایت مصنف رح کے ذکر فرمائی اور اس اسناد میں مضائقہ نہیں۔ ولان المنافع بین الاولاد والاباء متصلۃ ولہذا لا یجوز اداء الزکوۃ الیہم فتکون شہادۃ لنفسہ من وجہ او تتمکن فیہ التہمۃ۔ اور اس دلیل سے کہ اولاد و آباء کے درمیان منافع ملے ہوئے ہوتے ہیں اسی وجہ سے ان لوگوں کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے پس یہ گواہی ایک راہ سے اپنی ذات کے واسطے ہوئی یا اس میں تہمت کی جگہ ہوگئی ہے ف۔ یعنی یہ شبہہ ضرور ہے کہ اس نے اپنے نفع کے لحاظ سے گواہی دی اور یہی حال اجیر کا ہے قال رض والمراد بالاجیر علی ما قالوا التلمیذ الخاص الذی یعد ضرر استاذہ ضرر نفسہ ونفعہ نفع نفسہ وہو معنی قولہ علیہ السلام لا شہادۃ للقانع باہل البیت لہم۔ اور مصنف نے فرمایا کہ بنا بر قول مشائخ کے اجیر سے اجیر خاص مراد ہے جو اپنے مستاجر کے ضرر کو اپنا ضرر اور اس کے نفع کو اپنا نفع خیال کرتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں یہی معنے ہیں کہ جو شخص ایک گھر والوں کے تابع ہو اس کی گواہی اس گھر والوں کے واسطے قبول نہیں ہے ف۔ اور پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خائن اور خائنہ کی گواہی رد فرمائی اور جو شخص دوسرے سے عداوت رکھتا ہے اس پر اس کی گواہی رد فرمائی اور جو شخص کسی خاندان کا تابع ہو اس کی گواہی اس خاندان والوں کے واسطے رد فرمائی اور دوسروں کے واسطے اجازت دی رواہ ابو داود والترمذی وقیل المراد بہ الاجیر مسانہۃ او مشاہرۃ او میاومۃ فیستوجب الاجر بمنافعہ عند اداء الشہادۃ فیصیر کالمستاجر علیہا۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اجیر سے وہ نوکر مراد ہے جو سالانہ یا ماہواری یا روزانہ پر مقرر ہو کہ ادائے گواہی کے وقت اپنے اس کام پر اس کے منافع کی وجہ سے مستحق اجرت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کو گواہی دینے پر کچھ مال دے کر مقرر کیا ہو ف۔ یعنی اس نوکر کے کاموں میں سے یہ گواہی دینے کا کام بوجہ منافع کے زیادہ عمدہ سمجھا جائے گا جس سے وہ تنخواہ یا انعام کا مستحق ہووے تو گویا یہ اجرت پر گواہ ہے۔ ولا تقبل شہادۃ احد الزوجین للآخر وقال الشافعی رح تقبل لان الاملاک بینہما متمیزۃ والایدی متحیزۃ ولہذا یجری القصاص والحبس بالدین بینہما ولا معتبر بما فیہ من النفع لثبوتہ ضمنا کما فی الغریم اذا شہد لمدیونہ المفلس ولنا ما رویناہ ولان الانتفاع متصل عادۃ وہو المقصود فیصیر شاہدا لنفسہ من وجہ او یصیر متہما بخلاف شہادۃ الغریم لانہ لا ولایۃ لہ علی المشہود بہ۔ اور شوہر و زوجہ میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے واسطے قبول نہیں ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ قبول ہے اس واسطے کہ دونوں کی املاک باہم متمیز ہیں اور ہر ایک کا ہاتھ اپنی جگہ پر منصرف ہے۔ یعنی ہر ایک کی ملک اور قبضہ علیحدہ ہے اسی وجہ سے اگر ان دونوں میں سے کسی دوسرے کو ناحق قتل کیا تو قاتل سے قصاص لیا جاتا ہے۔ خواہ شوہر ہو یا زوجہ ہو اور ایک کے قرضہ کی وجہ سے دوسرا قید کیا جاتا ہے اور رہا گواہی قبول ہونے میں دوسرے کا نفع تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ نفع ضمناً ثابت ہوتا ہے یعنی گواہی سے کچھ یہ نفع مقصود نہیں ہے۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرضدار مفلس کے واسطے گواہی دے۔ چنانچہ یہ گواہی قبول ہے حالانکہ اگر اس گواہی پر قرضدار مفلس کے واسطے مال کا حکم ہوا تو شاید قرض خواہ کو بھی کچھ وصول ہو جائے، اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کی یعنی جو ادب القاضی سے مذکور ہوئی اور یہ دلیل ہے کہ عادت کی راہ سے شوہر و زوجہ کی منفعت باہم متصل ہوتی ہے اور یہی انتفاع اصلی مقصود ہے

تو شوہر و زوجہ میں سے جو شخص دوسرے کا گواہ ہے وہ ایک وجہ سے اپنے واسطے گواہ ہے یا اس بات میں
متہم ہے بخلاف قرض خواہ کی گواہی کے کہ اس کو اپنے قرضدار پر کوئی ولایت نہیں حاصل ہے ف
خلاصہ یہ کہ شوہر و زوجہ کے اموال اگرچہ اصل میں علیحدہ تھے لیکن عرف میں مشترک ہوگئے خصوصاً ان اموال
سے نفع اٹھانا بالکل مشترک ہے اور شریعت میں بھی اس کا اعتبار فرمایا کیونکہ باہمی رضامندی پائی جاتی ہے
لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے مال سے مستغنی قرار دیا بتاویل قولہ تعالے
وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ اور اہل تفسیر نے کہا یہ اغناء بمال خدیجہ رضی اللہ عنہا ہے م۔ع ولا شہادۃ
المولی لعبدہ۔ اور آقا کی گواہی اپنے غلام کے واسطے قبول نہیں ہے۔ لانہ شہادۃ لنفسہ من کل وجہ
اذا لم یکن علی العبد دین او من وجہ ان کان علیہ دین لان الحال موقوف مراعیٰ۔
اس واسطے کہ یہ ہر طرح سے اپنی ذات کے واسطے گواہی ہے جبکہ غلام پر قرضہ نہ ہو یا ایک وجہ سے اپنی ذات
کے واسطے گواہی ہے جبکہ غلام پر قرضہ ہو اس واسطے کہ قرضدار غلام کی حالت انجام دیکھنے پر موقوف ہے۔
ف یعنی شاید وہ غلام قرض خواہوں کے واسطے فروخت ہو یا فدیہ دے کر مولے کے واسطے رہ جاوے تو
ابھی ایک نظر سے یہ گواہی مولے کے واسطے ہے۔ ولا لمکاتبہ لما قلنا۔ اور مولے اپنے مکاتب کے واسطے بھی
نہیں جائز ہے بدلیل مذکورہ بالا ولا شہادۃ الشریک لشریکہ فیما ہو من شرکتہما۔ اور ایک شریک کی گواہی اپنے
دوسرے شریک کے واسطے نہیں جائز ہے ایسی چیز میں جو ان دونوں کی شرکت میں سے ہو ف یعنی اگر مال
شرکت میں ایک شریک نے کسی پر کچھ دعویٰ کیا اور دوسرے شریک نے اس کے واسطے گواہی دی تو یہ گواہی
قبول نہ ہوگی لانہ شہادۃ لنفسہ من وجہ لاشتراکہما کیونکہ ایک راہ سے یہ اپنی ذات کے واسطے گواہی ہے
اس وجہ سے کہ دونوں کی شرکت ہے۔ ولو شہد بما لیس من شرکتہما تقبل لانعدام التہمۃ۔ اور اگر شریک نے اپنے
شریک کے واسطے ایسی چیز میں گواہی دی جو ان کی شرکت میں نہیں ہے تو گواہی قبول ہوگی کیونکہ کوئی تہمت نہیں
ہے۔ وتقبل شہادۃ الرجل لاخیہ وعمہ لانعدام التہمۃ لان الاملاک ومنافعہا متباینۃ ولا بسوطۃ لبعضہم فی مال البعض۔
اور آدمی کی گواہی اپنے بھائی و چچا کے واسطے قبول ہے اس لئے کہ کوئی تہمت نہیں ہے کیونکہ املاک اور ان کے
منافع باہم الگ الگ ہیں اور بعض کو بعض کے مال میں کچھ انبساط نہیں ہے ف یعنی بلا تکلف تصرف
کرنے کا اختیار نہیں ہے تو گواہی میں اپنی منفعت کی تہمت نہیں ہو سکتی قال ولا تقبل شہادۃ مخنث ومرادہ
المخنث فی الردی من الافعال لانہ فاسق فاما الذی فی کلامہ لین وفی اعضائہ تکسر فہو مقبول الشہادۃ ۱۲ اور مخنث کی
گواہی مقبول نہیں ہے اور مراد وہ مخنث ہے جو بدفعلیاں کرتا ہے کیونکہ وہ فاسق ہے اور رہا وہ شخص کہ جس کی باتوں
میں نرمی اور اعضا میں پیدائشی توڑ ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے ولا نائحۃ ولا مغنیۃ۔ اور رونے والی اور گانے
والی عورت کی گواہی قبول نہیں ہے۔ لانہما ارتکبا محرما فانہ علیہ السلام نہی عن الصوتین الاحمقین النائحۃ والمغنیۃ
اس واسطے کہ یہ دونوں عورتیں فعل حرام کی مرتکب ہیں یعنی فاسقہ ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
فرمایا دو احمق آوازوں سے کہ نائحہ و مغنیہ ہیں ف رواہ الترمذی اور ادب القاضی میں ہے کہ رنڈیوں و بدکاروں
و رنڈی بازوں و لونڈے بازوں اور گانے سننے والوں اور نوحہ کرنے والوں کی گواہی قبول نہیں ہے۔ الاجناس ۔ع
ولا مدمن الشرب علی اللہو لانہ ارتکب محرم دینہ۔ اور لہو کے شوق پر دائمی شراب خوار کی بھی گواہی مقبول نہیں

ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا ارتکاب کیا جو دین میں حرام ہے ف اور یہ سوائے شراب خمر کے ہے کیونکہ شراب خمر میں پینے ہی عدالت ساقط ہو جاتی ہے ولا من یلعب بالطیور۔ اور جو شخص پرندوں سے کھیل کرے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہے۔ ف جیسے کبوتر اڑانا و بٹیر بازی و مرغ بازی وغیرہ لانہ یورث غفلۃ ولانہ قد یقف علی عورات النساء بصعود سطحہ لیطیر طیرہ ۔ اس واسطے کہ پرند بازی سے غفلت آتی ہے اور اس واسطے کہ پرند اڑانے کو اپنے کوٹھوں پر چڑھنے سے لوگوں کی پردہ پر نظر پڑتی ہے ف اور اس کے اندر بہت سی محرمات جمع ہیں وفی بعض النسخ ولا من یلعب بالطنبور وھو المغنی ۔ اور بعض نسخوں میں طیور کی جگہ طنبور مذکور ہے پس طنبور سے لعب کرنے والا مغنی ہے یعنے طنبور بجا کر گانے والا ف خواہ عورت ہو یا مرد ہو۔ قال ولا من یغنی للناس ۔ اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو غیروں کو گانا سناوے ف جیسے سننے والوں کی بھی گواہی مقبول نہیں ہے لانہ یجمع الناس علی ارتکاب کبیرۃ ۔ کیونکہ وہ کبیرہ گناہ پر لوگوں کو مجتمع کرتا ہے ف اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنی ذات کے واسطے گاوے تو امام سرخسی کے نزدیک مکروہ نہیں اور شیخ الاسلام کے نزدیک مکروہ ہے اور اگر خوش الحانی سے اشعار حکمت و نصیحت وغیرہ پڑھے تو کراہت نہیں ہے اور اگر اس میں کسی عورت کی تعریف ہو پس اگر وہ زندہ ہے تو مکروہ ہے ورنہ نہیں الذخیرہ ۔ اور اگر عورت معین نہ ہو تو کراہت نہ ہونا چاہیئے مگر ناگوار خیالات کی وجہ سے کراہت پر فتویٰ ہونا چاہیئے ۔ م۔ ع ناچ کرنے والے اور شعبدہ کرنے والے کی گواہی قبول نہیں ہے اور ریچھ و بندر نچانے والے کی گواہی قبول نہیں ہے۔ ھ۔ قال ولا من یاتی بابا من الکبائر التی یتعلق بھا الحد للفسق ۔ اور اس شخص کی گواہی بھی قبول نہیں جو کبیرہ گناہوں میں سے ایسے فعل کا مرتکب ہو جس پر سزائے حد متعلق ہے کیونکہ وہ فاسق ہے۔ ف جیسے زنا و لواطت و سرقہ و رہزنی و قذف وغیرہ ۔ اور مترجم نے قولہ تعالیٰ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ کی تفسیر میں کبائر کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے قال ولا من یدخل الحمام من غیر ازار لان کشف العورۃ حرام ۔ اور جو شخص حمام میں بغیر ازار کے ننگا داخل ہو یعنی شرم گاہ کھولے ہوئے جاوے اس کی گواہی قبول نہیں ہے کیونکہ شرمگاہ کھولنا حرام ہے او یاکل الربوٰا او یقامر بالنرد والشطرنج ۔ اور جو شخص سود کھاتا ہو یا نرد یا شطرنج کے ساتھ جوا کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہے لان کل ذلک من الکبائر وکذلک من تفوتہ الصلوٰۃ للاشتغال بھما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فلیس بفسق مانع من الشھادۃ لان للاجتھاد فیہ مساغا ۔ کیونکہ سود خواری یا قمار بازی ہر ایک کبیرہ گناہ میں سے ہے اور اسی طرح اگر نرد ہو یا شطرنج میں مشغول ہو کر اس کی نماز جاتی رہی اگرچہ بغیر قمار ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی ۔ اور رہا خالی شطرنج کھیلنا تو وہ ایسا فسق نہیں ہے جس سے گواہی باطل ہو کیونکہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے ف یعنی اگر بغیر قمار کے اور بغیر نماز سے غافل ہونے کے اس نے خالی شطرنج کھیلی تو اس سے گواہی ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے چنانچہ امام شافعی و مالک سے روایت ہے کہ مکروہ مباح ہے اور ہمارے و امام احمد کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ اگر تیزی ذہن کے واسطے ہو تو مباح ہے اور یہ اختلاف شطرنج میں ہے اور نرد شیر بالاجماع حرام ہے چنانچہ حدیث مسلم و ابو داؤد سے مصرح معلوم ہوتا ہے اور کتاب الکراہت میں ہم ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ م۔ ع۔ وشرطہ فی الاصل ان یکون اکل الربوٰا مشھورا بہ لان الانسان قلما یتجوھن مباشرۃ العقود الفاسدۃ وکل ذلک ربوٰا ۔

اور سود خوار کی گواہی رد ہونے کے واسطے مبسوط میں یہ شرط فرمائی کہ سود کھانے والا سود خواری میں مشہور ہے کیونکہ آدمی فاسد خرید و فروخت سے کمتر چھوٹتا ہے حالانکہ یہ ہر ایک بیاج ہے۔ قال ولا من یفعل الافعال المستحقرۃ کالبول علی الطریق والاکل علی الطریق لانہ تارک للمروۃ واذا کان لا یستحیی عن مثل ذلک لا یمتنع عن الکذب فیتھم۔ اور جو شخص خفیف و حقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا یا راستہ پر کھانا کیونکہ اسنے مروت کو چھوڑ دیا اور جب وہ ایسے کام سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ بولنے سے بھی نہیں شرم کرے گا۔ تو اپنی گواہی میں متہم ہوگا ف اور اس میں چاروں آئمہ میں اختلاف نہیں ہے اسی طرح جو شخص خالی لنگی باندھے بازاروں میں یا لوگوں کے مجمع میں بطور لا پرواہی کے پھرتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے۔ اور جو لوگ رذیل پیشہ کرتے ہیں جیسے چمڑا بناتا و پچھنے لگانا و بھنگی و جولاہا وغیرہ تو ان کی گواہی عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے جبکہ عادل ہوں اور یہی مالک و شافعی و احمد سے بھی روایت ہے۔ کیونکہ ان کو بہت سے صالحین نے اختیار فرمایا تھا۔ اور دستاویز وغیرہ لکھنے والوں کی گواہی بقول صحیح قبول ہے۔ جبکہ عادل ہو اور گنواروں کی گواہی عامہ علماء کے نزدیک قبول ہے جبکہ عادل ہو اور گواہی اٹھانے و ادا کرنے کا طریقہ جانتا ہو اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بخیل کی گواہی قبول نہیں اور مالک نے کہا کہ جب بخل میں افراط کرے تو قبول نہیں ہے اور جو شخص بغیر بلائے دعوتوں میں چلا جاتا ہو اور شعبدہ باز اور رقاص اور مسخرہ یعنی بھانڈ وغیرہ کی گواہی بلا خلاف قبول نہیں ہے اور جو شخص لغو باتیں بکا کرتا ہو جن کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ لاف و گزاف ہیں تو اس کی گواہی قبول نہیں اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے م۔ ع اور جو شخص کہ سلف صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کی بدگوئی ظاہر کرے اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ لظھور فسقہ۔ کیونکہ اس کا فاسق ہونا ظاہر ہے بخلاف من یکتمہ۔ برخلاف اس کے جو چھپائے رکھتا ہو۔ ف یعنی اگر بد اعتقاد ہو لیکن ظاہر نہیں کرتا تو اس کا فسق ظاہر نہ ہوگا۔ اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اہل الہواء وہ لوگ ہیں جو اپنی ہوائے نفس یعنی خواہش نفسانی پر اعتقاد جماتے ہیں اور یہاں چھ فرقہ ہیں خارجی و رافضی و جبریہ و قدریہ و مشبہہ و معطلہ اور مختصر بیان یہ کہ خوارج وہ ہیں جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منکر و بدگو ہیں اور حضرت ابوبکر و عمر و عثمانؓ کو برا نہیں کہتے ہیں۔ روافض وہ ہیں کہ صرف حضرت علی رضی اللہ کو مانتے ہیں اور باقی حضرات ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی بدگوئی کرتے ہیں۔ اور انہیں میں سے ایک فرقہ خطابیہ ہے جو ایک شخص ابو الخطاب کے معتقد ہیں اور یہ ابو الخطاب ایک مرتد شخص ہے جو کوفہ میں کہتا کہ حضرت علی تو اللہ اکبر ہیں (خدا اعظم) اور جعفر صادق اللہ اصغر ہیں (چھوٹا خدا) اور امام جعفر رحمہ اللہ کی حیات میں اسنے خروج کیا اور اس کا نام محمد بن ابی ربیب بن اجدع تھا اور حضرت جعفر رحمہ اللہ کی جانب اپنی بندگی کہلائی۔ پس حضرت امام جعفر نے اس سے تبرا کیا اور تکفیر کی اور اسپر بہتان الوہیت کا دعوی کیا پس عیسی بن موسی بن علی بن عبد اللہ بن العباس عباسی نے اس کے ساتھ قتال کیا اور حضرت امام جعفر و آپکے اصحاب نے یہی دعوی کیا اور عیسی کے ساتھ مل کر ابو الخطاب کو سب نے قتل کیا اور عیسی بن موسی نے کناس میں اس کو پھانسی دے دی۔ ع۔ وتقبل شھادۃ اھل الاھواء الا الخطابیۃ۔ اہل اہواء کی گواہی سوائے فرقہ خطابیہ کے ف یعنی اہل اہوا چھ گروہ مذکورہ بالا جن میں ہر ایک متعدد فرقہ ہیں سب کی گواہی ہمارے نزدیک قبول ہونے کے لائق ہے سوائے فرقہ خطابیہ کے جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف الوہیت کا بہتان باندھا جیسے نصرانی حضرت عیسی علیہ السلام کی طرف و ہنود اپنے بتوں کی

طرف ایسی نسبت سے مشرک صریح ہو جاتا ہے اور باقیوں کی گواہی اس شرط پر قبول ہے کہ ایسا اعتقاد نہ کرے جس سے کفر صریح ہوتا ہے اور دوسروں کا ضرر پہونچانا ناحق طور پر اس کے نزدیک جائز نہ ہو اور اپنے معاملات میں راست باز ہو یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور حدیث کی روایت ان میں سے کسی سے بقول اصح قبول نہ ہوگی۔ المبسوط۔ ع۔ وقال الشافعیؒ لا تقبل لانه اغلظ وجوه الفسق۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ فسق کے طریقوں میں سے یہ سب سے زیادہ سخت ہے ف ت کیونکہ دیگر فسق تو افعال میں ہوتے ہیں اور ان لوگوں کا فسق اعتقاد میں ہے۔ ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب وصار كمن يشرب المثلث وياكل متروك التسمية عامدا مستبيحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطي۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا فاسق ہونا از راہ اعتقاد ہے اور اس اعتقاد نے اس کو کسی چیز میں نہیں ڈالا سوائے اس کے اس خیال کے کہ یہی حق ہے تو وہ جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کوئی شخص مباح سمجھ کر شربت مثلث کا استعمال کرتا یا جس ذبیحہ پر عمدا اللہ تعالیٰ کا نام چھوڑا گیا ہو بشرطیکہ مسلمان نے ذبح کیا ہو اس کو کھاتا ہے بخلاف ایسے فسق کے جو افعال میں ہو ف ت کہ اس کی گواہی رد ہوگی کیونکہ وہ مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے تو وہ شاید جھوٹ بولے اور امام مالک کا قول مثل شافعی کے ہے اور اسی کے قریب امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں ہے۔ اما الخطابية فهم قوم من غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت التهمة في شهادتهم لظهور فسقهم۔ اور رہا خطابیہ تو وہ غالی رافضیوں میں سے ایک فرقہ ہے کہ ان کے نزدیک جو شخص قسم کھا دے اس کی گواہی صحیح سمجھتے ہیں (مثلاً مدعی قسم کھا دے تو اس کو سچی گواہی سمجھتے ہیں اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کے واسطے گواہی دے دینا واجب جانتے ہیں (اگرچہ ان کے گروہ کا آدمی محض جھوٹا مدعی ہو) تو ان کی گواہی میں شبہہ پڑ گیا کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے ف ت تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ فعلی ہذا بہت سے اس دیار کے شیعہ امامیہ وغیرہ جن کے اعتقاد میں اہل السنۃ کو جس طرح ممکن ہو تکلیف دینا ثواب ہے ان کی گواہی بدرجہ اولی مردود ہے اور یہ ان فرقوں سے عجب ہے کہ بنیاد اسلام منہدم کر کے خوار ہونا ثواب سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اہل السنۃ ان میں سے کسی فرقہ کی تکفیر نہیں کرتے سوائے اس کے جس کا کفر صریح ہو جیسے خطابیہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت ثابت کرتے ہیں تو بحکم قولہ تعالیٰ ولقد کفر الذین قالوا ان اللہ ہو المسیح ابن مریم۔ اس فرقہ خطابیہ کی تکفیر مثل نصرانی کے صریح ہے وعلی ہذا فرقہ خطابیہ کی گواہی بوجہ کفر و شرک کے مسلمان پر جائز نہیں اسی طرح جو دلیل کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی کہ جھوٹ دعوے میں اپنے ہم ملت کے لئے گواہی جائز جانتے ہیں۔ تو کافروں پر بھی ان کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ کافر اپنی ہم ملت کے لئے جھوٹ گواہی دے گا۔ م وتقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم۔ ذمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے پر قبول ہوگی اگرچہ ان کی ملتیں جدا ہوں ف یعنی دار الاسلام میں جو اہل شرک رہتے ہیں تو باہم ان کی گواہی قبول ہوگی جیسے یہود کی گواہی نصاریٰ پر اور نصاریٰ کی گواہی یہود پر اور مانند اس کے وقال مالك والشافعيؒ لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى وَالْكَافِرُوْنَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ۔ فيجب التوقف في خبره ولهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد۔ اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ ذمیوں کی باہم گواہی قبول

نہ ہوگی اس واسطے کہ وہ فاسق ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالٰے نے کافروں ہی کو فاسق فرمایا تو اس کی خبر میں توقف کرنا واجب ہے اسی واسطے کافر کی گواہی مسلمان پر قبول نہیں ہوتی پس وہ مرتد کے مانند ہوگیا ف۔ حالانکہ مرتد کی گواہی بالاتفاق مسلمان یا کافر کسی کے اوپر قبول نہیں ہے۔ ولنا ان النبی علیہ السلام اجاز شہادۃ النصاری بعضھم علی بعض۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصرانیوں کی گواہی بعض کی بعض پر جائز رکھی ف۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن ماجہ نے مجالدؒ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کیا مگر بجائے نصاری کے اہل کتاب کا لفظ ہے جو یہود و نصاری کو شامل ہے اور ابوداؤد نے اسی طریق مجالدؒ سے روایت کی کہ یہود اپنے ایک مرد و ایک عورت کو لائے جنہوں نے باہم زنا کیا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے عالموں میں سے سب سے بڑے دو عالموں کو لاؤ پس وہ صوریا کے دونوں بیٹوں کو لائے پس آپ نے ان دونوں سے پوچھا کہ توریت میں تم اس کا حکم کیونکر پاتے ہو انہوں نے عرض کیا کہ توریت میں ہم یہ حکم پاتے ہیں کہ جب چار مرد گواہی دیں کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی فرج میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو دونوں کو رجم کیا جائے۔ تو فرمایا کہ پھر تم ان کو کیوں رجم نہیں کرتے ہو تو یہود نے کہا کہ ہماری سلطنت جاتی رہی تو قتل کرنے میں ہم کو خوف فتنہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار گواہ بلائے جنہوں نے گواہی دی کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی فرج میں اس طرح دیکھا کہ جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے رجم کا حکم دیا۔ ورواہ اسحاق بن راہویہ وابویعلی والبزار والدارقطنی۔ اور اس کی اسناد میں مجالد میں کلام ہے برتقدیر ثبوت کے دلیل ہے کہ اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے پر جائز ہے۔ ولانہ من اھل الولایۃ علی نفسہ وعلی اولادہ الصغار فیکون من اھل الشھادۃ علی جنسہ۔ اور یہ دلیل ہے کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی صغیر اولاد پر ولایت رکھتا ہے تو اپنی جنس پر گواہی کی لیاقت بھی رکھتا ہے۔ والفسق من حیث الاعتقاد غیر مانع لانہ یجتنب مایعتقدہ محرم دینہ والکذب محظور الادیان کلھا۔ اور اعتقاد میں فسق ہونا اس کی گواہی قبول ہونے سے مانع نہیں ہے کیونکہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرے گا اور جھوٹ بولنا کل دینوں میں حرام ہے۔ بخلاف المرتد لانہ لاولایۃ لہ۔ بخلاف مرتد کے کہ اسکی گواہی اسوجہ سے قبول نہیں ہے کہ اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ وبخلاف شھادۃ الذمی علی المسلم لانہ لاولایۃ لہ علی المسلم بالاضافۃ علیہ ولانہ یتقول علیہ لانہ یغیظہ قھرہ ایاہ۔ اور برخلاف مسلمان پر ذمی کی گواہی دینے کے کہ ذمی کی گواہی مسلمان پر قبول نہیں ہے کیونکہ ذمی کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہے اور اسلئے کہ ذمی تو مسلمان پر بہتان باندھے گا اسلئے کہ مسلمان کا اسکو مقہور کرنا اسکو غصہ کی دشمنی میں رکھتا ہے۔ وملل الکفروان اختلف فلاتھر فلا یحملھم الغیظ علی التقول۔ اور کفر کی ملتیں اگرچہ مختلف ہوں مگر کسی نے دوسرے کو مقہور نہیں کیا تو بہتان باندھنے پر کوئی جلن آمادہ نہیں کرے گی قال ولاتقبل شھادۃ الحربی علی الذمی۔ اور حربی کی گواہی ذمی پر قبول نہ ہوگی۔ اراد بہ واللہ اعلم المستامن لانہ لاولایۃ لہ علیہ لان الذمی من اھل دارنا وھو اعلی حالا منہ۔ یہاں حربی سے واللہ اعلم یہ مراد ہے کہ وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہو تو اس کی گواہی ذمی پر قبول نہ ہوگی کیونکہ ذمی پر اس کی کوئی ولایت نہیں ہے کیونکہ ذمی دارالاسلام کا رہنے والا ہے اور حربیوں سے اس کی حالت اچھی ہے۔ ف۔ پس حربی کی گواہی ذمی پر قبول نہ ہوگی۔ ویقبل شھادۃ الذمی علیہ کشھادۃ المسلم علیہ وعلی الذمی وتقبل شھادۃ المستامنین بعضھم علی بعض اذا کانوا اوداولحدۃ وان کانوا من دارین کالروم والترک لاتقبل۔ اور حربی پر ذمی کی گواہی قبول ہے

جیسے مسلمان کی گواہی حربی پر قبول ہے اور مسلمان کی گواہی مسلمان پر بھی قبول ہے اور جو حربی امان لے کر آویں ان میں بعض کی گواہی بعض پر قبول ہے بشرطیکہ دونوں کا ملک ایک ہی ہو یعنی ان کا بادشاہ ایک ہی ہو اور اگر دونوں کے ملک علیحدہ ہوں جیسے نصاری یورپ اور اہل تاتار ہیں تو ایک دوسرے پر گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان اختلاف الدارین یقطع الولایۃ ولھذا یمنع التوارث۔ اس واسطے کہ ملک وپادشاہت کا بدلنا باہمی ولایت کو قطع کر دیتا ہے اسی وجہ سے باہمی میراث ممنوع ہے بخلاف الذمی لانہ من اھل دارنا ولا کذلک المستامن۔ بخلاف ذمی کے کہ وہ دارالاسلام میں سے ہے اور جو حربی امان لے کر آیا اس کا یہ حال نہیں ہے۔ وان کانت الحسنات اغلب من السیئات والرجل یجتنب الکبائر قبلت شہادتہ وان الم بمعصیۃ۔ اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور وہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز رکھتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگرچہ صغیرہ گناہوں میں سے کسی صغیرہ کا مرتکب ہو جاوے ف پس کبیرہ گناہ کا ارتکاب تو عدالت ساقط کر دیتا ہے اور صغیرہ گناہ سے عدالت نہیں ساقط ہوتی مگر جبکہ صغیرہ گناہ پر اصرار کرے کما فی الذخیرہ۔ ھذا ھو الصحیح فی حد العدالۃ المعتبرۃ اذ لابد لہ من توقی الکبائر کلھا وبعد ذلک یعتبر الغالب کما ذکرنا فاما الالمام بمعصیۃ لاینقدح بہ العدالۃ المشروطۃ فلا یرد بہ الشہادۃ المشروعۃ لان فی اعتبار اجتنابہ الکل سد بابہ وھو مفتوح احیاء للحقوق۔ پس شرعی عدالت معتبرہ کی تعریف یہی صحیح ہے کیونکہ کل کبیرہ گناہوں سے پرہیز کرنا ضروری ہے پھر اس کے بعد صغیرہ گناہوں سے نیکیوں کا غالب ہونا معتبر ہوگا جیسا ہم نے ذکر کیا اور صغیرہ معصیت میں پھنس جانے سے عدالت مشروطہ میں نقص نہیں آتا تو اس کی وجہ سے شہادت مشروعہ ساقط نہ ہوگی کیونکہ اگر کل صغیرہ کبیرہ گناہوں سے پرہیزگاری معتبر ہو تو شہادت کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ یہ دروازہ کھلا ہوا ہے ف اور صغیرہ گناہوں سے سوائے انبیاء علیہم السلام کے کوئی معصوم نہیں ہے ادب القاضی میں ہے کہ اگر کسی نے نماز جماعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑا یا جمعہ کو حقیر سمجھ کر بغیر تاویل چھوڑا تو اس کی گواہی جائز نہیں ہے اور اگر اس کے نزدیک یہ تاویل ہو کہ امام مرد فاسق ہے یا ظالم ہے یا وقت میں بہت تاخیر کرتا ہے یا جامع مسجد دور ہے یا وہ مریض ہے تو عدالت ساقط نہ ہوگی۔ ایضاح میں ہے کہ جس نے سیری سے زیادہ کھایا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدالت ساقط ہے فاسق نے اگر توبہ کر لی تو ایک سال کے بعد اس کی تعدیل ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول ہے م۔ ع۔ قال ویقبل شہادۃ الاقلف لانہ لاتخل بالعدالۃ الا اذا ترکہ استخفافا بالدین لانہ لم یبق بھذا الصنیع عدلا۔ اور جس شخص کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اس کی عدالت میں مخل نہیں ہے لیکن اگر اس نے ختنہ کو حقیر سمجھ کر چھوڑا تو عدالت ساقط ہوگی کیونکہ وہ اس حرکت سے عادل نہیں رہے گا۔ قال والخصی فان عمر رضی اللہ عنہ قبل شہادۃ علقمۃ الخصی ولانہ قطع عضو منہ ظلما فصار کما اذا قطعت یدہ۔ اور خصی[عہ] کی گواہی بھی قبول ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمۃ الخصی کی گواہی قبول کر لی اور اسلئے کہ خصی کا ایک عضو بطور ظلم کے کاٹا گیا۔ تو وہ ایسا ہوا جیسے کسی کا ہاتھ کاٹا گیا۔ ف ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابن علیہ عن ابن عون عن ابن سیرین ان عمر رضی اللہ عنہ اجاز شہادۃ علقمۃ الخصی علی ابن مظعون یہ اسناد صحیح ہے یعنی ابن سیرین نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمۃ الخصی کی گواہی ابن مظعون پر جائز رکھی۔

عہ خصی جس کے خصیہ کو نقہ یا خارج کیے گئے ہوں

یعنی نے لکھا کہ قدامہ بن مظعون بن حبیب القرشی الجمحی شرفاء قریش ہیں سے عبداللہ ابن عمر کے ماموں ہیں جن کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بحرین پر عامل مقرر کیا تھا پھر جارود سردار عبدالقیس نے آکر گواہی دی کہ قدامہ شراب پیتے ہیں پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تیرے ساتھ کوئی دوسرا گواہ ہے پس علقمۃ الخصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس کو پیتے دیکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گواہی قبول کر کے قدامہ کو شراب خواری کی حد ماری اور بحرین سے معزول کیا۔ م۔ ع قال وولد الزناء۔ اور ولد الزناء کی بھی گواہی قبول ہوگی۔ ف یعنی اگر عادل ہو۔ لان فسق الابوین لا یوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم ۔ اس واسطے کہ والدین کے فاسق ہونے سے فرزند کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا جیسے کبھی والدین کافر ہوتے ہیں حالانکہ فرزند مسلمان ہوتا ہے ف پس ہر مذہب میں ہمارے نزدیک اس کی گواہی قبول ہوگی۔ وقال مالکؒ لا تقبل في الزناء لانه يحب ان يكون غيره كمثله فيتهم ۔ اور امام مالک نے کہا کہ زناء کے مقدمہ میں والد الزناء کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کے مثل ہو تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا۔ قلنا العدل لا يختار ذلك ولا يستحبه والكلام في العدل ۔ ہم کہتے ہیں کہ عادل شخص اس بات کے واسطے جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ وہ دوسرے کی نسبت ایسا پسند کرے گا اور ہماری گفتگو اسی ولد الزناء میں ہے جو عادل ہو۔ قال وشهادة الخنثى جائزة۔ خنثی کی گواہی جائز ہے ف خنثی وہ کہ جس کے مرد و عورت دونوں کی علامت پیدائشی ہو پس اگر عادل ہو تو اس کی گواہی جائز ہے لانه رجل او امرأة وشهادة الجنسين مقبولة بالنص۔ کیونکہ یہ مرد ہوگا یا عورت ہوگی اور نص کے حکم سے مرد و عورت دونوں کی گواہی مقبول ہے۔ ف یعنی قوله تعالىٰ فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان الآيه پھر احتیاط یہ ہے کہ حدود و قصاص میں اس کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ شاید عورت ہو لہذا جب ایک مرد کے ساتھ گواہی دی تو چاہیے کہ اس کے ساتھ دوسری عورت ملائی جائے۔ ع قال وشهادة العمال جائزة۔ اور عاملوں کی گواہی جائز ہے۔ والمراد عمال السلطان عند عامة المشائخ ۔ اور عمال سے ائمہ مشائخ کے نزدیک یہاں سلطانی عمال مراد ہیں۔ ف یعنی جو لوگ سلطان کے واسطے عہدہ دار ہیں ان کی گواہی قبول ہے اور یہی ابو حنیفہ کا قول تھا کیونکہ ان کے وقت میں اکثر صالح لوگ عامل تھے۔ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم۔ کیونکہ خود عمل کوئی فسق نہیں ہے لیکن اگر یہ لوگ ظلم پر مددگار ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف جیسے ہمارے زمانہ میں جو لوگ عمال سلطانی ہیں ان میں ظلم غالب ہے چنانچہ ایک نظر سلطان مصر کے عاملوں کو دیکھیے کہ بھلا ان سے زیادہ ظالم آپ نے کہیں دیکھا ہے پھر باوجود اس ظلم کے اکثر ان میں سے فاسق ہیں۔ کذا فی العینی۔ وقيل العامل اذا كان وجيها في الناس ذا مروة لا يجازف في كلامه تقبل شهادته كما مرّ عن ابي يوسفؒ في الفاسق لانه لوجاهته لا يقدم على الكذب حفظا للمروة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة۔ اور بعض نے فرمایا کہ اگر عامل لوگوں میں باوجیہہ صاحب مروت ہو کہ اپنے کلام میں بیہودہ گزاف نہ کہتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہے جیسا کہ سابق میں ابو یوسفؒ سے فاسق کے حق میں گذرا اس واسطے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ بولنے پر اقدام نہیں کرے گا تاکہ اس کی مروت محفوظ رہے اور بوجہ اپنی ہیبت کے وہ جھوٹی گواہی پر اجیر نہیں ہو سکتا ف یعنی اس کو کچھ مال دے کر جھوٹی گواہی پر نہیں مقرر کر سکتے۔ قال واذا شهد الرجلان ان اباهما اوصى الى فلان والوصي يدعي ذلك فهو جائز استحسانا وان انكر الوصي لم يجز۔ اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس امر کا مدعی ہے تو

یہ استحسانا جائز ہے اور اگر وصی منکر ہو تو نہیں جائز ہے وفی القیاس لایجوز وان ادعی۔ اور قیاسا یہ گواہی جائز نہ ہوگی اگرچہ وصی مدعی ہو۔ وعلی هذا اذا شهد الموصی لهما بذلك او غريمان لهما على الميت دين او للميت عليهما دين او شهد الوصيان انه اوصى الى هذا الرجل معهما وعلی ہذا اگر دو شخصوں نے جن کے واسطے کچھ مال کی وصیت کی گئی ہے ایسی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا میت پر قرضہ آتا ہے یا دو قرضداروں نے جن پر میت کا قرضہ آتا ہے یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص مثلاً زید کو ہمارے ساتھ اپنا وصی بنایا ہے تو یہ گواہی جائز ہے ف۔ بالجملہ یہاں پانچ مسئلہ ہیں ہر ایک میں دو شخصوں نے ایک شخص مسمی زید کے واسطے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے اس کو اپنا وصی کیا ہے چنانچہ میت کے دو قرض خواہوں نے یا دو قرضداروں نے یا دو وصیوں نے یا دو وارثوں نے یا دو موصی لہ نے ایسی گواہی دی پس اگر زید اس امر سے منکر ہو تو یہ گواہی قیاساً و استحساناً نہیں جائز ہے اور اگر زید بھی مدعی ہو تو استحسانا جائز ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے۔ لوجه القياس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود گواہ کے واسطے ہے کیونکہ اس گواہی کی منفعت خود گواہ کو پہونچتی ہے ف۔ اس واسطے کہ دونوں وارث کا اس میں یہ فائدہ ہے کہ ان کے واسطے کارگزار ملا اور قرض خواہوں کا یہ فائدہ کہ اس کے ذریعہ سے اپنا قرضہ وصول کریں اور قرض داروں کا چھٹکارا ہوا اور وصیوں کو ان کا مددگار ملے اور جن کے واسطے مال کی وصیت ہے وہ اپنا مال وصیت پاویں تو قیاساً یہ گواہی مردود ہوگی اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے ولیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اختیار کیا۔ وجه الاستحسان ان للقاضی ولاية نصب الوصی اذا كان طالبا والموت معروفا فيكفى القاضى بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جبکہ وصی اپنی وصایت کو طلب کرتا ہو اور میت کا مرنا مشہور ہو تو اس گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنے کی تکلیف سے کفایت ہوگئی اور یہ نہیں ہے کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی گئی تو یہ معاملہ مثل قرعہ کے ہوگیا ف۔ یعنی جیسے قاضی نے کسی مقام کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک حصہ دار کو ایک حصہ دینا چاہیے پس ہر ایک کے قرعہ ڈالنے سے قاضی کو اس تکلیف سے چھٹکارا ہوگیا کہ کس حصہ کو کس شخص کے نامزد کرے بلکہ انہوں نے قرعہ سے خود یہ کام کر لیا اسی طرح جب قاضی کو میت کے واسطے وصی مقرر کرنا پڑتا تو غور کرنا پڑتا کہ آیا یہ شخص امین و متدین و ہوشیار و کارگزار ہے یا نہیں اور اس گواہی سے یہ محنت بچ گئی جبکہ زید بھی مدعی ہو پس قاضی نے زید کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کیا اور اس گواہی سے نہیں ثابت کیا بلکہ گواہی سے صرف جانچ کی محنت سے بچاؤ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب میت کے دو وصیوں نے گواہی دی تو اس صورت میں قاضی کو وصی مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے پھر وصیوں کی گواہی کیونکر قبول ہو جواب یہ کہ حاجت موجود ہے۔ والوصيان اذا اقرا ان معهما ثالثا يملك القاضى نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما۔ اور دونوں وصیوں نے جب یہ اقرار کیا کہ ہمارے ساتھ میں ایک تیسرا شخص وصی ہے تو قاضی کو اختیار ہوگیا کہ ان دونوں کے ساتھ میں ایک تیسرا وصی مقرر کرے کیونکہ ان دونوں نے اقرار کیا کہ یہ دونوں کام پورا کرنے سے عاجز ہیں۔ ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ وصی اس امر کا مدعی ہو کہ میت نے مجھے وصی بنایا تھا تاکہ اس کے اقرار پر حکم نافذ ہو۔ بخلاف ما اذا انكر اولم يعرف الموت

لانہ لیس لہ ولایۃ نصب الوصی فتکون الشہادۃ ھی الموجبۃ۔ بخلاف اس کے اگر وصی نے انکار کیا یا میت کا مرنا ظاہر نہیں ہے تو یہ حکم نہ ہوگا اس واسطے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس یہی گواہی موجب ہو گی۔ ف۔ یعنی مقرر کرنا بوجہ اسی گواہی کے ہوگا حالانکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ گواہی کچھ ثابت نہیں کر سکتی پس قاضی اس گواہی کی وجہ سے وصی نہیں مقرر کر سکتا۔ واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے گواہی دی تو میت کی موت ظاہر ہونا کچھ ضروری نہیں ہے چنانچہ فرمایا وفی الغریمین للمیت علیہما دین تقبل الشہادۃ وان لم یکن الموت معروفا لانہما یقران علی انفسہما فیثبت الموت باعترافہما فی حقہما۔ اور دونوں قرضداروں کی صورت میں جن پر میت کا قرضہ ہے گواہی قبول ہو جائے گی۔ اگرچہ میت کا مرنا معروف نہ ہو کیونکہ یہ دونوں اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں تو ان دونوں کے حق میں ان کے اقرار سے میت کا مرنا ثابت ہو جائے گا ف۔ پس ان کے اقرار پر قاضی حکم کرے گا۔ وان شہدا ان اباہما الغائب وکلہ بقبض دیونہ بالکوفۃ فادعی الوکیل او انکر لم تقبل شہادتہما۔ اور اگر دو بیٹوں نے گواہی دی کہ ہمارے غائب باپ نے اس شخص زید کو اپنے کوفہ کے قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا ہے اور اس وکیل نے خواہ دعوی وکالت کیا یا انکار کیا بہرحال ان دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان القاضی لا یملک نصب الوکیل عن الغائب فلو ثبت انما یثبت بشہادتہما وھی غیر موجبۃ لمکان التہمۃ۔ کیونکہ غائب کی طرف سے قاضی کو وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس اگر وکالت ثابت ہو تو ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی حالانکہ ان دونوں کی گواہی اس کے موجب نہیں ہے بسبب تہمت کے۔ قال ولا یسمع القاضی الشہادۃ علی مجرح مجرد ولا یحکم بذلک خالی جرح پر قاضی گواہی کو قبول نہیں کرے گا۔ اور نہ اس کے مطابق حکم کرے گا۔ لان الفسق مما لا یدخل تحت الحکم لان لہ الدفع بالتوبۃ فلا یتحقق الالزام ولان فیہ ھتک الستر والستر واجب والاشاعۃ حرام وانما یرخص ضرورۃ احیاء الحقوق وذلک فیما یدخل تحت الحکم۔ اس واسطے کہ فسق ایسی چیز نہیں ہے جو قضاء قاضی کے تحت میں داخل ہو اس واسطے کہ وہ توبہ سے دور ہو جاتا ہے تو اس میں الزام کے معنے متحقق نہیں ہوتے اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں پردہ دری ہے حالانکہ پردہ چھپانا واجب ہے اور پردہ دری حرام ہے اور پردہ دری صرف بضرورت جائز ہوتی ہے تاکہ احیاء حق ہو اور یہ ایسی چیز کے دعوے میں ہے جو تحت الحکم داخل ہوتا ہے۔ الا اذا شہدوا علی اقرار المدعی بذلک لان الاقرار مما یدخل تحت الحکم قال ولو اقام المدعی علیہ البینۃ ان المدعی استاجر الشہود لم تقبل لانہ شہادۃ علی جرح مجرد۔ لیکن اگر گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے ایسا اقرار کیا ہے یعنی مدعا علیہ کے گواہوں کے گواہی دی کہ مدعی نے اقرار کیا کہ میرے گواہ فاسق ہیں تو قاضی حکم دے گا اس واسطے کہ اقرار ایسی چیز ہے جو حکم قاضی کے تحت میں داخل ہوتی ہے اور اگر مدعا علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی نے گواہوں کو مزدوری پر قائم کیا ہے تو مدعا علیہ کے گواہ قبول نہ ہوں گے اس واسطے کہ یہ خالی جرح پر گواہی ہے۔ والاستیجار وان کان امرا زائدا علیہ فلا خصم فی اثباتہ لان المدعی علیہ فی ذلک اجنبی عنہ حتی لو اقام المدعی علیہ البینۃ ان المدعی استاجر الشہود بعشرۃ دراہم لیؤدوا الشہادۃ واعطاہم العشرۃ من مالی الذی کان فی یدہ تقبل لانہ خصم فی ذلک ثم یثبت الجرح بناء علیہ۔ اور مزدور کرنا اگرچہ خالی جرح پر ایک امر زائد ہے۔ لیکن مدعا علیہ اسکے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے کیونکہ مدعا علیہ اس بارہ میں اس سے اجنبی ہے حتی کہ اگر مدعا علیہ نے

گواہ قائم کئے کہ مدعی نے دس درم پر گواہوں کو مقرر کیا تاکہ گواہی ادا کریں اور یہ دس درم میرے مال سے دیے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں موجود نہ تھا تو مدعا علیہ کے یہ گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مدعا علیہ اس بارہ میں خصم ہو گیا پس جرح اسی بناء پر ثابت ہوگی وکذا اذا اقامها علی انی صالحت ہؤلاء الشهود علی کذا من المال ودفعته الیهم علی ان لا یشهدوا علی بهذا الباطل وقد شهدوا وطالبهم برد ذلك المال۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ میں نے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ مجھ پر اس باطل بات کی گواہی نہ دیں حالانکہ ان لوگوں نے مجھ پر گواہی دی اور مقصود مدعا علیہ نے یہ بیان کیا کہ یہ لوگ میرا مال واپس کردیں تو بھی مدعا علیہ کے گواہ قبول ہوں گے۔ ولهذا قلنا انه لو اقام البینة ان الشاهد عبد او محدود فی قذف او شارب خمر او قاذف او شریك المدعی تقبل۔ اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر مدعا علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی کا یہ گواہ اس کا غلام ہے یا محدود القذف ہے یا شراب خوار ہے یا بہتان لگانے والا ہے یا مال دعوے میں مدعی کا شریک ہے تو مدعا علیہ کے گواہ قبول ہوں گے۔ قال ومن شهد ولم یبرح حتی قال اوهمت بعض شهادتی فان کان عدلا جازت شهادته۔ جس شخص نے گواہی دی اور ہنوز اپنی جگہ سے نہیں گیا تھا کہ اس نے کہا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہوا پس اگر عادل ہو تو اس کی گواہی جائز رہے گی۔ ومعنی قوله اوهمت ای اخطأت بنسیان ما کان یحق علی ذکرہ او بزیادۃ کانت باطلة۔ اور گواہ کا یہ کہنا کہ میں وہم میں ڈالا گیا ہوں اس کے یہ معنے ہیں کہ جو مجھے حق طور پر بیان کرنا تھا وہ بھول کر میں چوک گیا یا جس کا بیان کرنا ٹھیک نہ تھا وہ میں زیادہ کر گیا ووجهه ان الشاهد قد یبتلی بمثله لمهابة مجلس القضاء فکان العذر واضحا فتقبل اذا تدارکه فی اوانه وهو عدل۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجلس قضاء کی ہیبت سے گواہ کبھی ایسی بات میں مبتلا ہو جاتا ہے تو عذر واضح ہے تو اگر اپنے وقت میں اس کا تدارک کر لیا اور وہ عادل ہے تو گواہی قبول ہو جائے گی۔ بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه یوهم الزیادۃ من المدعی بتلبیس وخیانة فوجب الاحتیاط۔ بخلاف اس کے اگر وہ مجلس سے کھڑا ہو گیا پھر واپس آکر کہا کہ میں وہم میں ڈالا گیا ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں شبہ ہے کہ مدعی کی طرف سے زیادتی بطور تلبیس یا خیانت کے ہو تو احتیاط کرنا واجب ہے۔ ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشهادۃ فصار کلام واحد ولا کذلك اذا اختلف۔ اور اس دلیل سے کہ مجلس جب متحد ہو تو جو چیز ملائی جائے وہ اگر گواہی سے مل جاتی ہے تو یہ کلام واحد ہو گیا اور جب مجلس مختلف ہو تو یہ حکم نہیں ہے۔ وعلی هذا اذا وقع الغلط فی بعض الحدود او فی بعض النسب وهذا اذا کان موضع شبهة فاما اذا لم یکن فلا باس باعادۃ الکلام مثل ان یدع لفظة الشهادۃ وما یجری مجری ذلك وان قام عن المجلس بعد ان یکون عدلا۔ وعلی ہذا اگر جس زمین یا مکان محدود کا دعویٰ ہے اس کے کسی حد میں غلطی کی یا نسب میں مثلاً زید بن بکر بیان کیا حالانکہ زید بن خالد ہے تو بھی گواہ کا صحیح کرنا قبول نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ شبہہ کا مقام ہوا اور اگر مقام شبہہ نہ ہو تو گواہی اعادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں مثلاً گواہ لفظ شہادت یا اس کی مانند کسی لفظ کو چھوڑ گیا پس اگر عادل ہو تو اعادہ جائز ہے۔ اگرچہ مجلس سے اٹھ گیا ہو۔ وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه یقبل قوله فی غیر المجلس اذا کان عدلا والظاهر ما ذکرناہ۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح سے روایت ہے کہ غیر مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہوگا اگر عادل ہوا اور ظاہر الروایۃ وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف۔ یعنی مجلس میں کہا مجھے ایہام ہوا اور وہ عادل ہے تو قبول ہے اور اٹھ جانے کے بعد موضع تہمت میں نہیں۔

قبول ہے اور اگر موضع تہمت نہ ہو تو البتہ غیر مجلس میں بھی قبول ہے اور نوادر کی روایت یہ کہ مطلقاً قبول ہے۔ مفع

باب الاختلاف فی الشہادۃ

یہ باب گواہی میں اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

قال الشہادۃ اذا وافقت الدعوی قبلت وان خالفتہا لم تقبل ۔ گواہی اگر موافق دعویٰ ہو تو قبول ہوگی اور اگر مخالف دعویٰ ہو تو قبول نہ ہوگی۔ لان تقدم الدعوی فی حقوق العباد شرط قبول الشہادۃ وقد وجدت فیما یوافقہا وانعدمت فیما یخالفہا۔ کیونکہ گواہی قبول ہونے میں بندوں کے حقوق میں دعویٰ مقدم ہونا شرط ہے اور یہ صرف ایسی گواہی میں پایا گیا جو موافق دعویٰ ہے اور درصورت مخالفت کے یہ شرط نادر ہے قال ویعتبر اتفاق الشاہدین فی اللفظ والمعنی عند ابی حنیفۃؒ ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ معنے میں متفق ہونا معتبر ہے۔ فان شہد احدہما بالف والآخر بالفین لم تقبل الشہادۃ عندہ وعندہما تقبل علی الالف اذا کان المدعی یدعی الالفین ۔ پس اگر ایک گواہ نے ایک ہزار درم کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے دو ہزار درم کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ہزار پر گواہی قبول ہوگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کرتا ہو۔ وعلی ہذا المائۃ والمائتان والطلقۃ والطلقتان والطلقۃ والثلث ۔ اور علی ہذا اگر دونوں گواہوں میں ایک سو اور دو سو کا اختلاف ہو یعنی ایک گواہ نے ایک سو درم کی اور دوسرے گواہ نے دو سو درم کی گواہی دی یا ایک طلاق اور دو طلاق میں یا ایک طلاق اور تین طلاق میں اختلاف کیا تو امام کے نزدیک باطل اور صاحبین کے نزدیک کمتر پر قبول ہے بشرطیکہ مدعی نے زائد پر دعوی کیا ہو۔ لہما انہما اتفقا علی الالف او الطلقۃ وتفرد احدہما بالزیادۃ فیثبت ما اجتمعا علیہ دون ما تفرد بہ احدہما فصار کالالف والالف والخمس مائۃ ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار و ایک طلاق پر اتفاق کیا اور فقط ایک گواہ نے کچھ زیادتی کی پس جس قدر پر دونوں نے اتفاق کیا ہے وہ ثابت ہو جائے گی۔ اور جس قدر فقط ایک نے بیان کی وہ ثابت نہ ہوگی تو یہ اختلاف ایسا ہوا جیسے ہزار و ڈیڑھ ہزار میں اختلاف ہوتا ہے فـ حتی کہ بالاتفاق ہزار ثابت ہوتے ہیں اور پانچ سو لغو ہو جاتے ہیں۔ بشرطیکہ مدعی زائد کا دعوی کرتا ہو ولابی حنیفۃؒ انہما اختلفا لفظا وذلک یدل علی اختلاف المعنی لانہ یستفاد باللفظ وہذا لان الالف لا یعبر بہ عن الالفین بل ہما جملتان متباینتان فحصل علی کل واحد منہما شاہد واحد فصار کما اذا اختلف جنس المال ۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا اور یہ دلیل ہے کہ معنے میں بھی اختلاف ہے کیونکہ معنی کا استفادہ لفظ سے ہوتا ہے اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ لفظ ہزار سے دو ہزار کی تعبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ دونوں جملہ آپس میں جدا ہیں تو ہر جملہ پر صرف ایک گواہ رہ گیا اور ایسا ہو گیا جیسے جنس مال میں اختلاف کیا ہے ف جیسے ایک گواہ نے ہزار درم کی اور دوسرے گواہ نے سو دینار کی گواہی دی تو بالاتفاق مقبول نہیں ہے۔

ما دو ہزار یعنی ایک ہزار درم اور پانچ سو درم ۱۲ م

قال وان شهد احدهما بالف والاٰخر بالف وخمس مائة والمدعی یدعی الفا وخمس مائة قبلت الشهادة علی الالف ۔ اور اگر ایک گواہ نے ہزار کی اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ ہزار کا دعوی کرتا ہے تو ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔ لاتفاق الشاهدین علیها لفظا ومعنی لان الالف والخمس مائة جملتان عطف احدهما علی الاخری والعطف یقرر الاول ۔ اس واسطے کہ ہزار پر دونوں گواہوں نے لفظاً ومعنی اتفاق کیا اس واسطے کہ ہزار اور پانچ سو دو جملہ ہیں کہ ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا اور عطف سے جملہ اول کا مقرر کرنا ہوجاتا ہے۔ ف یعنی جب ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درم ہیں اور دوسرے نے کہا کہ ہزار و پانچ سو درم ہیں تو ہزار کی تقریر ہوگئی۔ ونظیرہ الطلقة والطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون۔ اور اس کی نظیر یہ کہ ایک گواہ نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق ونصف طلاق کی گواہی دی یا ایک نے ایک سو درم کی اور دوسرے نے ایک سو پچاس درم کی گواہی دی تو اول میں ایک طلاق اور دوسرے میں سو درم ثابت ہوں گے۔ بخلاف العشرة والخمسة عشر لانه لیس بینهما حرف العطف فهو نظیر الالف والالفین ۔ بخلاف اس کے کہ اگر ایک گواہ نے دس درم کی اور دوسرے نے پندرہ درم کی گواہی دی تو یہ ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہے ف مترجم کہتا ہے کہ ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو یا ایک سو اور ایک سو پچاس کا مسئلہ بھی اس وقت صحیح ہوگا کہ جب عربی زبان میں عبارت ہو یا اردو میں حرف واو درمیان میں لاوے اور اگر محاورہ کے موافق اس نے ایک ہزار پانچ سو یا پندرہ سو کہے یا ڈیڑھ ہزار درم کہے تو گواہی قبول نہ ہونا چاہیے۔ جیسے ایک سو پچاس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے۔ فافهم وان قال المدعی لم یکن لی علیه الا الالف فشهادة الذی شهد بالالف والخمس مائة باطلة ۔ اور اگر مدعی نے یہ دعوی کیا کہ مدعا علیہ پر میرا کچھ مال سوائے ہزار درم کے نہ تھا تو جس گواہ نے ایک ہزار پانچ سو درم کی گواہی دی اس کی گواہی باطل ہے لانه کذبه المدعی فی المشهود به کیونکہ جس مقدار کی اس نے گواہی دی اس کی خود مدعی نے تکذیب کی۔ وکذا اذا سکت الاعن دعوی الالف لان التکذیب ظاهر فلابد من التوفیق ولو قال کان اصل حقی الفا وخمس مائة وقبضت خمس مائة او ابرأته عنها قبلت لتوفیقه ۔ اور اسی طرح اگر مدعی نے سوائے ہزار کے دعوے سے سکوت کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ مدعی کا جھٹلانا اس گواہ کو ظاہر ہے تو توفیق ضرور ہے پس اگر مدعی نے یوں کہا کہ میرا اصل حق ایک ہزار پانچ سو درم تھے پھر میں نے پانچ سو درم وصول کرلئے یا مدعا علیہ کو معاف کردیئے تو اس کے توفیق دینے کی وجہ سے گواہی قبول ہوجائے گی۔ ف یعنی دعوی مدعی اور گواہ کی گواہی میں اس طرح موافقت ہوگئی کہ گواہ نے اصلی معاملہ ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے قصہ بیانی واقعہ بیان کیا کہ میں نے اس میں سے پانچ سو درم وصول پائے یا معاف کردیئے جس سے گواہ کو خبر نہ تھی اسی واسطے میں نے صرف ایک ہزار کا دعوی کیا پس دعوی وگواہی میں موافقت ہوگئی قال واذا شهدا بالف وقال احدهما قضاه خمس مائة قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما علیه ۔ اگر دونوں گواہوں نے ہزار درم کی گواہی دی اور ایک گواہ نے کہا کہ اس میں پانچ سو درم ادا کردیئے ہیں تو ہزار پر دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ اس مقدار پر دونوں متفق ہیں۔ ولم یسمع قوله انه قضاه خمس مائة لانه شهادة فرد الا ان یشهد معه اٰخر وعن ابی یوسف انه یقضی بخمس مائة لان شاهد القضاء مضمون شهادته ان لادین الا خمس مائة وجوابه ماقلنا۔ اور گواہ کا یہ کہنا کہ اس نے پانچ سو ادا کردیئے ہیں مسموع نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی شخص کی گواہی ہے لیکن اگر دوسرا شخص بھی اس کے ساتھ ہو تو یہ گواہی قبول ہوجائے گی اور امام

ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ صرف پانچ سو درم کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو درم ادا کرنے کی گواہی دی اس کی گواہی کا یہ مضمون ہے کہ قرضہ فقط پانچ سو درم ہے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم نے بیان کیا۔ ف یعنی وہ صرف ایک گواہ کی گواہی ہے تو مسموع نہ ہوگی۔ قال وینبغی للشاھد اذا علم بذلك ان لا یشھد بالف حتی یقر المدعی انه قبض خمس مائة کیلا یصیر معینا علی الظلم - اور گواہ کو چاہیئے کہ جب اس کو یہ معلوم ہو جاوے کہ مدعا علیہ نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں تو وہ ہزار کی گواہی نہ دے جب تک مدعی یہ اقرار نہ کرے کہ میں نے پانچ سو وصول پائے ہیں تاکہ وہ ظلم پر اعانت کرنے والا نہ ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر رجلان شھدا علی رجل بقرض الف درھم فشھد احدھما انه قد قضاھا فالشھادۃ جائزۃ علی القرض لاتفاقھما علیه وتفرد احدھما بالقضاء علی ما بینا - اور جامع صغیر میں فرمایا کہ دو شخصوں نے ایک شخص پر ہزار درم قرضہ کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ مدعا علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرضہ پر گواہی جائز ہے کیونکہ دونوں اس پر متفق ہیں اور ادا کرنے کی گواہی میں ایک متفرد ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے وذکر الطحاوی عن اصحابنا انه لا تقبل وھو قول زفر رح لان المدعی اکذب شاھد القضاء۔ اور طحاوی نے ہمارے اصحاب سے روایت کی کہ یہ گواہی قبول نہیں ہوگی اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس واسطے کہ مدعی نے گواہ کو جھوٹا بنایا جس نے ادا کی گواہی دی تھی۔ قلنا ھذا اکذاب فی غیر المشھود به الاول وھو القرض ومثله لا یمنع القبول - ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ جھٹلانا اول مشہود بہ کے سوائے دوسری چیز میں ہے یعنی اصل قرض میں اس نے جھوٹا نہیں بنایا بلکہ ادا میں جھوٹا بنایا ہے اور ایسا جھٹلانا قبول گواہی سے مانع نہیں ہے۔ قال واذا شھد شاھدان انه قتل زیدا یوم النحر بمکة وشھد اٰخران قتله یوم النحر بالکوفة واجتمعوا عند الحاکم لم یقبل الشھادتین - اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ اس نے زید کو دہم ذی الحجہ کو مکہ میں قتل کیا اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے زید کو دہم ذی الحجہ کو کوفہ میں قتل کیا اور قاضی کے حضور میں دونوں فریق گواہان یکبارگی جمع ہوئے تو دونوں گواہیاں نہیں قبول کرے گا۔ لان احدھما کاذبة بیقین ولیست احدھما باولی من الاخری - اس واسطے کہ دونوں فریق میں سے ایک فریق یقیناً کاذب ہے اور کوئی فرقہ بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں ہے۔ فان سبقت احدھما وقضی بھا ثم حضرت الاخری لم تقبل - اور اگر ان دونوں فریق میں سے ایک نے پہلے گواہی دی ہو اور اس کے موافق حکم ہو چکا پھر دوسرا فریق حاضر ہوا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان الاولی قد ترجحت باتصال القضاء بھا فلا تنتقض بالثانیة - اس واسطے کہ پہلی گواہی مرجح ہوگئی بوجہ حکم قضا متصل ہو جانے کے تو پہلا حکم قضا بوجہ دوسری گواہی کے نہیں ٹوٹیگا۔ قال واذا شھد علی رجل انه سرق بقرۃ واختلفا فی لونھا قطع وان قال احدھما بقرۃ والاٰخر ثورا لم یقطع - اگر دو شخصوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ اس نے ایک گائے چرائی ہے اور دونوں نے اس کے رنگ میں اختلاف کیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی گواہی قبول ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ بیل تھا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ف خلاصہ یہ کہ رنگ کے اختلاف سے گواہی قبول ہو جائے اور بعض نے کہا کہ سیاہ و سفید کے اختلاف سے بالاجماع نہیں قبول ہوگی۔ اور اگر نر و مادہ کا اختلاف ہو تو بالاجماع نہیں قبول ہوگی۔ وھذا عند ابی حنیفة رح اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لا یقطع فی الوجھین جمیعا۔

اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ وقیل الاختلاف فی لونین یتشابہان کالسواد والحمرۃ لا فی السواد والبیاض ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں جیسے سیاہی و سرخی نہ مانند سیاہ و سفید کے ف یعنی اگر ایک نے کہا کہ سیاہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ سفید تھی تو بلا خوف گواہی قبول نہیں ہوگی وقیل ھو فی جمیع الالوان۔ اور بعض نے کہا کہ یہ اختلاف سب رنگوں میں ہے۔ ف اور یہی اصح ہے المبسوط لھما ان السرقۃ فی السوداء غیرھا فی البیضاء فلم یتم علی کل فعل نصاب الشھادۃ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے اور سفید گائے کی چوری اور ہے تو ہر فعل سرقہ پر نصاب کی تعداد پوری نہیں ہوئی وصار کالغصب بل اولی لان امر الحد اھم وصار کالذکورۃ والانوثۃ۔ پس یہ مانند غصب کے ہو گیا یعنی جیسے غصب میں ایک نے کہا کہ سیاہ غصب کیا اور دوسرے نے کہا کہ سفید غصب کیا تو غصب ثابت نہیں ہوتا اسی طرح سرقہ بھی ثابت نہ ہوگا بلکہ سرقہ بدرجہ اولی ثابت نہ ہونا چاہیے کیونکہ حد مارنے کا معاملہ زیادہ سخت ہے اور یہ اختلاف ایسا ہو گیا جیسے نر و مادہ کا اختلاف ہے ف پس جیسے نر و مادہ کے اختلاف میں گواہی قبول نہیں ویسے ہی سیاہ و سفید میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے ولہ ان التوفیق ممکن لان التحمل فی اللیالی من بعید واللونان یتشابہان او یجتمعان فی واحد فیکون السواد من جانب وھذا یبصرہ والبیاض من جانب آخر وھذا یشاھدہ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس اختلاف میں موافقت دینا ممکن ہے اس واسطے کہ راتوں میں ایسی گواہی کا اٹھانا دور سے واقع ہوتا ہے اور دونوں رنگ یا تو متشابہ ہوں گے یعنی جیسے سیاہی و سرخی یا ایک ہی میں دونوں مجتمع ہوں گی۔ پس ممکن ہے کہ سیاہی اس کے ایک جانب ہو اور سفیدی اس کے دوسرے جانب ہو اور اسکو دوسرے گواہ نے دیکھا ف پس ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی۔ بخلاف الغصب لان التحمل فیہ بالنھار علی قرب منہ والذکورۃ والانوثۃ لا یجتمعان فی واحدۃ وکذا الوقوف علی ذلک بالقرب منہ فلا یشتبہ ۔ برخلاف غصب کے کہ اس میں گواہی اٹھانا دن میں نزدیک سے ہوتا ہے تو اختلاف مقبول نہ ہوگا۔ اور نر و مادہ ہونا ایک ہی جانور میں جمع نہیں ہوتے ہیں اور یوں ہی جانور سے نزدیک ہو کر اس پر آگاہی ہو سکتی ہے تو کچھ اشتباہ نہیں۔ قال ومن شھد لرجل انہ اشتری عبدا من فلان بالف وشھد آخر انہ اشتری بالف وخمس مائۃ فالشھادۃ باطلۃ۔ اگر زید نے بکر کے واسطے گواہی دی کہ اس نے ایک غلام خالد سے بعوض ہزار درم کے خریدا اور عیسی نے بکر کے واسطے گواہی دی کہ اس نے خالد سے وہ غلام بعوض ایک ہزار اور پانچ سو درم کے خریدا تو گواہی باطل ہے لان المقصود اثبات السبب وھو العقد ویختلف باختلاف الثمن فاختلف المشھود بہ ولم یتم العدد علی کل واحد ولان المدعی یکذب احد شاھدیہ ۔ کیونکہ یہاں سبب یعنی عقد بیع ثابت کرنا اصل مقصود ہے اور وہ ثمن کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے تو جس چیز کی گواہی دی گئی وہ مختلف ہو گیا اور ہر عقد پر گواہی کی تعداد پوری نہیں ہوئی اور اس دلیل سے کہ مدعی اپنے دونوں گواہوں میں سے ایک کو جھوٹا بتلاتا ہے۔ ف تو گواہی قبول نہ ہوئی۔ وکذلک اذا کان المدعی ھو البائع ولا فرق بین ان یدعی المدعی اقل المالین او اکثرھما لما بینا۔ اور اسی طرح اگر خود بائع مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہے اور واضح ہو کہ مدعی دونوں ثمن میں سے کمتر کا دعوی کرے یا زیادہ کا دعوی کرے کچھ فرق نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی کوئی عقد بوجہ پورے دو گواہ نہ ہونے کے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وکذلک الکتابۃ لان المقصود ھو العقد ان کان المدعی ھو العبد فظاھر وکذا اذا کان ھو المولی

لان العتق لا یثبت قبل الاداء فکان المقصود اثبات السبب - اسی طرح کتابت میں بھی یہی حکم ہے یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ بدل کتابت ہزار ہے اور دوسرے نے کہا کہ عوض ایک ہزار پانچ سو ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی اس واسطے کہ عقد کتابت ثابت کرنا اصلی مقصود ہے پس اگر غلام خود مدعی ہو تو یہ امر ظاہر ہے اور اگر مولے مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ ادا کرنے سے پہلے آزادی ثبوت نہ ہوگی تو سبب ثابت کرنا اصلی مقصود ہوا۔ وکذا الخلع والاعتاق علی مال والصلح عن دم العمد اذا کان المدعی هو المرأة والعبد والقاتل لان المقصود اثبات العقد والحاجة ماسة الیه وان کانت الدعوی من جانب اٰخر فهو بمنزلة دعوی الدین من الوجوه لانه یثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق فیبقی الدعوی فی الدین - اور یہی حکم خلع کا اور مال پر آزاد کرنے کا اور عمداً خون سے صلح کرنے کا ہے بشرطیکہ مدعی اس میں عورت یا غلام یا قاتل ہو تو مال کی اختلافی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ مقصود یہاں بھی عقد خلع یا اعتاق یا صلح کا ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت ہے اور اگر دعوی دوسری جانب سے ہو یعنی شوہر یا مولے یا ولی مقتول کی طرف سے ہو تو سب مذکورہ بالا صورتوں میں یہ بمنزلہ دعوی قرضہ کے ہے کیونکہ عفو وآزادی وطلاق یہاں حقدار کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا۔ تو صرف قرضہ کا دعوی رہ گیا ف پس اگر ڈیڑھ ہزار کا دعوی ہو تو بالاتفاق ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی اور اگر دو ہزار کا دعوی ہو تو صاحبین کے نزدیک قبول ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں اور اگر مدعی نے کمتر مال کا دعوی کیا ہو پس اگر کہا کہ یہی حق تھا تو زائد کی گواہی بالاتفاق مردود ہے اور اگر سکوت ہو یا توفیق دی تو قبول ہو جائے گی۔ ع۔ و۔

وفی الرهن ان کان المدعی هو الراهن لا یقبل لانه لاحظ له فی الرهن فعریت الشهادة عن الدعوی وان کان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوی الدین - اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اس واسطے کہ رہن میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دعوے سے گواہی خالی ہوئی اور اگر مدعی یہاں مرتہن ہو تو یہ بمنزلہ دعوی قرضہ کے ہے۔ وفی الاجارة ان کان ذلک فی اول المدة فهو نظیر البیع وان کان بعد مضی المدة والمدعی هو الاجر فهو دعوی الدین - اور اجارہ کی صورت میں اگر ابتدائے مدت میں یہ اختلاف ہو تو یہ بیع کی نظیر ہے اور اگر مدت گذرنے کے بعد ہوا اور اجارہ پر دینے والا مدعی ہو تو یہ قرضہ کا دعوی ہے۔ ف اور اگر نکاح میں ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درم مہر پر تھا اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار پانچ سو درم پر تھا تو جواب یہ ہے کہ۔

قال فاما النکاح فانه یجوز بالف استحساناً وقالا هذا باطل فی النکاح ایضا - رہا نکاح تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا استحساناً وہ ہزار درم مہر پر جائز ہو جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے۔ ف اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وذکر فی الامالی قول ابی یوسف رح مع قول ابی حنیفة رح - اور امالی میں قول ابو یوسف کو امام ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ف یعنی استحساناً ابو یوسف کے نزدیک بھی نکاح جائز ہے ولیکن معتمد ظاہر الروایۃ ہے۔ ولهما ان هذا اختلاف فی العقد لان المقصود من الجانبین السبب فاشبه البیع ولابی حنیفة رح ان المال فی النکاح تابع والاصل فیه الحل والازدواج والملک ولا اختلاف فیما هو الاصل فیثبت ثم اذا وقع الاختلاف فی التبع یقضی بالاقل لاتفاقهما علیه - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عقد میں یہ اختلاف ہے اس واسطے کہ دونوں طرف سے مقصود سبب یعنی عقد ہے تو یہ بیع کے مشابہ ہو گیا یعنی ایک ہزار پر عقد جدا اور ڈیڑھ ہزار پر عقد جدا ہے۔ پس ایک گواہ سے کوئی عقد ثبوت نہ ہوگا۔ جیسے بیع نہیں ثابت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی

دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مال تو تابع ہوتا ہے اور اصل اس میں حلت وازدواج وملکیت بضع ہے اور جو چیز اصل ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے یعنی دونوں گواہ متفق ہیں کہ نکاح ہوا پس وہ ثابت ہو جائے گا صرف مال میں اختلاف ہے پھر جب ایسی چیز میں اختلاف ہوا جو تابع ہے تو دونوں مالوں میں سے جو کم ہے اس کا حکم دیا جائے گا کیونکہ دونوں گواہ اس پر متفق ہیں۔ ویستوی دعوی اقل المالین اواکثرھما فی الصحیح۔ اور مدعی نے دونوں مالوں میں سے کم کا دعویٰ کیا ہو یا زیادہ کا دعویٰ کیا ہو صحیح قول میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی بہر حال کم مال پر حکم دیا جائیگا اور مدعی کی طرف سے اپنے گواہ کی تکذیب لازم نہ آوے گی۔ کیونکہ گواہی دراصل نکاح پر ہے اور واضح ہو کہ اگر شوہر مدعی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا مقصود اثبات مہر نہیں ہے۔ اور اگر عورت مدعی ہو تو بظاہر وہ مہر ثابت کرنا چاہتی ہے ثم قیل الاختلاف فیما اذا کانت المرأۃ ھی المدعیۃ — پھر کہا گیا کہ امام وصاحبین میں اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ جب عورت ہی مدعیہ ہو ف تو امام کے نزدیک استحساناً گواہ قبول ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں قبول ہیں۔ وفیما اذا کان المدعی ھو الزوج اجماع علی انہ لاتقبل لان مقصودھا قد یکون المال ومقصودہ لیس الا العقد۔ اور درصورتیکہ مدعی خود شوہر ہو تو امامؒ وصاحبین کا اتفاق ہے کہ گواہ نہیں قبول ہوں گے اس واسطے کہ عورت کا مقصود تو کبھی مال یعنی مہر ہوتا ہے اور شوہر کا مقصود سوائے نکاح کے کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو جب شوہر کے مدعی ہونے میں فقط عقد نکاح ثابت کرنا مقصود ہے تو گواہی مختلف ہوتے ہیں عقد نکاح نہیں ثابت ہو گا پس بالاجماع گواہی قبول نہیں ہے اور زوجہ کے مدعیہ ہونے میں جب مال مقصود ہے تو گواہی سے اصل نکاح ثبوت ہوا اور مال تابع ہو تو کمتر مال کا حکم دیا جائے گا۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے وقیل الخلاف فی الفصلین وھذا اصح والوجہ ماذکرناہ۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اختلاف دونوں صورتوں میں جاری ہے خواہ عورت مدعیہ ہو یا شوہر مدعی ہو اور یہی اصح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو ہم پہلے بیان کر چکے ف۔ یعنی نکاح میں اصل مقصود حلت ہے اور مال اس کے تابع ہے تو یہی حال رہے گا خواہ عورت مدعیہ ہو یا شوہر مدعی ہو۔

فصل فی الشہادۃ علی الارث

یہ فصل وراثت پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

قال ومن اقام بینۃ علی دار انہا کانت لابیہ اعارھا واودعھا الذی ھی فی یدہ فانہ یاخذھا ولایکلف البینۃ انہ مات وترکہا میراثا لہ اگر ایک شخص نے ایک مکان کے بابت گواہ قائم کئے کہ یہ مکان میرے باپ کا تھا اس نے اس قابض کے پاس ودیعت رکھا یا اس کو عاریت دیا تھا تو اس گواہی پر مدعی اس کو لے لے گا یعنی قاضی اس کے لے لینے کا حکم دے گا اور یہ تکلیف نہ دی جائے گی کہ گواہ قائم کرے کہ اس کا باپ مرا اور یہ مکان اس کے واسطے میراث چھوڑا ہے۔ ف۔ اور یہ بالاجماع ہے حالانکہ بعض صورتوں میں یہ گواہی ضرور ہوتی ہے کہ مورث مرا اور یہ چیز اپنے وارث کے واسطے میراث چھوڑ گیا پس اس کے واسطے قاعدہ کلیہ چاہیئے چنانچہ مصنف نے بیان فرمایا۔ واصلہ انہ متی ثبت الملک للمورث لایقضی بہ للوارث حتی یشھد الشھود انہ مات وترکہا میراثا لہ عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ خلافا لابی یوسفؒ۔ وراثت کی شہادت میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مورث کے واسطے

جب ملک ثابت ہوگئی تو وارث کے واسطے اس ملک کا حکم نہیں دیا جاتا یہاں تک کہ گواہ یہ گواہی دیں کہ
مورث مرا اور اس نے وارث کے واسطے یہ چیز میراث چھوڑی اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف
نے اس میں اختلاف کیا ف ۔ یعنی اس گواہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ھو یقول ان ملک الوارث ملک
المورث فصارت الشھادۃ بالملک للمورث شھادۃ بہ للوارث ۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ جو مورث کی ملکیت
ہے تو مورث کے واسطے ملکیت کی گواہی دینا بھی وارث کے واسطے ملکیت کی گواہی ہوگئی وھما یقولان
ان ملک الوارث متجدد فی حق العین حتی یجب علیہ الاستبراء فی الجاریۃ الموروثۃ ویحل للوارث الغنی ما
کان صدقۃ علی المورث الفقیر فلابد من النقل الا انہ یکتفی بالشھادۃ علی قیام ملک المورث وقت الموت
لثبوت الانتقال ضرورۃ وکذا علی قیام یدہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالی وقد وجدت الشھادۃ علی الید فی
مسئلۃ الکتاب لان ید المستعیر والمودع والمستاجر قائمۃ مقام یدہ فاغنی ذلک عن الجر والنقل ۔ اور امام ابو حنیفہ و
محمد کہتے ہیں کہ جس مال عین میں میراث ثابت ہوئی اس میں وارث کی ملک جدید ہو جاتی ہے حتی کہ جو باندی میراث
پائی اس کا استبراء کرنا وارث پر واجب ہوتا ہے (جیسے مشتری پر استبراء واجب ہوتا ہے) اور جو چیز کہ مورث فقیر
کو صدقہ دی گئی تھی وہ تونگر وارث کو حلال ہو جاتی ہے پس ملک کا منتقل ہونا ضرور ہے یعنی گواہوں سے ثابت ہو کہ
مورث کے مرنے سے وارث کی طرف ملک منتقل ہوئی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ مورث کی موت کے وقت
مورث کی ملکیت قائم ہونے کی گواہی پر اکتفا کیا جائے گا کیونکہ بالضرور وارث کی طرف منتقل ہونا خود ثابت
ہے اور اسی طرح موت کے وقت مورث کا قبضہ قائم ہونے کی گواہی پر کفایت ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ
تعالیٰ بیان کریں گے اور کتاب کے مسئلہ میں قبضہ مورث کی گواہی پائی گئی کیونکہ مستعیر یا متاجر یا مستودع کا قبضہ
بجائے قبضہ مالک کے ہے تو باوجود اس کے وارث کی جانب منتقل ہونے کی گواہی کی ضرورت نہیں وان شھدوا
انھا کانت فی ید فلان مات وھی فی یدہ جازت الشھادۃ ۔ اور اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص
کے قبضہ میں تھا وہ اس حال میں مرا کہ یہ مکان اس کے قبضہ میں قائم تھا تو گواہی جائز ہے ۔ لان الایدی عند الموت
تنقلب ید ملک بواسطۃ الضمان والامانۃ تصیر مضمونۃ بالتجھیل فصار بمنزلۃ الشھادۃ علی قیام ملکہ وقت الموت ۔
اس واسطے کہ موت کے وقت تک تو قبضہ ہے وہ بواسطہ ضمانت کے بدل کر قبضہ ملک ہو جاتا ہے اور امانت
بھی مجہول چھوڑنے سے ضمانت میں آ جاتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی کے باپ کی ملکیت اس
کی موت کے وقت قائم تھی ف ۔ توضیح یہ ہے کہ گواہوں نے جب یہ گواہی دی کہ مدعی کے باپ کا قبضہ اس کی موت
کے وقت قائم تھا تو اس کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ قبضہ ملکیت قائم تھا تو کچھ تردد نہیں ہے کہ باپ کی مملوکہ چیز اس
کے بیٹے کی ملک میں منتقل ہوگی دوم یہ کہ باپ کا قبضہ غصب تھا لیکن اس کے مرنے سے وہ اس پر مضمون ہو گیا اور غاصب
پر جب ضمانت واجب ہو جاتی ہے تو مغصوب اس کی ملکیت ہو جاتی ہے تو بھی وارث مالک ہو جائیگا۔ سوم یہ کہ
مورث کا قبضہ امانت تھا لیکن امین کو چاہیئے کہ مرتے وقت امانات واپس کرنے کا پتہ دیدے اور اگر مجہول چھوڑ جائے تو وہ
ضامن ہو جاتا ہے اور یہاں اس نے مجہول چھوڑا پس عاقبت میں اس کا ضامن ہوا اور جب ضامن ہوا تو یہ اپنی ملک چھوڑ
گیا تو اس کا وارث اس کا مالک ہو جائے گا پس ہر صورت میں جب مورث کا قبضہ وقت موت ثابت ہو تو وارث
مالک ہو جائے گا اور اس کی گواہی کی حاجت نہیں کہ مورث کی ملکیت قائم تھی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ مدعی کا

وارث ہونا معلوم ہو۔ وان قالوا لرجل حی تشهد انها كانت فی يد المدعی منذ اشهر لم تقبل - اگر گواہوں نے ایک مرد زندہ کے لئے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گھر جو تیرے قبضہ میں ہے یہ فلاں وقت سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ وعن ابی یوسف انها تقبل لان الید مقصودة كالملك ولو شهدوا انها كانت ملكه تقبل فكذا هذا وصار كما اذا شهدوا بالاخذ من المدعی - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ گواہی مجہول ہوگی اس واسطے کہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر گواہ یوں گواہی دیتے کہ یہ مکان اس کی ملک تھا تو قبول ہوتی پس جب انہوں نے یہ گواہی دی کہ اس کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہوگی اور ایسا ہوگیا جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے مدعی سے لے لیا تھا۔ ف تو قبول ہو کر واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اگر کہیں کہ یہ مکان مدعی کا تھا تو بھی بالاجماع قبول ہے جیسے گواہی دیں کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں وقت موت کے تھا تو بالاجماع قبول ہے۔ القاضی خاں اسی طرح جب گواہی دی کہ فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہونا چاہیئے۔ وجه الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول لان الید منقضية وهي متنوعة الى ملك وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غير مختلف وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحكمه معلوم وهو وجوب الرد - اور امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول جو ظاہر الروایۃ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہی یہاں ایک مجہول قبضہ کی قائم ہوئی ہے کیونکہ قبضہ مدعی زائل ہو چکا حالانکہ قبضہ تین طرح کا ہوتا ہے قبضہ ملک و قبضہ امانت و قبضہ ضمانت پس مجہول قبضہ کو اعادہ کر لے کا حکم دینا متعذر ہے بخلاف ملک کے کہ وہ معلوم اور غیر مختلف ہے اور بخلاف لے لینے کے کہ وہ معلوم یعنی غصب ہے اور اس کا حکم بھی معلوم یعنی واپس کرنا واجب ہے۔ ف علاوہ اس کے یہاں دو قبضہ ہیں ایک تو مدعا علیہ کا قبضہ جو فی الحال قابض ہے دوم قبضہ مدعی مگر قابض کے قبضہ کو ترجیح ہے۔ ولان يد ذی الید معاین وید المدعی مشهود به وليس الخبر كالمعاينة - اس لئے کہ قابض کا قبضہ تو آنکھوں سے معائنہ ہے اور مدعی کا قبضہ خبر گواہی سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ خبر کچھ معائنہ کی برابری نہیں کر سکتی ف تو معائنہ کا قبضہ مرجح ہے اور گواہی رد کر دی جائے گی یہ سب اس صورت میں کہ جب مدعا علیہ منکر ہو۔ وان اقر بذلك المدعی علیه دفعت الی المدعی - اور اگر مدعا علیہ نے اس امر کا اقرار کیا تو یہ مکان مدعی کے قبضہ میں واپس دیا جائے گا۔ لان الجهالة فی المقربه لا تمنع صحة الاقرار - اس واسطے کہ جس چیز کا اقرار کیا اگر وہ مجہول ہو مثلاً معلوم نہیں کہ کس قسم کا قبضہ مدعی کو حاصل تھا تو بھی اقرار صحیح ہونے کو مانع نہیں ہے۔ ف پس مدعا علیہ کے قرار کے موافق وہ مدعی کو واپس دیا جاوے اگرچہ اس سے مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ وان شهد شاهدان انه اقر انها كانت فی يد المدعی دفعت الیه - اور اگر دو گواہوں نے یوں گواہی دی کہ مدعا علیہ نے اقرار کیا کہ یہ مکان اس مدعی کے قبضہ میں تھا تو مدعی کو دلایا جائے گا۔ ف یعنی مدعی کے قبضہ میں واپس دینے کا حکم ہوگا۔ لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم کیونکہ یہاں جس چیز کی گواہی دی وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز ہے۔ پس حکم ہو جائے گا اگرچہ یہ نہیں معلوم کہ مدعی کے قبضہ میں کس طور پر تھا اور یہ کچھ مضر نہیں ہے۔

باب الشہادۃ علی الشہادۃ!

یہ باب گواہی پر گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

ف۔ مثلاً ایک معاملہ پر دو شخص گواہ ہیں اور یہ اصل گواہ ہیں پھر انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا یعنی تم گواہ رہو کہ ہم اس بات پر گواہ ہیں تو یہ فروع کہلاتے ہیں۔ قال الشہادۃ علی الشہادۃ جائزۃ فی کل حق لا یسقط بالشبھۃ۔ گواہی پر گواہی دینا ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ وھذا استحسان لشدۃ الحاجۃ الیھا اذ شاھد الاصل قد یعجز عن اداء الشہادۃ لبعض العوارض فلو لم یجز الشہادۃ علی الشہادۃ ادی الی اتواء الحقوق ولھذا اجوزنا الشہادۃ علی الشہادۃ وان کثرت الاان فیھا شبھۃ من حیث البدلیۃ او من حیث ان فیھا زیادۃ احتمال وقد امکن الاحتراز عنہ بجنس الشہود فلا تقبل فیما یندری بالشبھات کالحدود والقصاص اور یہ جواز بدلیل استحسان ہے کیونکہ اس کی حاجت شدید ہے کیونکہ اصل گواہ کبھی بعضے عوارض کی وجہ سے اداگواہی سے عاجز ہو جاتا ہے پس اگر گواہی پر گواہی جائز نہ ہو تو حقوق کے رائیگاں ہو جانے تک نوبت پہونچے مثلاً اصل گواہ مر گیا یا سفر میں ہے یا بیمار ہے لہذا ہم نے گواہی کو گواہی پر جائز رکھا اگرچہ فروع کے فریق گواہان کثیر ہو جاویں (مثلاً ہر ایک گواہ اصل نے اپنی گواہی پر دو گواہ کر لئے پھر ہر گواہ فروع نے اپنی گواہی پر دو گواہ کئے۔ علی ہذا القیاس ہیں یہ جائز ہے) لیکن اتنی بات ہے کہ گواہی پر گواہی میں ایک شبہہ ہے خواہ اس راہ سے کہ اصل کے بدلے فروع قائم ہے یا اس راہ سے کہ گواہی پر گواہی میں زیادہ احتمال ہے یعنی اصل گواہوں میں احتمال تھا کہ شاید جھوٹ ہو فروع میں اور بھی زیادہ بڑھ گیا حالانکہ اس سے احتراز اس طرح ممکن تھا کہ گواہوں کی جنس بہت موجود ہے لہذا ایسی چیزوں میں یہ گواہی پر گواہی قبول نہیں ہے جو شبہہ سے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے حدود و قصاص۔ ویجوز شہادۃ شاھدین علی شہادۃ شاھدین۔ اور دو گواہوں کی گواہی پر دو گواہوں کی گواہی بھی جائز ہے۔ ف۔ مثلاً زید و بکر دو گواہ اصل ہیں پھر دو شخص ان دونوں میں سے ہر ایک کی گواہی پر گواہ ہو گئے تو جائز ہے۔ وقال الشافعیؒ لا یجوز الا الاربع علی کل اصل اثنان لان کل شاھدین قائمان مقام شاھد واحد فصار کالمرأتین۔ اور امام شافعی نے فرمایا چار سے کم نہیں جائز ہیں یعنی ہر گواہ اصل کے واسطے دو گواہ فرع ہیں کیونکہ گواہ اصل کے قائم مقام دو فرع ہیں تو دو عورتوں کے مانند ہو گئی۔ ف۔ جو ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں۔ ولنا قول علیؓ رضی اللہ عنہ لا یجوز علی شہادۃ رجل الا شہادۃ رجلین اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے ایک مرد کی گواہی پر مگر دو مردوں کی گواہی۔ ف۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں بجائے ایک مرد کے میت یعنی مردہ ہے یعنی میت کی گواہی پر نہیں جائز ہے مگر دو مردوں کی گواہی اس سے معلوم ہوا کہ ہر گواہ اصل پر دو گواہ ہوں خواہ علیحدہ علیحدہ یا ایک ہی ہوں ولان نقل شہادۃ الاصل من الحقوق فھما شھدا بحق ثم شھدا بحق آخر فتقبل۔ اور اس دلیل سے کہ اصل کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے ہے پس ان دونوں نے پہلے ایک حق کی گواہی دی یعنی ایک اصل کی گواہی نقل کی پھر دوسرے حق کی گواہی دی پس گواہی مقبول ہوگی ولا تقبل شہادۃ واحد علی شہادۃ واحد لما روینا۔ اور ایک اصل کی گواہی پر ایک فرع کی گواہی قبول نہیں ہوگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہوئی۔ وھو حجۃ علی مالکؒ ولانہ حق من

الحقوق فلابد من نصاب الشهادة اور یہ امام مالک پر حجت ہے جو ایک فرع کی گواہی جائز رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ اصل کی گواہی ادا کرنا منجملہ حقوق کے ہے تو گواہی کا نصاب پورا ہونا ضرور ہے۔ وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتي انى اشهد ان فلان ابن فلان اقر عندى بكذا واشهدنى على نفسه ۔ اور اپنی گواہی پر گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اصل گواہ اپنے فرع گواہ سے یوں کہے کہ تو شہادت دے میری شہادت پر بایں طور کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے میرے نزدیک ایسا ایسا اقرار کیا اور مجھے اپنی ذات پر شاہد کر لیا۔ لان الفرع كالنائب عنه فلابد من التحميل والتوكيل على مامر ولابد ان يشهد كما يشهد عند القاضي لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدنى على نفسه جاز لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد اس واسطے کہ گواہ فرع گویا گواہ اصل کا نائب ہے تو گواہی اٹھوانا اور وکیل بنانا ضرور ہے جیسا کہ سابق میں گذرا اور یہ بھی ضرور ہے کہ اس طرح گواہی ادا کرے جیسے قاضی کے نزدیک گواہی ادا کرتا ہے تاکہ فرع اس اس کو مجلس قضاء میں منتقل کرے یعنی جیسے یہ بیان کرے گا ویسے ہی فرع اس کو قاضی کے سامنے لے جاوے گا اور اگر گواہ اصل نے فرع سے یہ نہ کہا ہو کہ مقر یا مدعا علیہ نے مجھ کو اپنی ذات پر گواہ کر لیا تھا تو بھی جائز ہے کیونکہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سنا کہ اس کو گواہی دینا حلال ہو جاتا ہے اگرچہ مقر یا مدعا علیہ نے یہ نہ کہا کہ تو گواہ ہو۔ ويقول شاهد الفرع عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدنى على شهادته ان فلانا اقر عنده بكذا وقال لى اشهد على شهادتي بذلك ۔ اور گواہی ادا کرنے کے وقت شاہد فرع یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ کر لیا کہ فلاں مقر نے گواہ اصل کے سامنے اس حق کا اقرار کیا اور گواہ اصل نے مجھ سے کہا کہ تو میری اس گواہی پر گواہ ہو۔ لانه لابد من شهادته وذكره شهادة الاصل وذكره التحميل ولها لفظ اطول من هذا واقصر منه وخير الامور اوسطها اس واسطے کہ گواہ فرع کی گواہی ضرور ہے اور گواہ اس کی گواہی ذکر کرنا اور اس کا فرع کو گواہ کرنے کا ذکر کرنا بھی ضرور ہے اور ایسی گواہی کے واسطے لفظ مذکورہ بالا سے زیادہ اور کم بھی جائز ہے یعنی جو ذکر کیا گیا یہ اوسط ہے اور امور میں سے اوسط بہتر ہوتا ہے ف۔ اور اگر فرع نے کہا کہ میں فلاں کی ایسی ایسی گواہی پر گواہی دیتا ہوں تو جائز ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث اور ان کے استاد ابو جعفر ہندوانی نے اختیار کیا اور اسی پر امام سرخسی کا فتویٰ منقول ہے اور اسی کو امام محمد نے سیر کبیر میں ذکر کیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ومن قال اشهدنى فلان على نفسه لم يشهد السامع على شهادته حتى يقول اشهد على شهادتي ۔ اگر کسی گواہ نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی ذات پر گواہ کیا یعنی کہا کہ مجھے مقر نے اپنے اقرار پر گواہ کر لیا تو گواہ سے سننے والے کو حلال نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے جب تک کہ گواہ یوں نہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ ہو۔ لانه لابد من التحميل وهذا ظاهر عند محمدؒ لان القضاء عنده بشهادة الفروع والاصول جميعا حتى اشتركوا فى الضمان عند الرجوع وكذا عندهما لانه لابد من نقل شهادة الاصول لتصير حجة فيظهر تحميل ما هو حجة اس واسطے کہ گواہی اٹھوانا ضرور ہے اور یہ امام محمد کے نزدیک ظاہر ہے اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک قاضی کا حکم دینا فروع و اصول دونوں فریق گواہ کی گواہی پر ہوتا ہے حتیٰ کہ گواہی سے پھرنے پر دونوں فریق تاوان میں شریک ہوتے ہیں تو ضرور ہوا کہ اصول نے گواہ کر لیا ہو اور اسی طرح امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اصول کی شہادت نقل کرنا ضرور ہے تاکہ وہ حجت ہو جاوے تو حجت کا اٹھوانا ظاہر ہو گا ف۔ کیونکہ اگر گواہی اٹھائی نہ ہو تو بھی قاضی کے حضور میں منتقل کرنا پایا نہ جائے گا۔ تو لامحالہ انہوں نے حجت کو اٹھا کر

قاضی کی مجلس میں منتقل کیا۔ قال ولا تقبل شهادة شهود الفروع الا ان يموت شهود الاصل او يغيبوا مسيرة ثلثة ايام فصاعدا او يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی مگر اسکہ اصل گواہ مر گئے ہوں یا تین دن یا زیادہ کی مسافت پر غائب ہوں یا ایسی بیماری سے بیمار ہوں کہ حاکم کی کچہری تک حاضر نہ ہوسکیں۔ لان جوازها للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل وبهذه الاشياء يتحقق العجز۔ کیونکہ گواہی پر گواہی جائز ہونا ضرورت کے واسطے ہے اور ضرورت جب پیدا ہوتی ہے کہ اصل گواہ حاضر ہوں اور عاجزی انہیں چیزوں سے ثابت ہوجاتی ہے ف یعنی موت یا سفر یا مرض سے وانما اعتبرنا السفر لان المعجز بعد المسافة ومدة السفر بعيدة حكما حتى ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سبيل هذا الحكم اور ہم نے سفر کو اس واسطے اختیار کیا کہ مسافت کی دوری ہی گواہ کو عاجز کرنے والی ہے اور سفر کی مدت از راہ حکم کے بعید ہے حتیٰ کہ اس پر چند احکام کا مدار ہے یوں ہی اس حکم کی راہ ہے۔ ف یعنی نماز قصر کرنا وغیرہ چند احکام اسی بنا پر ہیں کہ مسافت سفر میں آدمی عاجز ہوتا ہے تو عاجزی کی وجہ سے گواہی پر گواہی بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه كان فی مكان لو غدا لاداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت فی اهله صح الاشهاد احياء لحقوق الناس ۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسے مقام پر ہو کہ اگر وہاں سے صبح کو ادائے گواہی کے واسطے آوے تو اس کو یہ قدرت نہ ہو کہ لوٹ کر رات اپنے گھر میں بسر کرے تو اس کو اپنی گواہی پر گواہ کر لینا جائز ہے تاکہ لوگوں کے حقوق زندہ ہوں ف یعنی یہ آسانی اس واسطے کہ لوگوں کے حقوق تلف نہ ہوں قالوا الاول احسن ۔ مشائخ نے کہا کہ قول اول یعنی ظاہر الروایۃ بہت خوب ہے۔ والثانی ارفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث ۔ اور قول دوم زیادہ آسان ہے یعنی روایت ابو یوسفؒ میں آسانی زیادہ ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اختیار کیا ہے ف اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے شرح ادب القاضی میں ہے کہ صاحبین کے قول پر گواہی پر گواہی ایسی صورت میں جائز ہے۔ کہ فروع کے ساتھ اصول بھی اسی شہر میں موجود ہیں۔ مع۔ قال فان عدل شهود الاصل شهود الفرع جاز لانهم من اهل التزكية اگر اصل گواہوں کی ان کے فرع گواہوں نے تعدیل کی تو جائز ہے کیونکہ وہ تعدیل کی لیاقت رکھتے ہیں۔ ف اور اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ وكذا اذا شهد شاهدان فعدل احدهما الآخر صح اور اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی پھر ایک نے دوسرے کو عادل بتلایا تو صحیح ہے۔ لما قلنا غاية الامر ان فيه منفعة له من حيث القضاء بشهادته لكن العدل يتهم بمثله كما لا يتهم فی شهادة نفسه كيف وان قوله مقبول فی حق نفسه وان ردت شهادة صاحبه فلا تهمة۔ اس کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی اور غایۃ الامر یہ ہے کہ حکم قاضی اس کے ساتھ مل گیا لیکن عادل ایسی بات کا ارتکاب نہیں کرتا ہے جیسے وہ اپنی ذاتی گواہی میں متہم نہیں ہوتا اور کیونکر متہم ہو حالانکہ اس کا کہنا اپنی ذات کے حق میں مقبول ہے اور اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی رد کردی گئی ہو تو بھی تہمت نہیں ہے۔ قال وان سكتوا عن تعديلهم جاز وينظر القاضی فی حالهم ۔ اور اگر فروع میں اپنے اصول کی تعدیل سے سکوت کیا ہو تو جائز ہے اور اصل گواہوں کے حال میں قاضی نظر کرے گا۔ وهذا عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ لا تقبل لانه لا شهادة بغير العدالة فان لم يعرفوها لم ينقلوا الشهادة فلا تقبل ۔ اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ گواہی نہیں قبول ہوگی کیونکہ بغیر عدالت کے کوئی گواہی نہیں ہوتی ہے پس اگر ان کو اصلی گواہوں کی عدالت نہیں معلوم ہے تو انہوں نے گواہی منتقل نہیں کی پس قبول نہیں ہوگی۔ ولابی یوسفؒ ان المأخوذ عليهم النقل دون التعديل لانه قد يخفى عليهم

واذا نقلوا یتعرف القاضی العدالۃ کما اذا حضروا بانفسہم وشہدوا — اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ فروع گواہوں پر صرف گواہی نقل کرنا لازم ہے اور اپنے اصول کی تعدیل کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ کبھی فروع گواہوں پر اصول کی عدالت مخفی ہوتی ہے اور جب انہوں نے اصول کی گواہی نقل کی تو قاضی تکلیف کر کے ان کی عدالت خود دریافت کر لے گا جیسے اصول خود حاضر ہو کر اپنی گواہی ادا کرتے تو بھی ہوتا۔ ف۔ اگر فروع نے قاضی سے کہا کہ ہم اپنے اصول کی عدالت نہیں جانتے تو قاضی ان کی گواہی رد نہیں کرے گا۔ بلکہ اصول کی عدالت کو دوسروں سے دریافت کرے گا اور یہی صحیح ہے۔ م ع قال وان انکر شہود الاصل الشہادۃ لم تقبل شہادۃ شہود الفرع۔ اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کیا تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان التحمیل لم یثبت للتعارض بین الخبرین وھو شرط۔ کیونکہ اصول کا اپنی گواہی پر گواہ کرنا ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں خبریں متعارض ہیں حالانکہ گواہ کرنا شرط ہے واذا شہد رجلان علی شہادۃ رجلین علی فلانۃ بنت فلان الفلانیۃ بالف درہم وقالا اخبرنا انہما یعرفانہا فجاء بامرأۃ وقالا لا ندری اھی ھذہ ام لا فانہ یقال للمدعی ھات شاہدین یشہدان انہا فلانۃ۔ اگر دو مردوں نے اصل دو مردوں کی گواہی پر فلانہ بنت فلاں قرشیہ پر ہزار درم کی گواہی دی اور کہا کہ ہم دونوں کو ہمارے اصل گواہوں نے خبر دی کہ وے اس عورت کو پہچانتے ہیں پس مدعی ایک عورت کو لایا اور فرع گواہوں نے کہا کہ ہم نہیں پہچانتے یہ وہی عورت ہے یا نہیں ہے تو مدعی سے کہا جائے گا کہ تو ایسے دو گواہ لا جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی فلانہ بنت فلاں قرشیہ ہے۔ لان الشہادۃ علی المعرفۃ بالنسبۃ قد تحققت والمدعی یدعی الحق علی الحاضرۃ ولعلہا غیرہا فلا بد من تعریفہا بتلک النسبۃ۔ اس واسطے کہ نسب پہچاننے کی گواہی تو گذر چکی یعنے اصل گواہ اس عورت کو پہچانتے تھے جس پر قرضہ آتا ہے اور مدعی اس عورت پر دعویٰ کرتا ہے جو حاضر ہے حالانکہ احتمال ہے کہ شاید وہ دوسری ہو تو اس امر کے گواہ ضرور ہوئے جو گواہی دیں کہ اس عورت کا نسب یہی ہے۔ ونظیرھذا اذا تحملوا الشہادۃ ببیع محدودۃ بذکر حدودہا وشہدوا علی المشتری لابد من آخرین یشہدان علی ان المحدود بہا فی ید المدعی علیہ وکذا اذا انکر المدعی علیہ ان المحدود المذکورۃ فی الشہادۃ حدود ما فی یدیہ۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر گواہ لوگ کسی محدود چیز کی فروخت کے گواہ ہوئے جس کے حدود اربعہ ذکر کئے گئے ہیں اور انہوں نے مشتری پر گواہی دی تو دوسرے دو گواہ ضرور ہیں جو یہ گواہی دیں کہ مدعا علیہ کے قبضہ میں بھی محدود ہے جس کے حدود مذکور ہوئے ہیں۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے کہا کہ جو محدود میرے قبضہ میں ہے اس کے یہ حدود نہیں ہیں جو گواہی میں مذکور ہیں ف۔ توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر کسی مکان محدود یا زمین محدود کا دعویٰ کیا جو مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے کہ یہ میری ملک ہے اور حدود اربعہ بیان کر دے اور گواہ عادل پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ وہ عقار جو ان حدود سے محدود ہے اس مدعی کی ملک ہے اور اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے تو مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ ایسے دو گواہ لاوے جو یہ گواہی دیں کہ ان حدود اربعہ سے جو محدود ہے وہ اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے کہا کہ جو عقار میرے قبضہ میں ہے اس کے یہ حدود نہیں ہیں جو گواہی میں مذکور ہیں تو بھی مدعی کو حکم ہوگا کہ دو گواہ لاوے جو گواہی دیں کہ مدعا علیہ کے مقبوضہ عقار کے حدود یہی ہیں م۔ ع۔ قال وکذلک کتاب القاضی الی القاضی — اور یہی حکم اس خط کا ہے جو قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا ہو۔ ف۔ مثلاً قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا کہ میرے حضور میں دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ زید بن بکر قرشی کا ہزار درم قرضہ صحیح ہے فی الحال واجب الادا بذمہ ہندہ بنت عتبہ قرشیہ ہے پس آپ اس پر یہ حکم صادر

فرمائیں جب یہ خط پہونچا تو مدعی نے ایک عورت حاضر کی مگر اس نے انکار کیا کہ میں ہندہ بنت عتبہ قرشیہ نہیں ہوں
تو مدعی کو حکم ہوگا کہ ایسے دو گواہ لاوے جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی ہندہ ہے جو خط میں مذکور ہے۔ ع لانہ فی معنی
الشہادۃ علی الشہادۃ - کیونکہ یہ گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے ف گویا اصل گواہوں کی گواہی کو قاضی نے فرع
بن کر دوسرے قاضی کے حضور میں پہونچایا اگر کہا جاوے کہ قاضی فرع نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر فرع ہوتا تو کمتر دو شخص واجب
ہوتے جواب یہ ہے کہ وہ بمنزلہ فرع کے ہوسکتا ہے۔ الا ان القاضی لکمال دیانتہ ووفور ولایۃ یتفرد بالنقل -
لیکن قاضی اپنے کمال دیانت اور تمام ولایت کی وجہ سے اصول کی گواہی نقل کرتے میں اکیلا کافی ہے ولو قالوا فی ہذین
البابین التمیمیۃ لم یجز حتی ینسبوہا الی فخذہا وہی القبیلۃ الخاصۃ - اور اگر گواہوں نے ان دونوں امر میں
یعنی گواہی پر گواہی میں یا جو خط قاضی بنام قاضی میں عورت کی نسبت بیان کرتے ہیں کہا کہ تمیمیہ ہے یعنی ہندہ بنت عتبہ
تمیمیہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے جب تک کہ اس عورت کو اس کے فخذ یعنی قبیلہ خاص کی طرف نسبت نہ کریں ف واضح
ہو کہ عرب کے انساب میں اول شعب ہے جس میں بہت سے قبائل شامل ہوتے ہیں پھر قبیلہ ہے پھر فصیلہ ہے پھر عمارہ
ہے پھر بطن ہے پھر فخذ ہے تو فخذ آدمی کا خاص کنبہ ہے اور شعب سب سے اعلیٰ ہے پس اگر عام نسبت ذکر کیا جائے تو
معرفت نسبی حاصل نہیں ہوتی پس جائز نہیں ہے۔ وہذا لان التعریف لا بد منہ فی ہذا - اور جائز نہ ہونا اس
واسطے کہ اس نسبت میں شناخت حاصل ہونا ضرور ہے۔ ولا یحصل بالنسبۃ العامۃ - اور شناخت کسی عام نسبت
سے حاصل نہیں ہوتی ف جیسے تمیمیہ۔ وہی عامۃ بالنسبۃ الی بنی تمیم لانہم قوم لا یحصون - اور تمیمیہ نسبت عامہ
بجانب نسب بنو تمیم ہے اس واسطے کہ بنو تمیم ایسی کثیر قوم ہے جو شمار نہیں ہوتی ہیں۔ ف پس نہیں معلوم کہ اس
قوم میں کس قدر ایسی عورتیں ہیں جن کے نام مع باپ کے نام کے متفق ہیں۔ ویحصل بالنسبۃ الی الفخذ لانہا خاصۃ -
اور فخذ کی طرف نسبت کرنے سے شناخت حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ یہ نسبت خاص ہے۔ ف یعنی اس کنبہ کے
لوگ شمار میں داخل ہیں تو کچھ التباس نہیں ہوسکتا یہ تو عرب کا ذکر ہے اور عجم میں اکثر مقام سکونت کی جانب نسبت
کرتے ہیں تو اس میں نسبت عامہ وخاصہ میں اختلاف ہے۔ وقیل الفرغانیۃ نسبۃ عامۃ والاوزجندیۃ
خاصۃ - بعض نے کہا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے اور اس صوبہ کے ایک شہر اوزجند کی طرف
نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے ف لیکن اس میں سے پوری شناخت حاصل ہونے میں تامل ہے اگرچہ فرغانہ کی بہ نسبت
اوزجند خاص ہو تاہم اوزجند ایک بڑا شہر ہے۔ وقیل السمرقندیۃ والبخاریۃ عامۃ - بعض نے کہا کہ سمرقند یا بخارا کی
طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے۔ ف اور اس کے کسی محلہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے وقیل الی
السکۃ الصغیرۃ خاصۃ والی المحلۃ الکبیرۃ والمصر عامۃ - اور بعض نے فرمایا کہ چھوٹے کوچہ کی طرف
نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بڑے محلہ یا شہر کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے ف اور اگر شہر و محلہ و کوچہ
بیان کر دیا تو زیادہ عمدہ ہے۔ ثم التعریف وان کان یتم بذکر الجد عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ خلافا لابی یوسفؒ علی
ظاہر الروایات فذکر الفخذ یقوم مقام الجد لانہ اسم الجد الاعلی فنزل منزلۃ الجد الادنی - پھر ظاہر روایات
کے موافق امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بخلاف قول ابی یوسف کے شناخت کا پورا ہونا اگرچہ دادا کا نام بیان کرنے
سے ہوتا ہے مثلاً زید بن بکر بن خالد و لیکن فخذ کا ذکر دادا کے قائم مقام ہے کیونکہ فخذ میں جد اعلیٰ کا نام لیا جاتا ہے تو وہ
بمنزلہ قریب والے دادا کے قرار دیا گیا۔ ف یعنی خالد کے بجائے جد اعلیٰ کا ذکر کافی ہے۔

فصل

فصل جھوٹی گواہی کے بیان میں ہے

قال ابوحنیفۃ شاھد الزور اشھرہ فی السوق ولا اعزرہ وقالا نوجعہ ضربا ونحبسہ وھو قول الشافعیؒ - امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ عمداً جھوٹی گواہی دینے والے کو میں بازار میں تشہیر کروں گا اور سزائے تعزیر نہیں دوں گا اور صاحبین نے فرمایا کہ ہم اس کو ماریں گے اور قید کریں گے۔ یعنی قید خانہ میں رکھیں گے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی قول مالکؒ و احمدؒ و عامہ علماء ہے لھما ما روی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ ضرب شاھد الزور اربعین سوطا وسخم وجھہ صاحبین کی دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے اور پھر اس کا منہ کالا کیا ف۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج قال حدثت عن مکحول ان عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو چالیس درے مارے وقال اخبرنا یحییٰ بن العلاء اخبرنی الاحوص بن حکیم عن ابیہ عن عمر بن الخطاب رضؓ الخ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کے بارہ میں حکم دیا کہ اس کا منہ کالا کیا گیا اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبائل میں پھرایا گیا۔ اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوخالد الاحمر عن حجاج عن مکحول عن الولید بن ابی مالک ان عمرؓ کتب الی عمالہ بالشام فی شاھد الزور یضرب اربعین سوطا ویسخم وجھہ ویحلق راسہ ویطال حبسہ۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملان شام کو جھوٹے گواہ کے بارہ میں حکم لکھا کہ اس کو چالیس درے مارے جاویں اور اس کا منہ کالا کیا جاوے اور اس کا سر منڈایا جاوے اور دیر تک قید خانہ میں محبوس رکھا جاوے ف۔ ع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو سزائے تعزیر دی اور ان کی تقلید حجت ہے۔ ولان ھذہ کبیرۃ یتعدی ضررھا الی العباد ولیس فیھا حد مقدر فیعزر اور اس دلیل سے کہ جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے جس کا ضرر دوسرے بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اس گناہ کے واسطے کوئی سزائے حد مقرر نہیں تو اس کو تعزیر دی جاوے ف۔ تاکہ بندوں سے اس کا فساد دور ہو اور حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تم لوگوں کو سب سے بڑے کبیرہ گناہ سے آگاہ نہ کروں صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ یعنی آپ ہم کو آگاہ فرما دیں تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور آپ اس وقت تکیہ لگائے تھے پس بیٹھ گئے اور فرمایا کہ آگاہ ہو جاؤ کہ اور قول زور یا شہادت زور یعنی جھوٹی گواہی بھی بڑا کبیرہ ہے پس آپ بار بار اس کو تکرار فرماتے تھے حتیٰ کہ ہم نے تمنا کی کہ آپ خاموش ہو جاتے رواہ البخاری اور اللہ تعالیٰ نے قول زور کو شرک سے ملایا چنانچہ فرمایا۔ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ - یعنی تم لوگ بتوں کی پلیدی سے الگ رہو اور قول الزور سے الگ رہو پس عمداً جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے۔ ولہ ان شریحا کان یشھرہ ولا یضرب۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح بن ہانی تابعی ایسا کیا کرتے کہ جھوٹے گواہ کو تشہیر کرتے اور نہیں مارتے تھے۔ ولان الانزجار یحصل بالتشھیر فیکتفی بہ۔ اور اس دلیل سے کہ شہرت دینے سے اس میں زجر کا اثر حاصل ہو جاتا ہے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ والضرب وان کان مبالغۃ فی الزجر ولکنہ یقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفیف نظرا الی ھذا الوجہ اور مارنا اگرچہ زجر میں بالغہ ہے

ولیکن یہ گواہی سے پھرنے کو روکتا ہے یعنی مار کے خوف سے وہ گواہی سے نہیں پھرے گا تو اس امر پر لحاظ کر کے تخفیف
واجب ہے ف ولیکن عبدالرزاق نے سفیان ثوری سے روایت کی کہ جعد بن ذکوان نے کہا کہ شریح کے پاس ایک
جھوٹا گواہ لایا گیا تو اس کے سر سے عمامہ اتروا کر اس پر چند درے مارے اور ایسی مسجد میں بھیجا جہاں اس کو لوگ پہنچانتے
تھے کما فی الفتح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریح رحمۃ اللہ نے اس کو سزا بھی دی وحدیث عمر رضی اللہ عنہ محمول علی
السیاسۃ بدلالۃ التبلیغ الی الاربعین والتسخیم۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث محمول ہے کہ آپ نے
بطور سیاست ایسا کیا تھا اس دلیل سے کہ دروں کی مار چالیس تک پہونچائی اور منہ کالا کیا ف شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قاضی
شریح کی طرف سے بھی تعذیر دینا ثابت ہوتا ہے اور خود امام ابوحنیفہ رح بھی اسکو تشہیر دینے کے قائل ہیں اور شیخ ابن الہمام نے
ظاہر اُ قول صاحبین کو تقویت دی واللہ تعالیٰ اعلم ثم تفسیر التشہیر منقول عن شریح فانہ کان یبعثہ الی سوقہ ان کان سوقیا والی قومہ
ان کان غیر سوقی بعد العصر اجمع ما کانوا ویقولون ان شریحا یقرأ علیکم السلام ویقول انا وجدنا ھذا شاھد زور فاحذروا والناس منہ۔ پھر
تشہیر کی کیفیت حضرت شریح رحمہ اللہ سے اسطرح منقول ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو اسکے بازار میں بھیجتے تھے اگر وہ بازاری ہوتا یا اس
کی قوم کے پاس بھیجتے اگر بازاری نہ ہوتا اور عصر کے بعد جس وقت سب سے زیادہ لوگوں کا جماؤ ہوتا تھا اس وقت
بھیجتے تھے اور لے جانے والے یہ کہتے کہ شریح تم کو سلام کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا گواہ پایا
پس تم اس سے پرہیز کرو اور دوسروں کو بھی اس سے پرہیز کراؤ ف رواہ محمد وابن ابی شیبہ مف د ذکر شمس
الائمۃ السرخسی رح انہ یشھر عندھما ایضا اور شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر
کرائی جائے گی والتعذیر والحبس علی قدر ما یراہ القاضی عندھما۔ اور صاحبین کے نزدیک تعزیر دینا اور
قید خانہ میں رکھنا اس قدر ہوگا جس قدر قاضی کی رائے میں آوے ف اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ وکیفیۃ التعذیر ما
ذکرناہ فی الحدود۔ اور تعزیر دینے کی کیفیت وہی ہے جو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کردی۔ ف یعنی کتاب
الحدود کے باب التعزیر میں مذکور ہے اگر جھوٹے گواہ نے توبہ کر لی تو امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اس کی
گواہی قبول ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ وفی الجامع الصغیر شاھدان اقرانھما شھدا بزور لم یضربا
وقالا یعزران۔ اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے عمداً جھوٹ گواہی دی تھی
تو وہ مارے نہیں جائیں گے اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کو تعزیر کے طور پر مارنے کی سزا دی جائے گی۔ وفائدتہ ان
شاھد الزور فی حق ما ذکرنا من الحکم ھو المقر علی نفسہ بذلک فاما لا طریق الی اثبات ذلک بالبینۃ لانہ نفی الشھادۃ
والبینات للاثبات واللہ اعلم۔ اور فائدہ اس اقرار کا یہ ہے کہ جھوٹا گواہ اس سزا کے بارہ میں جو مذکور ہوئی وہ گواہ ہے جو خود
اپنی ذات پر جھوٹی گواہی کا اقرار کرے یعنی شہادۃ الزور ہونا صرف اسی طور پر ثابت ہو سکتا ہے کہ گواہ خود اقرار کرے
اور رہا یہ کہ گواہوں کے ذریعہ سے کسی گواہ کو شاہد الزور ثابت کرنا تو اس کی کوئی راہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ تو گواہی کی
نفی ہے حالانکہ گواہیاں صرف اس واسطے ہوتی ہیں کہ کوئی امر ثابت کریں۔ ف پس گواہی اس واسطے نہ ہوگی کہ اس
شخص کی گواہی نہ تھی کیونکہ جس شخص کی گواہی نہ ہو اور وہ عمداً جھوٹ بنا کر گواہی دے وے تو یہی شاہد الزور ہے پس اس
کا ثابت ہونا دوسروں کی گواہی سے نہ ہوگا بلکہ گواہ خود اقرار کرے واللہ تعالیٰ اعلم

باب الرجوع عن الشہادات

یہ کتاب گواہیوں سے پھر جانے کے بیان میں ہے

یعنی گواہ پہلے گواہی دے پھر اپنی گواہی سے پھر جاوے اسمیں کئی صورتیں ہیں جسکے واسطے گواہوں کی تعداد معین و دہے مثلاً زنا پر چار گواہ کم سے کم ہونا چاہیئے پس اسی قدر گواہوں نے گواہی دی اور اسکے بعد ایک گواہ پھر گیا یا چار سے زیادہ گواہ تھے اور جسقدر زیادہ تھے وہی پھرے اور پھرنا خواہ حکم قاضی سے پہلے تھا یا اس کے بعد واقع ہوا خواہ حد جاری ہونے سے پہلے یا اس کے بعد واقع ہوا اور نظائر اموال میں لکھے ہیں لہذا بیان فرمایا قال واذا رجع الشہود عن شہادتہم قبل الحکم بہا سقطت اگر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا قبل اسکے کہ قاضی اس گواہی کے ساتھ حکم کرے تو گواہی ساقط ہوجائیگی ف اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں ہے اور شرط یہ کہ قاضی کے سامنے ہو تب پھرنا صحیح ہوگا پس گواہی ساقط ہوجائیگی اور دعویٰ مدعی ثابت نہ ہوگا۔ لان الحق انما یثبت بالقضاء والقاضی لا یقضی بکلام متناقض کیونکہ حق ثابت ہونا بذریعہ قضا کے ہوتا ہے اور قاضی ایسے کلام کے موافق حکم نہیں کریگا جو متناقض ہو ف یعنی گواہ نے پہلے گواہی دی اور اب اسکی تردید کی تو اسکے کلام میں تناقض ہوا پس قاضی اسکے موافق حکم نہیں کرسکتا۔ ولا ضمان علیہما لانہما ما اتلفا شیئا لا علی المدعی ولا علی المدعی علیہ۔ اور ان گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے کوئی چیز مدعی یا مدعا علیہ کی تلف نہیں کی ف یہ اس وقت کہ قاضی نے انکی گواہی پر حکم نہ کیا ہو۔ فان حکم بشہادتہم ثم رجعوا لم یفسخ الحکم اور اگر قاضی نے ان کی گواہی پر حکم دے دیا پھر یہ لوگ اپنی گواہی سے پھر گئے تو حکم قاضی منسوخ نہ ہوگا۔ لان آخر کلامہم یناقض اولہ فلا ینقض الحکم بالتناقض ولانہ فی الدلالۃ علی الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء بہ۔ اس واسطے کہ گواہوں کا آخری کلام انکے اول کلام کا معارض ہے پس تناقض کی وجہ سے حکم نہیں ٹوٹیگا اور اس واسطے کہ سچائی پر دلالت کرنے میں دوسرا کلام بھی مثل کلام اول کے ہے حالانکہ کلام اول بوجہ حکم قاضی متصل ہونے کے مرجح ہوگیا ف تو وہی برقرار رہے گا وعلیہم ضمان ما اتلفوہ بشہادتہم لاقرارہم علی انفسہم بسبب الضمان والتناقض لا یمنع صحۃ الاقرار وسنقررہ من بعد۔ اور گواہوں نے جو کچھ اپنی گواہی سے تلف کیا اس کی ضمانت ان پر واجب ہے کیونکہ انہوں نے ایسے امر کا اقرار کیا جو ضمانت کا سبب ہے اور ان کا اقرار صحیح رکھا جائے گا، اور ان کے کلام میں تناقض ہونا ان کے اقرار صحیح ہونے کو نہیں روکتا چنانچہ آئندہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ ولا یصح الرجوع الا بحضرۃ الحاکم۔ اور گواہ کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا مگر جب ہی کہ حاکم کے حضور میں ہو۔ ف خواہ اسی قاضی کے سامنے ہو جس کے سامنے گواہی دی تھی یا دوسرے قاضی کے سامنے ہو۔ لانہ فسخ للشہادۃ فیختص بما تختص بہ الشہادۃ من المجلس وہو مجلس القاضی ای قاض کان ولان الرجوع توبۃ والتوبۃ علی حسب الجنایۃ فالسر بالسر والاعلان بالاعلان واذا لم یصح الرجوع فی غیر مجلس القاضی فلو ادعی المشہود علیہ رجوعہما وارادیمینہما لا یحلفان وکذا لا تقبل بینۃ علیہما لانہ ادعی رجوعا باطلا حتی لو اقام البینۃ انہ رجع عند قاض کذا وضمنہ المال تقبل لان السبب صحیح۔ اس واسطے کہ رجوع کرنا گواہی کو فسخ کرنا ہوتا ہے تو جس موقع کے ساتھ گواہی مختص ہے اسی کے ساتھ فسخ بھی مختص ہوگا۔ اور وہ مجلس قاضی ہے جیسے گواہی مختص بمجلس قاضی ہے اس طرح گواہی کا فسخ بھی مختص بمجلس قاضی ہے۔ خواہ کوئی قاضی ہو اور اس لئے کہ گواہی سے رجوع کرنا ایک توبہ ہے یعنی جھوٹ سے توبہ کی اور توبہ کرنا موافق گناہ کے ہوتا ہے۔ کہ اگر خفیہ گناہ ہو تو خفیہ توبہ ہے اور اگر اعلان کے ساتھ ہو تو علانیہ توبہ ہے (پس جیسے انہوں نے اعلانیہ گواہی دی تھی ویسے اعلانیہ کچہری میں توبہ کریں)۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ سوائے مجلس قاضی کے دوسری جگہ رجوع کرنا معتبر نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ

اگر مدعا علیہ نے دعویٰ کیا کہ ان گواہوں نے رجوع کر لیا ہے اور مدعا علیہ نے چاہا کہ گواہوں سے قسم لے تو گواہوں سے
قسم نہیں لی جائے گی اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے گواہ قائم کرنا چاہئے تو بھی قبول نہ ہوں گے کیونکہ مدعا علیہ نے ایسے
رجوع کا دعویٰ کیا جو باطل ہے یعنی قاضی کی کچہری کے سوائے دوسری جگہ رجوع کرنا باطل ہے) حتی کہ اگر مدعا علیہ نے
دعویٰ کیا اور گواہ دیئے کہ اس نے فلاں قاضی کے سامنے گواہی سے رجوع کر کے مال تاوان دیا ہے تو یہ گواہ قبول ہوں
گے کیونکہ سبب صحیح ہے۔ قال واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم رجعا ضمنا المال
للمشهود عليه اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پس حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم کیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع
کیا تو مدعا علیہ کے واسطے مال کے ضامن ہوں گے ف۔ یہی قول مالک واحمد اور یہی اصح قول شافعی ہے۔ ع۔ لان
التسبيب على وجه التعدی سبب الضمان كحافر البير وقد سببا للاتلاف تعديا۔ اس واسطے کہ تعدی کے
طور پر سبب انگیز ہونا موجب ضمان ہے جیسے کسی نے ناحق غیر کی زمین یا راستہ میں کنواں کھود کر کسی آدمی یا جانور کو
تلف کیا تو ضامن ہوتا ہے اور یہاں گواہوں نے بھی ناحق گواہی دے کر مدعا علیہ کا مال تلف کیا ف۔ تو ضامن ہوں
گے۔ اور شافعی رح سے ایک ضعیف روایت اس کے خلاف ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا۔ وقال الشافعی رح
لا يضمنان لانه لا عبرة للتسبيب عند وجود المباشرة۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ دونوں گواہ ضامن نہ ہوں گے
کیونکہ ذاتی ارتکاب موجود ہونے کے ساتھ میں سبب انگیزی کا اعتبار نہیں ہے ف۔ یعنی مدعا علیہ کا مال تلف کرنے
والا درحقیقت قاضی ہے جس نے حکم دیا اور گواہ تو اس حکم کا سبب ہوئے تو سبب انگیز کا کچھ اعتبار نہیں جبکہ خود تلف
کرنے والا موجود ہے جیسے زید نے کلو سے کہا کہ تو بدسو کا ہاتھ کاٹ دے پس اس کے برانگیختہ کرنے پر کلو نے ہاتھ کاٹا
تو کلو ماخوذ ہوگا اور زید کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ تو اصلی مرتکب موجود ہونے کے باوجود سبب انگیز کا اعتبار نہیں ہوتا ہے
لہٰذا قاضی کے ہوتے ہوئے گواہ ضامن نہ ہوں گے۔ قلنا تعذر ايجاب الضمان على المباشرة وهو القاضی
لانه كالملجأ الى القضاء وفي ايجابه صرف الناس عن تقلده وتعذر استيفاؤه من المدعی لان الحكم
ماض فاعتبر التسبيب۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقی مرتکب یعنی قاضی پر تاوان واجب کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے
کہ قاضی تو اس گواہی پر حکم دینے میں گویا مجبور تھا یعنی اس پر حکم دینا واجب تھا اور قاضی پر ایسے تاوان واجب کرنے
میں عہدہ قضا سے لوگوں کو پھیرنا پیدا ہوگا یعنی لوگ یہ مصیبت دیکھ کر عہدہ قضاء نہیں قبول کریں گے اور مدعی سے
بھی یہ تاوان وصول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ حکم قاضی تو ماضی یعنی صحیح جاری ہو چکا پس سبب انگیزی اعتبار کی گئی۔
ف۔ یعنی جو شخص اس حکم کا سبب ہوا یعنی گواہ وہی ضامن ہوا۔ وانما يضمنان اذا قبض المدعی المال دينا
كان او عينا لان الاتلاف به يتحقق ولانه لا مماثلة بين اخذ العين والزام الدين۔
اور دونوں گواہ جب ہی ضامن ہوں گے کہ مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا ہو خواہ وہ مال عین ہو یا دین از قسم روپیہ و اشرفی ہو
اس واسطے کہ مدعی کے وصول کرنے ہی سے گواہوں کا تلف کرانا صادق آتا ہے۔ اور اس واسطے کہ عین لینے میں اور دین لازم
کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی اگر وہ مال از قسم سونا چاندی ہو اور ہنوز مدعی
نے وصول نہیں کیا تو گواہوں پر ضمان نہ ہوگی کیونکہ یہ جائز نہیں ہے کہ گواہوں سے مال عین بمقابلہ مال دین کے وصول کیا
جاوے کیونکہ عین و دین مماثل نہیں ہیں۔ قال فان رجع احدهما ضمن النصف۔ پھر اگر دو میں سے ایک ہی گواہ
نے رجوع کیا ہو تو آدھے مال کا ضامن ہوگا۔ والاصل ان المعتبر في هذا بقاء من بقي لا رجوع من رجع وقد

یقی من یبقی بشہادتہ بنصف الحق - اور اصل اس بارہ میں یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہی پر باقی رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے یعنی پھر جانے والوں کا حساب نہ ہوگا بلکہ جو گواہی پر قائم رہا اس کا لحاظ ہوگا اور یہاں جو شخص گواہی پر قائم ہے اس کی گواہی کے ساتھ نصف حق باقی رہتا ہے ف کیونکہ دونوں گواہوں سے کل حق ثابت ہوتا ہے۔ پس ہر ایک کے مقابلہ میں نصف حق ہوا حتیٰ کہ اگر دونوں پھر جاویں تو ہر ایک نصف حق کا ضامن ہوگا۔ تو جب ایک پھر گیا تو باقی صرف ایک گواہ رہا جس کے ذریعہ سے ابتداء میں ثبوت نہیں ہو سکتا تھا نصف حق اس کے ساتھ قائم رہا اور جو پھرا وہ نصف حق کا ضامن ہوا حتیٰ کہ اگر دو باقی رہتے تو پورا حق ثابت رہتا۔ وان اشہد بالمال ثلثة فرجع احدہم فلا ضمان علیہ لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وہذا لان الاستحقاق باق بالحجۃ والمتلف متی استحق سقط الضمان فاولی ان یمتنع - اور اگر تین گواہوں نے مال کی گواہی دی پھر ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر تاوان نہیں ہے کیونکہ اس کے سوائے اتنے گواہ باقی رہے جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہوتا ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق بحجت باقی ہے حالانکہ جو چیز تلف کی جاوے جب اس پر تلف کرنے والے کا استحقاق ثابت ہو تو تاوان ساقط ہو جاتا ہے پس بدرجہ اولیٰ تاوان لازم نہ ہوگا۔ ف مثلاً زید کا مال کسی نے تلف کیا اور متلف پر زید کے واسطے تاوان کا حکم ہوا پھر اس مال کا مستحق بکر ثابت ہوا اور اس نے متلف سے ضمان لے لی تو زید کے لئے ضمان ساقط ہو جائے گی اسی طرح جب باقی دو گواہوں سے مدعی کا استحقاق ثابت رہا تو گواہی سے پھر جانے والے گواہ پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ ابھی پورے دو گواہ باقی ہیں۔ فان رجع اٰخر ضمن الراجعان نصف الحق لان ببقاء احدہم یبقی نصف الحق - پھر اگر دونوں میں سے بھی ایک گواہ پھر گیا تو دونوں پھر جانے والوں پر نصف حق کا تاوان لازم ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کے ساتھ آدھا حق باقی رہے گا ف پس دونوں پھر جانے والوں نے صرف آدھا حق تلف کیا پس اس کے ضامن ہوں گے وان شہد رجل وامرأتان فرجعت امرأۃ ضمنت ربع الحق لبقاء ثلثۃ الارباع ببقاء من بقی اور اگر مال پر ایک مرد و دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت پھر گئی تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی۔ اس واسطے کہ ایک مرد و ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی رہا۔ ف کیونکہ دو عورتیں بجائے ایک مرد کے ہیں یعنی دونوں کے مقابلہ میں نصف حق ہے تو ایک کے پھر جانے سے چہارم حق تلف ہوا پس تین چوتھائی باقی رہا۔ وان رجعتا ضمنتا نصف الحق لان بشہادۃ الرجل بقی نصف الحق - اور اگر دونوں عورتیں پھر گئیں تو دونوں آدھے حق کی ضامن ہوں گی اس واسطے کہ باقی مرد کی گواہی سے آدھا حق باقی رہ گیا۔ ف کیونکہ دو عورتیں بجائے ایک مرد کے تھیں تو نصف حق بمقابلہ مرد کے اور نصف بمقابلہ دونوں عورتوں کے تھا۔ وان شہد رجل وعشرۃ نسوۃ ثم رجع ثمان فلا ضمان علیہن لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق - اور اگر ایک مرد دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے گواہی سے رجوع کیا تو ان پر تاوان نہیں ہے کیونکہ گواہوں میں سے اس قدر باقی رہے جن کی گواہی سے کل حق ثابت ہوتا ہے ف یعنی دو عورتیں و ایک مرد رہا اور یہی قول مالک و اصح قول شافعیؒ ہے۔ ع۔ فان رجعت اخری کان علیہن ربع الحق لانہ بقی النصف بشہادۃ الرجل والربع بشہادۃ الباقیۃ فبقی ثلثۃ الارباع - پھر اگر دونوں باقیہ عورتوں میں سے بھی ایک عورت پھر گئی تو ان سب پھر جانے والیوں یعنی نو عورتوں پر چہارم حق کی ضمانت واجب ہوگی اس واسطے کہ مرد کی گواہی باقی ہونے سے نصف حق رہا اور ایک باقیہ عورت کی گواہی سے چہارم حق رہا۔ پس تین چوتھائی حق رہ گیا۔ وان رجع الرجل والنساء فعلی الرجل سدس الحق وعلی النسوۃ خمسۃ اسداسہ عند ابی حنیفۃؒ - اور اگر مرد اور سب عورتیں گواہی سے

پھر گئیں تو مرد پر کل حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر چھ حصوں میں سے باقی پانچ حصہ واجب ہوں گے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ وقالا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف لانهن ان كثرن يقمن مقام رجل واحد ولهذا لايقبل شهادتهن الا بانضمام رجل - اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ مرد پر نصف حق اور سب عورتوں پر نصف حق لازم ہوگا۔ کیونکہ عورتیں اگرچہ بہت ہو جاویں سب ایک ہی مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اور اسی جہت سے خالی عورتوں کی گواہی قبول نہیں جب تک کہ ان کے ساتھ میں ایک مرد نہ ہو۔ ف۔ اور مرد ایک نصف ہوا اور باقی عورتیں جس قدر ہوں بجائے دوسرے مرد کے ہوئیں تو نصف حق کی ضامن ہوں گی۔ ولابی حنیفة ان كل امراتين قامتا مقام رجل واحد - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہیں ف۔ تو دس عورتیں بجائے پانچ مردوں کے ہوئیں۔ قال عليه السلام في نقصان عقلهن عدلت شهادة اثنتين منهن بشهادة رجل واحد - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے نقصان عقل کے بیان میں فرمایا کہ عورتوں میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے ف۔ رواہ البخاری بنحوہ عن ابی سعید رض پس اس حساب سے دس عورتیں بجائے پانچ مرد کے ہوئیں۔ فصار كما اذا شهد بذلك ستة رجال ثم رجعوا - تو ایسا ہوگیا جیسے چھ گواہوں نے گواہی دی پھر سب نے رجوع کیا۔ ف۔ تو بلا خلاف ہر گواہ پر چھ حصہ میں سے ایک حصہ لازم ہوتا ہے۔ فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا - پھر اگر عورتیں دسوں پھر گئیں اور مرد نہیں پھرا تو ان سب عورتوں پر نصف حق بالاتفاق ہر دو قول واجب ہوگا بدلیل اس کے جو بیان کر چکے۔ ف۔ کہ جو باقی رہے اس کا اعتبار ہوتا ہے اور جب مرد باقی رہا تو نصف حق باقی رہا پس صرف نصف تلف ہوا جو ان سب عورتوں کے ذمہ لازم ہوگا اور اس میں امام رح اور صاحبین کا اتفاق ہے۔ ولو شهد رجلان وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة - اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر سبھوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس مال کا تاوان دونوں مرد گواہوں پر ہوگا اور عورت پر نہیں ہوگا۔ لان الواحدة ليست بشاهدة بل هي بعض الشاهد - اس واسطے کہ ایک عورت تو گواہ نہیں بلکہ ایک گواہ کا جزو ہے۔ ف۔ اس واسطے کہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہوتا ہے تو ایک عورت کچھ گواہ نہیں ہے بلکہ گواہوں کی تعداد صرف دو مردوں سے پوری ہوگئی اور یہ عورت بمنزلہ زائد قرینہ کے ہے۔ فلا يضاف اليه الحكم - تو حکم قضا کی نسبت اس عورت کی طرف نہ ہوگی ف۔ بلکہ دونوں مردوں کی طرف ہوگی یعنی حکم قاضی کا سبب یہ عورت نہیں ہوئی بلکہ دونوں مرد ہوئے پس تاوان اٹھانے والے بھی دونوں مرد ہوں گے۔ واذا شهد شاهدان على امرأة بالنكاح بمقدار مهر مثلها اگر دو گواہوں نے ایک عورت پر بعوض اس کے مہر مثل کے نکاح کی گواہی دی ف۔ مثلاً اس عورت نے اس قدر مہر کے عوض جو اس کے مہر مثل کے برابر اس مرد کے ساتھ نکاح کیا ہے حتی کہ قاضی نے دونوں گواہوں کے موافق نکاح کا حکم دے دیا۔ ثم رجعا فلا ضمان عليهما - پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا۔ تو ان پر کچھ تاوان واجب نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ مرد نے نفع اٹھایا اور عورت نے وطی کا مہر مثل پایا تو کچھ نقصان نہیں ہوا۔ وكذلك اذا شهدا باقل من مهر مثلها لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف — اور اسی طرح اگر گواہوں نے اس عورت کے مہر مثل سے کم پر نکاح کی گواہی دی ہو تو بھی ضامن نہ ہوں گے اس واسطے کہ تلف کرنے کے وقت بضع کے منافع کی قیمت معین نہیں ہوئی ہے۔ لان التضمين يستدعي المماثلة على ما عرف - اس واسطے کہ تضمین تو ہم مثل ہونے کو مقتضی ہے۔ چنانچہ اپنے مقام پر معلوم ہو چکا ف۔ خلاصہ یہ کہ گواہوں کے نکاح کی

گواہی دے کر عورت کے منافع بضع کو تلف کیا اور منافع بضع ایسی چیز نہیں جس کی قیمت متعین ہو تو کم و بیش مہر ہو سکتا ہے اگر کہا جاوے کہ پھر بغیر مہر کے نکاح میں اندازہ کیا جاتا ہے تو جواب یہ کہ ذاتی وہ متقوم چیز نہیں ہے۔ وانما تضمن وتتقوم بالملك لانها تصير متقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل۔ اور ملک کی وجہ سے البتہ وہ متقوم و مضمون ہو جاتی ہے اس واسطے کہ ملک میں اس محل کی شرافت ظاہر کرنے کو بقدر ضرورت وہ متقوم ہو جاتی ہے ف یعنی جب ملک نکاح میں داخل ہوئی تو اس کا شرف ظاہر کرنے کو مال لازم کرتا بوجہ اس ضرورت کے ہے ورنہ اپنی ذات میں وہ مال متقوم نہیں ہے۔ وكذلك اذا شهدا على رجل تزويج امرأة بمقدار مهر مثلها۔ اور اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت بعوض اس کے مہر مثل کے اس مدعی کو بیاہ دی ف پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو کچھ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ انھوں نے منافع بضع کو پورے مہر مثل کے عوض تلف کیا تو عورت یا اس کے شوہر کسی کا نقصان نہیں کیا۔ لانه اتلاف بعوض لما ان البضع متقوم حال الدخول فی الملك والاتلاف بعوض كلا اتلاف وهذا لان مبنى الضمان على المماثلة ولا مماثلة بين الاتلاف بعوض وبينه بغير عوض۔ اس واسطے کہ یہ تلف کرنا بعوض مہر مثل ہے کیونکہ ملک میں داخل واقع ہونے کی حالت میں بضع ایک چیز متقوم ہو جاتی ہے یعنی اس کے عوض مال لازم ہوتا ہے اور جو اتلاف کہ بعوض ہو وہ ایسا ہے کہ گویا کچھ اتلاف نہیں کیا اور یہ حکم اس وجہ سے کہ تاوان کی بناء مماثل ہونے پر ہے حالانکہ اتلاف بعوض میں اور اتلاف بغیر عوض میں کچھ مماثلت نہیں ہے۔ وان شهدا باكثر من مهر المثل ثم رجعا ضمنا الزيادة۔ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر المثل سے زیادہ کے عوض نکاح کر دینے کی گواہی دی پھر دونوں نے گواہی سے رجوع کیا تو زیادتی کے ضامن ہوں گے۔ ف یعنی شوہر کو جو کچھ مہر مثل سے زیادہ دینا پڑا وہ ان کی گواہی کی وجہ سے ہوا پس اس کے ضامن ہوں گے۔ لانهما اتلفاها من غير عوض۔ کیونکہ دونوں گواہوں نے مقدار زائد کو بغیر عوض کے مفت تلف کیا۔ ف یعنی انہیں کی گواہی پر قاضی نے حکم دیا تو یہی سبب ہو کر ضامن ہوئے۔ قال وان شهدا ببيع شئ بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنا۔ اور اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو اس کی مثل قیمت یا زیادہ قیمت پر فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کیا تو ضامن نہ ہوں گے۔ لانه ليس باتلاف معنى نظرا الى العوض۔ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے اس وجہ سے کچھ تلف نہیں کیا کہ اس کا عوض موجود ہے تو ازراہ معنے کے اتلاف نہیں ہے ف یعنی مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع پر یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ گھوڑا جو ہزار روپیہ قیمت کا ہے بعوض ہزار روپیہ ثمن کے یا بعوض ڈیڑھ ہزار روپیہ ثمن کے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ اس کو عوض بھرپور مل گیا۔ وان كان باقل من القيمة ضمنا النقصان۔ اور اگر دونوں گواہوں نے قیمت سے کم داموں کے عوض بیچنے کی گواہی دی ہو تو بائع کے واسطے بقدر کمی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ ف جبکہ مشتری مدعی ہو۔ لانهما اتلفا هذا الجزء بلا عوض۔ کیونکہ ان دونوں نے اس جزو کو بلا عوض تلف کر دیا ولا فرق بين ان يكون البيع باتا او فيه خيار البائع لان السبب هو البيع السابق فيضاف الحكم عند سقوط الخيار اليه فيضاف التلف اليهم۔ اور یہ بیع خواہ قطعی ہو یا اس میں بائع کے واسطے خیار دیا گیا ہو کچھ فرق نہیں کہ گواہ لوگ نقصان کے ضامن ہوں گے اس واسطے کہ سبب تو وہی بیع سابق ہے تو خیار ساقط ہونے کے وقت حکم اسی بیع کی طرف مضاف ہوگا تو تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہوگا۔ ف یعنی گواہوں نے جس بیع کی گواہی دی وہ بیع

خواہ ابتداءمیں بدون خیار کے قطعی واقع ہونے کی گواہی دی یا کہا ہو کہ اس میں بائع کا خیار تھا ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اس واسطے کہ جب خیار ساقط ہوا تب ہی کم داموں کے عوض بائع کے قبضہ سے مبیع نکلی تو یہ ابتدائی بیع کی وجہ سے خارج ہوئی جس کی انہوں نے گواہی دی اور جب اپنی گواہی سے رجوع کیا تو انہوں نے بائع کا مال کچھ ملک کے ساتھ تلف کیا پس ضامن ہوں گے۔ وان شهدا علی رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمنا نصف المهر۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجہ کو دخول سے پہلے طلاق دے دی (حتی کہ نصف مہر یا اس کے عوض متعہ واجب ہوا) پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو نصف مہر کے ضامن ہوں گے ف یہی قول احمد و ایک روایت مالک و شافعی ہے۔ لانهما اكدا ضمانا على شرف السقوط ۔ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے ایسی ضمانت کو مضبوط کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارے لگی تھی۔ ف یعنی دخول سے پہلے عورت کو مہر کا استحقاق نہیں ہے حتی کہ بعض صورتوں میں بالکل ساقط ہو جاتا ہے لیکن طلاق کے بعد نصف مہر واجب ہوتا ہے پس انہوں نے طلاق کی گواہی دے کر شوہر کے ذمہ نصف مہر مؤکد و لازم کر دیا حالانکہ شاید وہ ساقط ہو جاتا۔ الا ترى انها لو طاوعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر یہ عورت اپنے شوہر کے بیٹے سے وطی کرانے میں راضی ہو جاوے یا نعوذ باللہ مرتد ہو جائے تو بالکل مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ ف مگر جب ان گواہوں نے جھوٹی گواہی دے دی کہ شوہر نے طلاق دی تو شوہر پر نصف مہر لازم آیا پس جب یہ گواہی سے پھرے تو ضامن ہوں گے ولان الفرقة قبل الدخول فی معنی الفسخ فیوجب سقوط جمیع المهر كما في النكاح ثم يجب نصف المهر ابتداء بطريق المتعة فكان واجبا بشهادتهما ۔ اور اس دلیل سے کہ دخول سے پہلے جو جدائی واقع ہوتی ہے وہ نکاح فسخ کرنے کے معنی میں ہے جس سے لازم آتا ہے کہ پورا مہر ساقط ہو جائے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا کہ یہاں ابتداء سے آدھا مہر بطریق متعہ کے واجب ہوا پس یہ انہیں دونوں کی گواہی سے واجب ہو گیا ف تو جب انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس کے ذمہ دار ہوئے۔ قال وان شهدا علی انه اعتق عبده ثم رجعا ضمنا قیمته اگر دو گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ اس شخص زید نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے (حتی کہ وہ آزاد ہو گیا) پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے یعنی زید کو تاوان ادا کریں گے۔ لانهما اتلفا مالية العبد عليه من غير عوض والولاء للمعتق لان العتق لا يتحول اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما ۔ اس واسطے کہ ان دونوں گواہوں نے زید کی ملک سے اس کے غلام کی مالیت کو مفت تلف کر دیا۔ (پس تاوان دیں اور باوجود اس کے غلام ان کی ملک نہ ہوگا۔ اور اس کی ولاء کے بھی مستحق نہ ہوں گے۔ اور ولاء اسی شخص کی ہوگی جس نے آزاد کیا یعنی زید کی ولاء ہوگی کیونکہ اس تاوان دینے کی وجہ سے آزاد ہونا ان گواہوں کی طرف نہیں پھر سکتا تو ولاء آزادی بھی ان گواہوں کی طرف نہیں پھرے گی۔ وان شهدا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية ولا يقتص منهم ۔ اور اگر گواہوں نے قصاص کی گواہی دی پھر بعد قتل کے گواہی سے رجوع کیا تو دیت کے ضامن ہوں گے اور گواہوں سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ ف مثلاً دو گواہوں نے زید پر گواہی دی کہ اس نے بکر کو ناحق عمداً قتل کر دیا پس بکر کے ولی کے واسطے زید سے قصاص کا حکم ہوا حتی کہ ولی نے زید کو قصاص میں قتل کر دیا پھر گواہ لوگ اپنی گواہی سے پھرے تو زید کی دیت ادا کریں اور قصاص میں قتل نہ کئے جائیں گے۔ وقال الشافعیؒ يقتص منهم لوجود القتل منهم تسبيبا فاشبه المكره بل اولى لان الولی یعان والمكره يمنع ۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ گواہوں سے قصاص لیا جاوے کیونکہ گواہوں کی طرف سے سبب بن کر قتل واقع ہوا تو یہ زبردستی کرنے والے کے مشابہ ہوگئی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہیں کیونکہ ولی کی اعانت کی جاتی ہے اور مجبور کو منع کیا جاتا ہے ف مثلاً زید نے بکر پر زبردستی اکراہ کیا کہ تو خالد کو قتل کر دے تو بکر کو قتل کرنا ممنوع ہے اگرچہ زید اس کو قتل کر ڈالے اور شاید اپنی جان کے خوف سے بکر اس کو قتل کرے تو اس کا سبب زید ہوگا حتی کہ زید کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کے سبب سے قتل ہوا۔ اسی طرح گواہ کو قتل کیا جائے کیونکہ وہ بھی گواہی دے کر قتل کا سبب ہوا بلکہ گواہ بدرجہ اولی قتل کیا جائے کیونکہ جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ کبھی تو قتل کرتا ہے اور کبھی نہیں مانتا بخلاف گواہ کے کہ اس کی گواہی پر لامحالہ قاضی حکم دیتا ہے کہ مقتول کا ولی اپنے قاتل سے قصاص لے بلکہ قصاص حاصل کرنے میں ولی کی مدد کرنا مستحب ہے اور جس پر زبردستی کی گئی اس کا مرتکب قتل ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ اس کو ارتکاب قتل ممنوع ہے یعنی خود قتل ہو جانا پسند کرے اور دوسرے کو قتل نہ کرے تو گواہ بدرجہ اولی سبب قتل ہے۔ ولنا ان القتل مباشرۃ لم یوجد وکذا تسبیبا لان السبب ما یفضی الیہ غالبا وھھنا لا یفضی لان العفو مندوب بخلاف المکرہ لانہ یؤثر حیاتہ ظاہرا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل تو اپنے فعل سے ہوتا ہے اور یہ پایا نہیں گیا اور یوں ہی گواہ کا سبب قتل ہونا بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ کام کا سبب وہ ہوتا ہے جو غالباً اس کام تک نوبت پہونچاوے اور یہاں گواہ کی گواہی پر غالباً قتل ہونا ضرور نہیں ہے اس واسطے کہ قاتل کو معاف کر دینا مستحب ہے بخلاف اس شخص کے جس پر اکراہ کیا گیا اس طرح کہ اگر تو فلاں شخص کو قتل نہ کرے گا تو تجھ کو ہم قتل کر دیں گے اس اکراہ سے غالباً قتل تک نوبت پہونچے گی اس واسطے کہ ظاہرا وہ اپنی زندگی کو اختیار کرے گا۔ ف تو اکراہ کرنے والا سبب قتل ہو گیا پس وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا اور گواہ سبب نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ گواہ سبب ہے تو بھی اس پر قتل لازم نہیں آتا۔ ولان الفعل الاختیاری مما یقطع النسبۃ ۔ اس واسطے کہ اختیاری نعل نسبت کو قطع کرتا ہے۔ ف یعنی جو نعل کہ کسی شخص سے باختیار خود صادر ہو تو وہ اسی شخص کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے سے نسبت نہیں ہو سکتا پس جب یہاں ولی نے اپنے اختیار سے قاتل کو قصاص میں قتل کیا تو قصاص لینے والا ولی ہے اور گواہوں کی طرف یہ فعل منسوب نہیں ہو سکتا یا کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ جس شخص پر گواہی دی گئی اس کے قتل کا مرتکب تو ولی ہے اور سبب قتل گواہ ہیں پس ایک لحاظ سے تو گواہ قاتل ہیں اور ایک لحاظ سے خود ولی قاتل ہے۔ ثم لا اقل من الشبہۃ وھی دارئۃ للقصاص بخلاف المال لانہ یثبت مع الشبہات والباقی یعرف فی المختلف پھر اس سے تو کم نہیں ہے کہ ایک شبہہ پیدا ہو گیا اور قصاص کو شبہہ دور کر دیتا ہے بخلاف مال کے کہ وہ شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے یعنی وجوب مالی ان گواہوں پر ثابت ہو جائے گی اور اس کا باقی بیان مختلف الروایۃ میں مذکور ہے قال واذا رجع شہود الفرع ضمنوا۔ اگر فرع کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے۔ ف یعنی اگر اصل گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا پس ان فرع گواہوں نے اپنی اصل کی گواہی پر گواہی دی پھر اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضامن ہوں گے لان الشہادۃ فی مجلس القضاء صدرت منہم فکان التلف مضافا الیہم ۔ کیونکہ قاضی کی کچہری میں انہیں لوگوں نے گواہی ادا کی تو تلف کرنا انہیں کی جانب منسوب ہوگا۔ ولو رجع شہود الاصل وقالوا لم نشہد شہود الفرع علی شہادتنا فلا ضمان علیہم ۔ اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا مگر انہوں نے کہا کہ ہم نے فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں کیا تھا تو اصل گواہوں پر

ضمان نہ ہوگی لانھم انکروا السبب وھوالاشھاد ولا یبطل القضاء لانہ خبر محتمل فصار کرجوع الشاھد بخلاف ماقبل القضاء اس واسطے کہ انہوں نے اپنے سبب ہونے یعنی گواہ کرنے سے انکار کیا اور حکم قاضی باطل نہ ہوگی اس واسطے کہ گواہ نہ کرنے کی خبر میں احتمال ہے تو ایسا ہوگیا جیسے گواہ نے خود رجوع کیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس طرح ہو تو یعنی فروع کی گواہی دینے کے بعد حکم قاضی سے پہلے اصل گواہوں نے اس امر سے انکار کیا کہ ہم نے فروع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں کیا تھا تو قاضی اس گواہی پر حکم نہیں دے گا اور اگر بعد حکم قاضی کے انہوں نے کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ نہیں کیا تھا تو ضامن نہ ہوں گے۔ وان قالوا اشھدناھم وغلطنا ضمنوا - اور اگر اصول نے کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ کیا تھا ولیکن ہم سے غلطی ہوئی تھی تو یہ لوگ ضامن ہوں گے وھذا عند محمدؒ۔ اور یہ امام محمد کا قول ہے وعند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ لاضمان علیھم لان القضاء وقع بشھادة الفروع لان القاضی یقضی بمایعاین من الحجة وھی شھادتھم - اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان نہیں ہے کیونکہ حکم قضاء تو فروع کی گواہی پر واقع ہوا کیونکہ قاضی تو اس حجت کے ساتھ حکم کرتا ہے جس کو معائنہ کرے اور وہ صرف فروع کی گواہی ہے۔ ولہ ان الفروع نقلوا شھادة الاصول فصار کانھم حضروا - اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فروع گواہوں نے اصول کی گواہی نقل کی ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اصول گواہ خود حاضر تھے۔

ولو رجع الاصول والفروع جمیعا یجب الضمان عندھما علی الفروع لاغیر لان القضاء وقع بشھادتھم - اور اگر گواہان اصول و فروع دونوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک فروع گواہوں پر ضمان واجب ہوگی اصول پر نہیں واجب ہوگی کیونکہ حکم قاضی فقط فروع کی گواہی پر واقع ہوا۔ وعند محمدؒ المشھود علیہ بالخیار ان شاء ضمن الاصول وان شاء ضمن الفروع لان القضاء وقع بشھادة الفروع من الوجہ الذی ذکرا د بشھادة الاصول من الوجہ الذی ذکرہ فیتخیر بینھما اور امام محمد کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہے کہ چاہے اصول گواہوں سے ضمان لے اور چاہے فروع گواہوں سے ضمان لے کیونکہ حکم قاضی یا فروع کی گواہی پر اس طریقہ سے واقع ہوا جو ہم بیان کر چکے یا اصول گواہوں کی گواہی پر واقع ہوا جس طرح پر ہم بیان کر چکے ہٰذا اس کو دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لینے کا اختیار ہے۔ والجھتان متغایرتان فلا یجمع بینھم فی التضمین - اور دونوں کی جہت باہم مختلف ہے تو ضمان لینے کے بارہ میں اصول اور فروع دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا۔ وان قال شھود الفرع کذب شھود الاصل او غلطوا فی ذلک لم یلتفت الی ذلک لان ما مضی من القضاء لاینتقض بقولھم - اور اگر فرع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارہ میں غلطی کی تو اس بات پر التفات نہیں کیا جائے گا کیونکہ جو حکم قضاء گذر چکا وہ ان کے کہنے سے نہیں ٹوٹے گا۔ ولا یجب الضمان علیھم لانھم مارجعوا عن شھادتھم انما شھدوا علی غیرھم بالرجوع - اور فروع گواہوں پر ضمان بھی واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا بلکہ دوسروں پر اپنی گواہی سے پھر جانے کی گواہی دی۔ ف - یعنی فروع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا بلکہ اصول پر گواہی سے رجوع کی گواہی دی تو خود ضامن نہ ہوں گے۔ م یہ سب اس صورت میں کہ حقیقی گواہ نے رجوع کیا اور اگر گواہ کے ساتھ ملحق یعنی گواہ کی عدالت بیان کرنے والے مزکی نے رجوع کیا اس طرح کہ جس گواہ کو عادل بیان کیا تھا اس سے رجوع کیا۔ قال وان رجع المزکون عن التزکیة ضمنوا وھذا عند ابی حنیفةؒ - اور اگر تزکیہ و تعدیل کرنے والوں نے اپنی تعدیل کرنے سے رجوع کیا تو

ضامن ہوں گے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے وقالا لا یضمنون ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہیں ہوں گے۔ لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كشهود الاحصان ۔ اس واسطے کہ معدلین نے گواہوں کی تعریف کی (یعنی گواہی نہیں دی) تو ایسے ہو گئے جیسے احصان کے گواہ ہوتے ہیں ف یعنی اگر گواہوں نے زید کے زنا کرنے کی گواہی دی پھر چند گواہوں نے اس کے محصن یعنی بیاہے ہونے کی گواہی دی حتی کہ زید کو رجم کیا گیا پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے یعنی ان پر دیت لازم نہ ہوگی۔ وله ان التزكية اعمال للشهادة اذ القاضي لا يعمل بها الا بالتزكية فصارت بمعنى علة العلة۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کو عمل دلانا ہوتا ہے یعنی تعدیل کرنے سے گواہی کارآمد ہوتی ہے اس واسطے کہ گواہی کے ساتھ قاضی نہیں عمل کرتا مگر تعدیل کے ساتھ یعنی قاضی اس گواہی کے موافق عمل نہیں کرتا جب تک کہ تعدیل نہ ہو تو معدلین کے تعدیل کے بعد قاضی عمل کرتا ہے تو تعدیل کرنا علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگیا۔ ف یعنی حکم قضاء کی علت تو گواہی ہے اور گواہی کے کارآمد ہونے کی علت یہ کہ تعدیل کرنے والے تعدیل کریں تو تعدیل کرنا حکم قاضی کے واسطے علۃ العلۃ ہے۔

بخلاف شهود الاحصان ۔ برخلاف ان گواہوں کے جنہوں نے زانی کے محصن ہونے کی گواہی دی ف کہ احصان کچھ علت العلۃ نہیں ہے لانه شرط محض ۔ اس واسطے کہ احصان محض شرط ہے۔ ف یعنی رجم کے واسطے احصان شرط ہے اور رجم کے واسطے احصان کچھ علت نہیں ہے۔ قال واذا شهد شاهدان باليمين ۔ اور اگر دو گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی ف یعنی دو گواہوں نے زید پر گواہی دی کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر میں اس مکان میں جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے وشاهدان بوجود الشرط۔ اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائی جانے کی گواہی دی۔ ف یعنی زید اس مکان میں داخل ہوگیا پس لازم آیا کہ اس کا غلام آزاد ہوگیا ثم رجعوا۔ پھر دونوں فریق گواہوں نے اپنی اپنی گواہیوں سے رجوع کیا۔ ف تو ظاہر ہوا کہ زید کا غلام مفت آزاد ہو کر زید کا نقصان ہوا۔ فالضمان على شهود اليمين خاصة تو ضمان خاص کر قسم کے گواہوں پر ہوگی۔ ف کہ غلام کی قیمت زید کو ادا کریں اور غلام کی ولاء بھی زید کی ہوگی اور یہ تاوان ان گواہوں پر نہ ہوگا جنہوں نے شرط پائی جانے کی گواہی دی کیونکہ موجب وہ ہیں کہ جس سے زید کے ذمہ قسم کھانا ثابت ہوا۔ لانه هو السبب ۔ کیونکہ آزادی کا سبب یہی قسم ہے۔ والتلف يضاف الى مثبتي السبب دون الشرط المحض۔ اور تلف کرنا انہیں گواہوں کی طرف نسبت ہوگا جنہوں نے سبب ثابت کیا اور ان گواہوں کی طرف منسوب نہ ہوگا جنہوں نے محض شرط ثابت کی۔ الا ترى ان القاضي يقضي بشهادة اليمين دون شهود الشرط ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ قاضی تو قسم کے گواہوں پر حکم دیتا ہے نہ شرط کے گواہوں پر ف تو قسم کے گواہ اصل سبب ہیں پس وہی ضامن ہوں گے ۔ ولو رجع شهود الشرط وحدهم اختلف المشائخ فيه اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ف بعض مشائخ نے کہا کہ اس صورت میں شرط کے گواہ ضامن ہوں گے اور بعض مشائخ نے کہا کہ شرط کے گواہ کسی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔ اور یہی صحیح ہے کما فی الزیادات ع ک ومعنى المسألة يمين العتاق والطلاق قبل الدخول ۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ کے معنے قسم آزادی اور دخول سے پہلے طلاق ہیں۔ ف یعنی یہ مسئلہ ایسی صورت میں کہ زید نے قسم کھائی کہ اگر اس گھر میں داخل ہوں تو میرا غلام آزاد ہے یا زید نے قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں تو میری اس عورت کو طلاق ہے حالانکہ اس عورت سے ہنوز وطی نہیں کی اور یہ قید اس واسطے لگائی کہ اگر زید نے اس عورت سے وطی کرلی ہو تو زید پر اس کا مہر لازم ہے۔

پس گواہوں نے اس کا کچھ نقصان نہیں کیا صرف تمتع ہی کمی ہے جس کے عوض کچھ مال نہیں ہوتا پس جب وطی نہیں ہوئی تو طلاق سے نصف مہر یا متعہ اس کو مفت دینا پڑا جیسے غلام کی آزادی مفت ہے۔ م۔

کتاب الوکالۃ

یہ کتاب وکالت کے بیان میں ہے۔

فقہاء کے نزدیک وکالت یہ کہ آدمی اپنی ذات کے قائم مقام کسی تصرف خاص میں دوسرے کو مقرر کرے۔ ع اور اس کا رکن لفظ وکلت واس کے معنی ہیں یعنے میں نے وکیل کیا۔ شرط یہ کہ موکل نے جس کام کے لئے وکیل کیا ہے خود اس کا مختار ومجاز ہو۔ حکم یہ کہ وکیل کو اس کام کا تصرف حاصل ہوجاتا ہے اور صفت یہ کہ وکالت ایک عقد جائز ہے کہ موکل ووکیل میں سے ہر ایک کو بدون رضامندی دوسرے کے معزول کرنے کا اختیار ہے اور یہ عقد بدلیل قرآن وحدیث واجماع جائز ہے چنانچہ قرآن میں فرمایا۔ فَابْعَثُوْا اَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هٰذِهٖۤ اِلَى الْمَدِیْنَةِ یعنی اصحاب کہف کے قصہ میں ہے کہ اول بیداری میں باہم کہا کہ اپنوں میں سے ایک آدمی کو یہ روپیہ دے کر بازار بھیجو تاکہ تمہارے واسطے حلال طعام لاوے یہ وکالت کے معنی ہیں اور حدیث میں حکیم بن حزام وعروۃ البارقی رضی اللہ عنہما کو قربانی کا جانور خریدنے کے واسطے وکیل کیا کما فی الترمذی وغیرہ۔ اور عمرو بن امیہ رضؓ کو نکاح ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے واسطے وکیل کیا۔ اور رافع رضؓ کو نکاح میمونۃ رضی اللہ عنہا میں وکیل کیا۔ اور آثار بہت کثیرہ ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت تک امت نے اس کے جواز پر اجماع کیا ہے۔ قال کل عقد جاز ان یعقدہ الانسان بنفسہ جاز ان یوکل بہ غیرہ۔ ہر عقد کہ آدمی خود اس کو کر سکتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے واسطے دوسرے کو وکیل کرے۔ لان الانسان قد یعجز عن المباشرۃ بنفسہ علی اعتبار بعض الاحوال فیحتاج الی ان یوکل بہ غیرہ فیکون بسبیل منہ دفعا للحاجۃ۔ اس واسطے کہ آدمی کبھی بوجہ بعض عوارض و حالات کے خود ایک کام سے عاجز ہوتا ہے پس اس کو ضرورت ہوتی ہے کہ دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل کرے تو ضرورت دفع ہونے کے واسطے اس کو اس وکالت کی گنجائش ہے وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکل بالشراء حکیم بن حزامؓ وبالتزویج عمر بن ابی سلمۃؓ اور حدیث میں صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام کو خریدنے کے واسطے وکیل کیا اور عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کرنے کے واسطے وکیل کیا ف یعنی عمر بن ابی سلمہ نے اپنی والدہ حضرت ام المومنین ام سلمہ کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھا لیکن ظاہر یہ ہے کہ ولایت دی گئی تھی اور توضیح کتاب النکاح میں گذری۔ م۔ حدیث حکیم بن حزام رضؓ بروایت ابو داؤد اور حدیث عمر بن ام سلمہ بروایت نسائی ہے۔ قال ویجوز الوکالۃ بالخصومۃ فی سائر الحقوق۔ اور تمام حقوق میں وکالت بالخصومۃ جائز ہے ف یعنی نالش کرنے اور حقوق ثابت کرنے کے لئے وکیل کرنا جائز ہے۔ لما قدمنا من الحاجۃ۔ کیونکہ ہم نے اوپر بیان کردیا کہ اس کی حاجت ہے۔ اذ لیس کل احد یھتدی الی وجوہ الخصومات۔ اس واسطے کہ ہر ایک کو خصومات کا طریقہ وراہ نہیں آتی ہے۔ ف تو لامحالہ اس کو حاجت ہے کہ دوسرے کو وکیل کرے وقد صح ان علیاؓ وکل فیھا عقیلا۔ الدیہ روایت صحیح ہوئی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کام کے واسطے اپنے بھائی

عقیل بن ابی طالب کو وکیل کیا تھا ف رواہ البیہقی ۔ ت ۔ وبعد ما اسن وکل عبد اللہ بن جعفرؓ ۔ اور جب عقیلؓ کی عمر زیادہ ہوگئی تو حضرت علیؓ نے عبداللہ بن جعفر کو وکیل مقرر فرمایا ۔ وکذا ایفائھا واستیفائھا ۔ اور یہی حکم جملہ حقوق کو ادا کرنے اور حاصل کرتے ہیں ہے ف یعنی حقوق کو ادا کرنے یا حاصل کرنے کے واسطے وکیل کرنا بھی جائز ہے الا فی الحدود والقصاص سوائے حدود اور قصاص کے ۔ فان الوکالۃ لاتصح باستیفائھما مع غیبۃ الموکل عن المجلس ۔ چنانچہ حدود اور قصاص کو حاصل کرنے کے واسطے مجلس سے موکل کی غیبت میں وکالت نہیں جائز ہے ف یعنی جبکہ قاضی کی کچہری میں موکل حاضر نہ ہو تو وکیل کو قصاص یا حدود حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے ۔ لانھا تندرئ بالشبھات اس واسطے کہ حدود و قصاص ایسے امور ہیں کہ شبہہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ۔ وشبھۃ العفو ثابتۃ حال غیبۃ الموکل بل ھو الظاھر للندب الشرعی بخلاف غیبۃ الشاھد لان الظاھر عدم الرجوع ۔ اور موکل کی غیبت میں قاتل کو عفو کرنے کا شبہہ موجود ہے بلکہ شرعی استحباب سے یہی ظاہر ہے ۔ برخلاف گواہ کے غائب ہونے کے کیونکہ ظاہرا وہ گواہی سے نہیں پھرا ۔ ف کیونکہ گواہی سے پھرنا اس کے فسق پر مبنی ہے اور مسلمان کے حق میں یہ بات خلاف ظاہر ہے وبخلاف حالۃ الحضرۃ لانتفاء ھذہ الشبھۃ ۔ بخلاف اس کے جب موکل حاضر ہو تو قصاص حاصل کرنے کے واسطے وکیل کرنا استحسانا جائز ہے کیونکہ عفو کا شبہہ نادر ہے ولیس کل احد یحسن الاستیفاء فلو منع عنہ ینسد باب الاستیفاء اصلا ۔ اور ہر شخص کو اچھی طرح قصاص لینا نہیں آتا ہے پس اگر وکالت سے روکا جائے تو قصاص حاصل کرنے کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا ۔ وھذا الذی ذکرناہ قول ابی حنیفۃؒ ۔ اور یہ جو سب ہم نے ذکر کیا قول امام ابوحنیفہؒ ہے ف اور یہی قول مالک و شافعی واحمد ہے ۔ ع ۔ وقال ابو یوسفؒ لایجوز الوکالۃ باثبات الحدود والقصاص باقامۃ الشھود ایضا ۔ اور امام ابویوسف نے کہا کہ گواہ قائم کر کے حدود و قصاص ثابت کرنے کے لئے وکیل کرنا بھی نہیں جائز ہے وقول محمدؒ مع ابی حنیفۃؒ وقیل مع ابی یوسفؒ ۔ اور امام محمد کا قول امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہے اور بعض نے کہا کہ ابویوسفؒ کے ساتھ ہے ۔ وقیل ھذا الاختلاف فی غیبۃ دون حضرتہ لان کلام الوکیل ینتقل الی الموکل عند حضورہ فصار کانہ متکلم بنفسہ ۔ اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف موکل کے غائب ہونے کی صورت میں ہے اور اس کے حاضر ہونے کی صورت میں نہیں ہے اس واسطے کہ وکیل کا کلام موکل کی حاضری میں موکل کی جانب منتقل ہوگا تو ایسا ہوگیا کہ گویا موکل نے خود گفتگو کی ۔ لہ ان التوکیل انابۃ وشبھۃ النیابۃ یتحرز عنھا فی ھذا الباب کما فی الشھادۃ علی الشھادۃ وکما فی الاستیفاء ۔ اور امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اس بارہ میں اپنا نائب مقرر کرنا ہوتا ہے حالانکہ اس باب میں نیابت کے شبہہ سے پرہیز کیا جاتا ہے جیسے گواہی پر گواہی کی صورت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں ہے ف یعنی گواہی پر گواہی بوجہ شبہہ نیابت کے مقبول نہیں ہے اور قصاص حاصل کرنے کے واسطے وکیل کرنا بوجہ شبہہ عفو کے جائز نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی شبہہ کی وجہ سے نہیں جائز ہے ولابی حنیفۃؒ ان الخصومۃ شرط محض لان الوجوب مضاف الی الجنایۃ والظھور الی الشھادۃ فیجری فیہ التوکیل کما فی سائر الحقوق ۔

اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت ایک شرط محض ہے اس واسطے کہ حد یا قصاص واجب ہونا جرم کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جرم کا ظاہر ہونا گواہی کی جانب منسوب ہے تو اس میں توکیل جاری ہوگی جیسے دیگر

حقوق میں جاری ہے۔ وعلی هذا الخلاف التوكيل بالجواب من جانب من عليه الحد والقصاص۔ وعلی ہذا جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دہی کے لئے وکیل کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے وابویوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے وكلام ابي حنيفة فيه اظهر لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان اقرار الوكيل غير مقبول عليه لما فيه من شبهة عدم الامرية - اور اس میں امام ابوحنیفہ کا کلام زیادہ ظاہر ہے کیونکہ شبہہ اس میں دفعیہ کو نہیں روکتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ موکل پر وکیل کا اقرار مقبول نہیں ہے کیونکہ اس میں شبہہ ہے کہ شاید موکل نے یہ حکم نہ دیا ہو۔

وقال ابوحنيفة لا يجوز التوكيل بالخصومة من غير رضاء الخصم الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا مسيرة ثلثة ايام فصاعدا وقالا يجوز التوكيل بغير رضاء الخصم وهو قول الشافعي — اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ خصومت کے واسطے وکیل کرنا بغیر رضامندی خصم کے جائز نہیں ہے مگر جبکہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا زیادہ دوری پر غائب ہو تو جائز ہے اور صاحبین نے کہا کہ بغیر رضامندی خصم کی وکیل کرنا جائز ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في اللزوم — اور جائز ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہونے میں اختلاف البتہ ہے۔ لهما ان التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضاء غيره كالتوكيل بتقاضي الدين - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اپنے خالص حق میں تصرف ہے تو وہ غیر کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا جیسے قرضہ وصول کرنے کے واسطے وکیل کرنا ف۔ بالاتفاق جائز ہے۔ وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره والناس متفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاه كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الآخر — اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مخاصم پر جواب دہی واجب ہے اسی واسطے ہر ایک دوسرے کو کچہری میں حاضر لاتا ہے اور خصومت کی جواب دہی میں لوگوں کے حالات متفاوت ہیں پس اگر ہم یہ کہیں کہ وکالت لازم ہوگئی تو دوسرے کو اس سے ضرر پہونچے گا۔ پس اس کی رضامندی پر موقوف ہے جیسے ایک غلام مشترک کو ایک شریک نے مکاتب کیا تو دوسرے پر لازم نہیں ہوتا بلکہ اس کو اختیار باقی رہتا ہے۔ بخلاف المريض والمسافر لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك - برخلاف مریض و مسافر کے یعنی جب خصم بیمار یا مسافر ہو تو اس کی طرف سے وکالت لازم ہو جاتی ہے کیونکہ ایسی حالت میں ان دونوں پر جواب دہی واجب نہیں ہوتی ہے ف۔ اور صحیح یہ کہ اگر مدعی سرکش ہو تو قاضی بغیر اس کی رضامندی کے وکالت قبول کرے۔ ع۔ ثم كما يلزم التوكيل عنده من المسافر يلزم اذا اراد السفر لتحقق الضرورة - پھر جیسے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے ویسے اگر سفر کا قصد کرے تو بھی لازم ہوتی ہے کیونکہ ضرورت متحقق ہے۔ ف۔ لیکن اس کے ارادہ سفر میں تصدیق نہیں کرے گا بلکہ اس کے ساتھیوں سے دریافت کرے گا۔ یا اس کے وعدہ کا انتظار کرے گا۔ القاضی خاں یعنی اگر اس کا ارادہ ٹھیک معلوم ہو تو اس کی طرف سے توکیل قبول کرے گا۔ ولو كانت المرأة مخدرة لم تجر عادتها بالبروز وحضور مجلس الحاكم قال الرازي يلزم التوكيل لانها لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها لحيائها فيلزم توكيلها قال هذا شيء استحسنه المتأخرون - اگر کوئی عورت پردہ نشین ہو کہ جس کی عادت باہر نکلنے اور قاضی کی کچہری میں حاضر ہونے کی نہیں ہے تو شیخ ابوبکر رازی نے فرمایا کہ اس کا

وکیل کرنا بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ کچہری میں حاضر ہوئی تو شرم سے بول نہیں سکے گی تو اس کا وکیل کرنا لازم ہو گا۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ اس قول کو متاخرین نے مستحسن رکھا۔ قال ومن شرط الوکالۃ ان یکون الموکل ممن یملك التصرف ویلزمه الاحکام - اور وکالت کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ موکل ایسا شخص ہو جس کو خود تصرف کی لیاقت حاصل ہو اور اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہوں لان الوکیل یملك التصرف من جهة الموکل فلابد من ان یکون الموکل مالکا لیملکه من غیرہ - اس واسطے کہ وکیل کو موکل کی طرف سے تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ موکل خود اس تصرف کا مالک ہو تاکہ دوسرے کو اس کا مالک کر سکے۔ ویشترط ان یکون الوکیل ممن یعقل العقد ویقصدہ - اور یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کو سمجھتا اور اس کا قصد کرتا ہے۔ لانه یقوم مقام الموکل فی العبارۃ فیشترط ان یکون من اهل العبارۃ حتی لو کان صبیا لا یعقل او مجنونا کان التوکیل باطلا - کیونکہ عبارت بیان کرنے میں وہ موکل کا قائم مقام ہے پس شرط یہ ہے کہ وکیل میں عبارت کی لیاقت ہو حتی کہ اگر طفل لا یعقل یا مجنون ہو تو توکیل باطل ہے واذا وکل الحر العاقل البالغ او الماذون مثلهما جاز - اگر آزاد عاقل بالغ نے یا ماذون نے اپنی مثل کو وکیل کیا تو جائز ہے ف یعنی آزاد عاقل بالغ نے اگر آزاد عاقل بالغ کو وکیل کیا تو جائز ہے اور اگر ماذون نے اپنی مثل ماذون کو وکیل کیا تو بھی جائز ہے یا ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو وکیل کیا تو بھی جائز ہے۔ لان الموکل مالك للتصرف والوکیل من اهل العبارۃ - کیونکہ موکل تو تصرف کا مالک ہے اور وکیل کو عبارت کی لیاقت حاصل ہے۔ وان وکل صبیا محجورا یعقل البیع والشراء او عبدا محجورا جاز ولا یتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموکلهما - اور اگر اس نے طفل مجور کو وکیل کیا جو خرید و فروخت کو سمجھتا ہے یا غلام مجور کو وکیل کیا تو جائز ہے۔ اور طفل مجور یا غلام مجور سے حقوق نہیں متعلق ہوتے ہیں بلکہ ان کے موکل سے متعلق ہوتے ہیں۔ لان الصبی من اهل العبارۃ الا تری انه ینفذ تصرفه باذن ولیه والعبد من اهل التصرف علی نفسه مالك له وانما لا یملکه فی حق المولی والتوکیل لیس تصرفا فی حقه الا انه لا یصح منهما التزام العهدۃ اما الصبی لقصور اهلیة والعبد لحق سیدہ فتلزم الموکل وعن ابی یوسفؒ ان المشتری اذا لم یعلم بحال البائع ثم علم انه صبی او مجنون او محجور له خیار الفسخ لانه دخل فی العقد علی ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقد فاذا ظهر خلافه یتخیر کما اذا عثر علی عیب - کیونکہ طفل عاقل کو ادائے عبارت کی لیاقت حاصل ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ طفل عاقل کے تصرفات اس کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنی ذات پر تصرف کی لیاقت رکھتا اور تصرف کا مختار ہے صرف اس کو اپنے مولے کے حق میں تصرف کا اختیار نہیں ہے (حتی کہ اگر اپنے اوپر قرضہ کا اقرار کرے تو مولے کے حق میں معتبر نہیں مگر جب کبھی آزاد ہو جاوے تو ماخوذ ہوگا۔) اور توکیل اپنے مولے کے حق میں تصرف نہیں ہے۔ (پس صحیح ہے) لیکن اتنی بات ہے کہ غلام و طفل کی طرف سے عہدہ اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ چنانچہ طفل میں اس وجہ سے کہ اس کی لیاقت میں قصور ہے۔ (بالغ نہیں ہے) اور غلام میں اس وجہ سے کہ مولے کا حق متعلق ہے پس یہ حقوق موکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مشتری کو اگر بائع کے حال سے آگاہی نہ ہوئی پھر معلوم ہوا کہ وہ طفل یا مجنون یا مجور غلام ہے تو مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ وہ معاملہ عقد

کرنے میں اس گمان سے داخل ہوا تھا کہ عقد کے حقوق متعلق یا نافذ ہوئے ہیں پس جب اس کے خلاف ظاہر ہوا تو وہ مختار ہوگا جیسے وہ جب عیب مبیع پر مطلع ہوتا ہے تو اس کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ قال والعقد الذی یعقدہ الوکلاء علی ضربین کل عقد یضیفہ الوکیل الی نفسہ کالبیع والاجارۃ فحقوقہ تتعلق بالوکیل دون الموکل ۔ وکیل لوگ جو عقد کرتے ہیں وہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ اول یہ کہ ہر عقد جس کو وکیل نے اپنی طرف نسبت کیا جیسے بیع واجارہ تو اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہوتے ہیں نہ موکل سے ف یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کی تو مبیع کا مشتری کے سپرد ہونا اور غیر کے دعویٰ سے خلاص ہونا وکیل کے ذمہ ہے یا بطور وکالت کوئی چیز خریدی تو ثمن بائع کو مسلم ہونے کی ذمہ داری وکیل پر ہے وقال الشافعیؒ متعلق بالموکل لان الحقوق تابعۃ لحکم التصرف والحکم وھو الملک یتعلق بالموکل فکذا توابعہ وصار کالرسول والوکیل فی النکاح ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ موکل سے یہ حقوق متعلق ہوں گے اس واسطے کہ حقوق تو حکم تصرف کے تابع ہیں اور حکم تصرف یعنی ملکیت کا تعلق وکیل سے ہے پس جو چیزیں حکم کے تابع ہیں وہ بھی موکل سے متعلق ہوں گی ۔ اور اس وکیل کا حکم مانند ایلچی اور وکیل نکاح کے ہوگیا۔ ف حالانکہ ایلچی و وکیل نکاح بالاتفاق ذمہ دار نہیں ہوتے ہیں مثلاً زید نے ایک شخص کو بکر کے پاس بھیجا اس نے پیغام پہونچایا کہ زید نے پیغام دیا ہے کہ میں نے تیرا گھوڑا سو روپیہ کو خریدا اور بکر نے منظور کیا تو ایلچی کچھ ذمہ دار نہیں ہے جیسے وکیل نکاح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے ایسے ہی خرید وفروخت کا وکیل بھی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ موکل ذمہ دار ہے۔ ولنا ان الوکیل ھو العاقد حقیقۃ لان العقد یقوم بالکلام وصحۃ عبارتہ لکونہ آدمیا وکذا حکما لانہ یستغنی عن اضافۃ العقد الی الموکل ولو کان سفیرا عنہ لما استغنی عن ذلک کالرسول واذا کان کذلک کان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد بہ ولہذا قال فی الکتاب ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا درحقیقت وکیل ہے اس واسطے کہ عقد تو کلام سے قائم ہوتا ہے۔ اور وکیل کی عبارت صحیح ہونا کچھ وکیل ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ آدمی ہونے کی وجہ سے ہے تو وہ حقیقتہً عاقد ہوا اور اسی طرح حکماً بھی وہی عاقد ہے کیونکہ عقد کو موکل کی طرف سے نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے ایلچی میں ہوتی ہے اور جب یہ حال ہے تو وکیل اس عقد کے حق میں اصیل ٹھہرا پس حقوق اسی سے متعلق ہوں گے لہذا کتاب میں فرمایا کہ یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتری ویقبض المبیع ویخاصم فی العیب ویخاصم فیہ وکیل کو چاہیئے کہ مبیع کو سپرد کرے اور ثمن وصول کرے اور اگر اس نے کوئی چیز خریدی تو اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور مبیع پر قبضہ کرے اور اگر اس میں عیب پاوے تو بائع سے گفتگو کرے اور بائع کے ساتھ عیب میں خصومت کرے۔ لان کل ذلک من الحقوق ۔ کیونکہ یہ سب باتیں حقوق میں سے ہیں۔ والملک یثبت للموکل خلافۃ عنہ اعتبارا للتوکیل السابق کالعبد یتھب ویصطاد ویحتطب ھو الصحیح ۔ اور وکیل کی نیابت سے موکل کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے بنظر توکیل سابق کے جیسے غلام نے کوئی ہبہ قبول کیا یا کوئی شکار مارا یا لکڑیاں جمع کیں اور یہی صحیح ہے۔ ف یعنی جیسے غلام نے ہبہ قبول کیا تو غلام کی نیابت میں مولے کو ملکیت حاصل ہوجاتی ہے۔ قال وفی مسألۃ العیب تفصیل نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ شیخؒ نے فرمایا کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے۔ جس کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف کہ جب وکیل نے مبیع میں عیب پایا تو جب تک اس کے قبضہ میں ہے اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور جب اس نے موکل کو سپرد کر دی تو بدون اجازت موکل کے

واپس نہیں کر سکتا ہے۔ک۔ قال وکل عقد یضیفہ الی موکلہ کالنکاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقہ تتعلق بالموکل دون الوکیل فلا یطالب وکیل الزوج بالمھر ولا یلزم وکیل المرأۃ تسلیمھا۔ اور دوم یہ کہ ہر عقد جس کو وکیل نے موکل کی طرف نسبت کیا جیسے نکاح و خلع و عمدی خون سے صلح کرنا تو اس عقد کے حقوق موکل سے متعلق ہوتے ہیں نہ وکیل سے پس شوہر کی طرف سے جو شخص کہ وکیل ہو اس سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور زوجہ کے وکیل پر اس عورت کو سپرد کرنا لازم نہیں ہے۔ لان الوکیل فیھا سفیر محض الاتری انہ لا یستغنی عن اضافۃ العقد الی الموکل ولو اضافہ الی نفسہ کان النکاح لہ فصار کالرسول۔ اس واسطے کہ ان معاملات میں وکیل تو محض سفیر ہے یعنی موکل کی طرف سے عبارت بول دینے والا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو موکل کی طرف عقد معاملہ کو نسبت کرنے سے چارہ نہیں یعنی مثلاً کہے گا کہ میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو یہ نکاح اس وکیل کے واسطے ہو جائے گا۔ پس ان معاملات میں وکیل مثل ایلچی کے ہو گیا۔ وھذا لان الحکم فیھا لا تقبل الفصل عن السبب لانہ اسقاط فتیلاشی فلا یتصور صدورہ من شخص وثبوت حکمہ لغیرہ فکان سفیرا۔ اور یہ بات یعنی وکیل کا ایلچی کے مانند ہونا اس وجہ سے ہے کہ ان معاملات میں جو حکم ہوتا ہے وہ سبب سے جدا ہونے کے قابل نہیں ہے۔ یعنی عقد سے لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ اسقاط ہے تو مضمحل ہو جاتا ہے پس یہ ممکن نہیں کہ عقد تو ایک شخص سے صادر ہو اور اس کا حکم دوسرے شخص کے واسطے ثبوت ہو پس وکیل محض سفیر ٹھہرا ف۔ پس وکیل کی نیابت میں موکل ہی سے عقد صادر ہوا اور موکل ہی کے واسطے حکم ثابت ہوا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ پہلے وکیل کے واسطے ثابت ہو کر موکل کی طرف منتقل ہو پس وکیل نے سفارت کے طور پر موکل کی عبارت ادا کر دی تو ایلچی کے مانند ہوا۔ والضرب الثانی من اخواتہ العتق علی مال والکتابۃ والصلح عن الانکار فاما الصلح الذی ھو جار مجری البیع فھو من الضرب الاول والوکیل بالھبۃ والتصدیق والاعارۃ والایداع والرھن والاقراض سفیر ایضا لان الحکم فیھا یثبت بالقبض وانہ یتلاقی محلا مملوکا للغیر فلا یحصل اصیلا۔ اور قسم دوم کی قبیل سے یہ مسائل ہیں کہ اپنے غلام کو مال پر آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا یا اپنے غلام کو مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا یا انکار سے صلح کرنے پر وکیل کیا یعنی مدعی نے کچھ دعویٰ کیا جس سے مدعی نے انکار کیا مگر مدعی کے ساتھ صلح کر لی۔ رہی وہ صلح جو قائم مقام بیع کے ہو تو وہ قسم اول سے ہے۔ اور ہبہ کے لئے وکیل کرنا مثلاً میرا یہ غلام تو زید کو ہبہ کر دے اور تصدیق کے لئے وکیل کرنا مثلاً تو میرا یہ غلام زید کو صدقہ میں دے دے یا عاریت دینے کے واسطے وکیل کرنا مثلاً یہ کتاب زید کو عاریت دے دے اور رہن کے لئے وکیل کرنا یا ودیعت رکھنے کے واسطے وکیل کرنا یا قرض دینے کے واسطے وکیل کرنا مثلاً یہ کتاب یا یہ روپیہ فلاں شخص کے پاس رہن کر دے یا ودیعت دے یا قرض دیدے تو یہ وکیل بھی محض سفیر ہے اس واسطے کہ ان مثلوں میں بھی قبضہ سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا جو دوسرے کا مملوک ہے۔ یعنی اس میں وکیل کا تصرف نہیں ہو سکتا تو وکیل ان میں اصیل نہیں کیا جا سکتا۔ وکذا اذا کان الوکیل من جانب الملتمس وکذا الشرکۃ والمضاربۃ الا ان التوکیل بالاستقراض باطل حتی لا یثبت الملک للموکل بخلاف الرسالۃ فیہ۔ اور اسی طرح اگر ان چیزوں کے چاہنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہے یعنی ہبہ یا صدقہ یا عاریت مانگنے والے یا مرتہن یا قرض مانگنے والے کی طرف سے وکیل کیا تو وہ بھی سفیر ہے مگر اتنی بات ہے کہ قرض لینے کے لئے وکیل کرنا باطل ہے

حتی کہ موکل کے واسطے ملکیت ثابت نہیں ہوگی بخلاف اس کے اگر قرض لینے کے لئے ایلچی بھیجا تو صحیح ہے ف مثلاً زید نے جاکر کہا کہ بکر نے مجھے تیرے پاس اس واسطے بھیجا ہے کہ وہ تجھ سے اس قدر قرض مانگتا ہے تو یہ صحیح ہے اور اگر اس نے قرض دیا تو بکر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ قال واذا طالب الموکل المشتری بالثمن فلہ ان یمنعہ ایاہ۔ اگر وکیل سے کسی نے کوئی چیز خریدی اور موکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس کو دینے سے انکار کرے۔ ف اور امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک انکار نہیں کر سکتا۔ اور ہمارے نزدیک انکار کر سکتا ہے لانہ اجنبی عن العقد وحقوقہ لما ان الحقوق الی العاقد۔ اس واسطے کہ موکل تو اس معاملہ وحقوق سے اجنبی ہے کیونکہ حقوق تو عقد کرنے والے کی طرف راجع ہیں۔ فان دفعہ الیہ جاز۔ پھر اگر مشتری نے موکل کو ثمن دے دیا تو جائز ہے ف یعنی ادا ہوگیا۔ ولم یکن للوکیل ان یطالبہ بہ ثانیاً۔ اور وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مشتری سے دوبارہ ثمن کا مطالبہ کرے۔ لان نفس الثمن المقبوض حقہ وقد وصل الیہ ولا فائدۃ فی الاخذ منہ ثم الدفع الیہ۔ اس واسطے کہ یہ ثمن جو موکل نے وصول کر لیا وہ اسی کا حق ہے اور وہ موکل کو پہونچ گیا اور موکل سے لے کر پھر موکل کو دینے میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ف تاکہ یہ حکم دیا جاوے کہ مشتری موکل سے لے کر وکیل کو دے پھر وکیل لے کر موکل کو دیدے۔ کیونکہ جو نتیجہ تھا وہ حاصل ہوگیا کہ موکل کو اس کا حق پہونچ گیا۔ ولھذا لو کان للمشتری علی الموکل دین یقع المقاصۃ۔ اور اسی واسطے اگر مشتری کا موکل پر کچھ قرضہ ہو تو اس ثمن سے مبادلہ واقع ہو جائے گا۔ ولو کان لہ علیہما دین یقع المقاصۃ بدین الموکل ایضا دون دین الوکیل۔ اور اگر مشتری کا وکیل وموکل دونوں پر قرضہ ہو تو بھی موکل کے قرضہ سے مبادلہ واقع ہوگا۔ نہ قرضہ وکیل سے۔ وبدین الوکیل اذا کان وحدہ یقع المقاصۃ عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ لما انہ یملک الابراء عنہ عندھما۔ اور اگر تنہا وکیل کا قرضہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک اس سے مبادلہ واقع ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے۔ ولکنہ یضمنہ للموکل فی الفصلین۔ ولیکن دونوں صورتوں میں وکیل اپنے موکل کے واسطے ضامن ہوگا ف یعنی اگر وکیل نے مشتری کو ثمن معاف کر دیا یا وکیل کے قرضہ کا بدلہ ہوگیا دونوں صورتوں میں وکیل پر لازم ہوگا کہ موکل کو اس کی مثل تاوان دے۔

باب الوکالۃ بالبیع والشراء

یہ باب خرید وفروخت کی وکالت کے بیان میں ہے۔ اس میں چند فصول ہیں۔

فصل الشراء

فصل اول خرید کے بیان میں

قال ومن وکل رجلا بشراء شیٔ فلا بد من تسمیۃ جنسہ وصفتہ اوجنسہ ومبلغ ثمنہ لیصیر الفعل الموکل بہ معلوما فیمکنہ الایتمار- اگرکسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا تو ضرور ہے کہ اس کی جنس وصفت بیان کرے یا اس کی جنس اور انتہائے ثمن بیان کرے تاکہ جس کام کے واسطے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو پس حکم کی فرمانبرداری کرسکے۔ ف۔ اور حدیث عروۃ البارقی رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف جنس ومقدار ثمن بیان فرمائی اور صفت کا ذکر نہیں فرمایا لہٰذا استحسانا جائز ہے اور صفت سے یہ مراد ہے کہ اس کی نوع بیان کرے مثلا ترکی یا ہندی وغیرہ پس حاصل یہ کہ جنس وصفت بیان کرے یا جنس ومقدار ثمن بیان کرے۔ م۔ ع۔ الا ان یوکلہ وکالۃ عامۃ فیقول ابتع لی ما رایت۔ لیکن اگر اس کو وکالت عامہ سے وکیل کرے یعنی مختار عام کرے تو اس کی ضرورت نہیں ہے پس کہے کہ جو چیز تیری رائے میں آوے میرے واسطے خرید لے لانہ فوض الامر الی رایہ فایّ شیٔ یشتریہ یکون ممتثلا- اس واسطے کہ موکل نے اس کی رائے کے سپرد کردیا پس جس چیز کو وہ خریدے گا حکم کے موافق کام ہوگا۔ والاصل فیہ ان الجہالۃ الیسیرۃ تتحمل فی الوکالۃ کجہالۃ الوصف استحسانا لان مبنی التوکیل علی التوسعۃ لانہ استعانۃ وفی اعتبار ھذا الشرط بعض الحرج وھو مدفوع- اور اس باب میں اصل یہ ہے کہ وکالت میں تھوڑی سی جہالت برداشت ہوجاتی ہے یعنی اگر کوئی خفیف بات معلوم نہ ہو تو وکالت صحیح رہتی ہے جیسے وصف مجہول ہو اور یہ استحسان ہے اس واسطے کہ توکیل تو گنجائش پر مبنی ہے یعنی وکالت جائز کرنے سے لوگوں پر وسعت دے دی گئی۔ اس واسطے کہ یہ اپنے کام میں دوسرے سے استعانت ہے اور وصف کا بیان شرط کرنے میں کچھ حرج لاحق ہوگا۔ حالانکہ شرع نے ایسی تنگی دور فرمائی ہے۔

ف۔ پس بدون وصف کے وکالت جائز ہے۔ ثم ان کان اللفظ یجمع اجناسا او ما ھو فی معنی الاجناس لا یصح التوکیل وان بین الثمن لان بذلک الثمن یوجد من کل جنس فلا یدری مراد الامر لتفاحش الجہالۃ وان کان جنسا یجمع انواعا لا یصح الا ببیان الثمن او النوع لانہ بتقدیر الثمن یصیر النوع معلوما وبذکر النوع تقل الجہالۃ فلا یمنع الامتثال- پھر اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو کئی جنسوں کو شامل ہے یا ایسی چیزوں کو شامل ہے یا ایسی چیزوں کو شامل ہے جو جنس کے معنی میں ہیں جیسے دار ورقیق تو توکیل صحیح نہیں ہے اگرچہ ثمن بیان کرے کیونکہ ان داموں کے عوض ہر جنس میں سے پائی جائے گی تو موکل کی مراد معلوم نہ ہوگی۔ کیونکہ جہالت انتہائے درجہ کی موجود ہے اور اگر ایسی جنس بیان کی کہ جس کے تحت میں انواع ہیں تو یہ وکالت جب ہی صحیح ہوگی کہ اس کا ثمن یا نوع بیان کرے کیونکہ ثمن کے اندازہ سے نوع معلوم ہوجائے گی اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہوجائے گی تو حکم کی تعمیل کرنے سے نہیں رک گئی۔ مثالہ اذا وکلہ بشراء عبد او جاریۃ لا یصح لانہ یشمل انواعا فان بین النوع کالترکی او الحبشی او الہندی او السندی او المولد جاز وکذا اذا بین الثمن لما ذکرناہ- اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک غلام یا باندی خریدنے کے واسطے وکیل کیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ غلام یا باندی تو چند اقسام کو شامل ہے اور اگر قسم بیان کردی جیسے ترکی وحبشی وہندی وسندی یا مولد تو جائز ہے اسی طرح اگر ثمن بیان کردیا تو بھی جائز ہے بدلیل مذکورہ بالا ولو بین النوع او الثمن ولم یبین صفۃ الجودۃ والرداءۃ والسطۃ جاز لانہ جہالۃ مستدرکۃ۔ اور اگر اس نے صفت نوع یا ثمن بیان کردیا اور جید ہونا یا درمیانی ہونا بیان نہ کیا تو جائز ہے۔ کیونکہ یہ بیان کردینا ضروری نہ تھا بس معلوم ایک امر زائد میں ہے۔ ومرادہ من الصفۃ المذکورۃ فی الکتاب النوع-

اور کتاب میں جو لفظ صفت مذکور ہے اس سے نوع مراد ہے۔ وفی الجامع الصغیر ومن قال لاخر اشتر لی ثوبا او دابۃ او دارا فالوکالۃ باطلۃ للجہالۃ الفاحشۃ فان الدابۃ فی حقیقۃ اللغۃ اسم لما یدب علی وجہ الارض وفی العرف یطلق علی الخیل والحمار والبغل فقد جمع اجناسا۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا میرے واسطے ایک کپڑا یا چوپایہ یا مکان خرید کر تو انتہائے جہالت کی وجہ سے وکالت باطل ہے کیونکہ دابہ کی حقیقی معنے لغت میں ایسی چیز کا نام ہے جو زمین پر متحرک ہو اور عرف میں گھوڑے وگدھے وخچر کو کہتے ہیں تو اس لفظ میں کئی جنسیں جمع ہیں۔ وکذا الثوب لانہ یتناول الملبوس من الاطلس الی الکساء۔ اور یہی کپڑے کا حال ہے کیونکہ وہ اطلس سے لے کر کملی تک ہر ایسی چیز کو بولتے ہیں جو پہنی جاوے۔ ولہذا لایصح تسمیتہ مہرا اور اسی وجہ سے کپڑے کے نام سے مہر بیان کرنا صحیح نہیں ہے ف بلکہ مہر المثل لازم ہوگا۔ اگر مہر موکد ہو جاوے وکذا الدار تشتمل ما ہو فی معنی الاجناس لانہا تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجیران والمرافق والمحال والبلدان فیتعذر الامتثال ۔ اسی طرح لفظ دار بھی ایسی چیزوں کو شامل ہے جو اجناس کے معنے میں ہیں کیونکہ گھروں کا حال بلحاظ مختلف غرض وپڑوسیوں وآرام کی چیزوں ومحلہ وشہروں کے بہت زیادہ مختلف ہوتا ہے تو حکم کی تعمیل ممکن نہ ہوگی ف چنانچہ بعض محلہ وموقع پر ایک گھر ارزاں ملتا ہے اور دوسرے محلہ وموقع پر اسی قسم کا گھر گراں ہوتا ہے اور ایک مکان میں بلحاظ اس کے آرام کی چیزوں کے کم فائدہ ہے اور دوسرے میں بہت فائدہ ہے پس بہت تفاوت ہوتا ہے قال وان سمی ثمن الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز معناہ نوعہ وکذا اذا سمی نوع الدابۃ بان قال حمار اونحوہ۔ اور اگر موکل نے دار کا ثمن بیان کر دیا اور جنس دار کا وصف مثلاً فلاں محلہ میں ہے اور کپڑے کا ثمن بیان کر دیا تو جائز ہے اور وصف سے مراد نوع ہے اور اسی طرح اگر دابہ کی نوع بیان کر دی مثلاً کہا کہ گدھا یا گھوڑا ہے تو بھی جائز ہے۔ قال ومن دفع الی اٰخر دراہم وقال اشتر لی بہا طعاما فہو علی الحنطۃ ودقیقہا استحسانا والقیاس ان یکون علی کل مطعوم اعتبارا للحقیقۃ کما فی الیمین علی الاکل اذ الطعام اسم لما یطعم۔ اگر کسی نے دوسرے کو درم دیئے اور کہا کہ میرے واسطے ان کے عوض طعام خرید کر تو یہ گیہوں اور اس کے آٹے پر واقع ہوگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ہر ایسی چیز پر واقع ہو کھائی جاتی ہے بلحاظ حقیقت کے جیسے طعام پر قسم میں ہوتا ہے اس واسطے کہ طعام ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بطور غذا کے کھائی جاوے ف لیکن یہ قیاس چھوڑ کر استحسان مختار ہے کہ گیہوں واس کے آٹے پر وکالت ہوگی۔ وجہ الاستحسان ان العرف املک وہو علی ما ذکرناہ اذا ذکر مقرونا بالبیع والشراء ولا عرف فی الاکل فبقی علی الوضع ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جو معنے لوگوں کے عرف میں معروف ہوں وہ زیادہ قوی وراجح ہوتے ہیں اور عرف یہی کہ گیہوں اس کے آٹے پر بولا جاتا ہے جبکہ خرید یا فروخت کے ساتھ ملا کر بولا جاوے اور کھانے کے بارہ میں کوئی عرف نہیں ہے تو وہ اصل وضع پر باقی رہا۔ وقیل ان کثرت الدراہم فعلی الحنطۃ وان قلت فعلی الخبز وان کان فیما بین ذلک فعلی الدقیق اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر موکل نے بہت درم دیئے ہوں تو یہ وکالت گیہوں پر واقع ہوگی اور اگر درم تھوڑے ہوں تو یہ وکالت روٹیوں پر واقع ہوگی اور اگر اوسط درجہ پر ہوں تو یہ وکالت آٹے پر واقع ہوگی۔ ف اور ہمارے عرف میں طعام ایسی چیز پر واقع ہوگا جو بالفعل بطور غذا کھانے کے لائق ہو اور اسی پر فتوی ہے۔ ع ه

قال واذا اشتری الوکیل وقبض ثم اطلع علی عیب فلہ ان یردہ بالعیب مادام المبیع فی یدہ ۔ اور اگر وکیل نے وہ چیز خرید کر اپنے قبضہ میں کر لی پھر اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو جب تک مبیع اس کے قبضہ میں ہے اس کو اختیار ہے کہ اس کو واپس کر دے۔ لانہ من حقوق العقد وھی کلھا الیہ - کیونکہ عیب کی وجہ سے واپس کرنا بھی معاملہ بیع کے حقوق میں سے ہے اور حقوق سب وکیل کی جانب ہیں۔ فان سلمہ الی الموکل لم یردہ الا باذنہ لانہ انتھی حکم الوکالۃ ولان فیہ ابطال یدہ الحقیقۃ فلا یتمکن منہ الا باذنہ ولھذا کان خصما لمن یدعی فی المشتری دعوی کالشفیع وغیرہ قبل التسلیم الی الموکل لا بعدہ اور اگر وکیل نے مبیع کو موکل کے سپرد کر دیا ہو تو بدون اجازت موکل کے واپس نہیں کر سکتا ہے اس لئے کہ وکالت کا حکم پورا ہو چکا اور اس لئے کہ بدون اجازت کے موکل کا حقیقی قبضہ مٹانا لازم آتا ہے اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے۔ جب تک موکل اس کی اجازت نہ دے پس وکیل کو اپنے قبضہ تک اختیار ہے اسی واسطے موکل کو سپرد کرنے سے پہلے مبیع میں جو شخص مانند شفیع وغیرہ کے مدعی ہو تو وکیل اس کا مدعا علیہ ہوتا ہے اور موکل کو سپرد کرنے کے بعد نہیں ہوتا۔ قال ویجوز التوکیل بعقد الصرف والسلم عقد صرف اور عقد سلم کے واسطے وکیل کرنا جائز ہے۔ لانہ عقد یملکہ بنفسہ فیملک التوکیل بہ دفعا للحاجۃ علی مامر۔ اس واسطے کہ یہ بھی ایسا عقد ہے جس کو خود کر سکتا ہے تو بضرورت اس کام کے واسطے دوسرے کو وکیل کر سکتا ہے۔ ومرادہ التوکیل باسلام دون قبول السلم لان ذلک لا یجوز فان الوکیل یبیع طعاما فی ذمتہ علی ان یکون الثمن لغیرہ وھذا لا یجوز۔ اور مصنف کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کا معاملہ ٹھہرانے کے لئے وکیل کرنا جائز ہے اور یہ مراد نہیں کہ سلم قبول کرنے کے لئے وکیل کرنا جائز ہے اس واسطے کہ وکیل ایسا اناج بیچنے والا ہو گا جو اس کے ذمہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کا ثمن دوسرے شخص کے واسطے یعنی موکل کے واسطے ہو اور یہ بات نہیں جائز ہے۔ فان فارق الوکیل صاحبہ قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غیر قبض - پھر اگر عقد صرف یا سلم میں قبضہ سے پہلے وکیل واس کے ساتھ معاملہ کرنے والا باہم جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ بغیر قبضہ کے باہم جدائی پائی گئی ولا یعتبر مفارقۃ الموکل لانہ لیس بعاقد والمستحق بالعقد قبض العاقد وھو الوکیل فیصح قبضہ وان کان لا یتعلق بہ الحقوق کالصبی والعبد المحجور علیہ - اور موکل کا جدا ہونا معتبر نہیں ہے کیونکہ وہ عقد کرنے والا نہیں ہے اور عقد کی جہت سے اسی کا قبضہ واجب ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہو اور وہ وکیل ہے تو وکیل ہی کا قبضہ صحیح ہو گا اگرچہ وہ مانند طفل یا غلام مجور کے ایسا شخص ہو جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے۔

بخلاف الرسولین لان الرسالۃ فی العقد لا فی القبض وینتقل کلامہ الی المرسل فصار قبض الرسول قبض غیر العاقد فلم یصح - بخلاف دو ایلچیوں کے اس واسطے کہ ایلچی کرنا صرف عقد صرف یا عقد سلم کرنے کے واسطے ہے اور قبضہ کرنے کے واسطے نہیں ہے اور ایلچی کا کلام اس کے بھیجنے والے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو وہ عاقد ہوا پس ایلچی کا قبضہ کرنا ایسے شخص کا قبضہ ہوا جو عاقد نہیں ہے تو صحیح نہ ہوا۔ قال واذا دفع الوکیل بالشراء الثمن من مالہ وقبض المبیع فلہ ان یرجع بہ علی الموکل - اگر وکیل خرید نے یعنی جو شخص کوئی چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہے اس نے اپنے مال سے دام دے دیئے اور مبیع پر قبضہ کر لیا تو اس کو اختیار ہے کہ موکل سے یہ دام واپس لے لے اور وکیل کا ادا کرنا بطور احسان نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ لانہ انعقدت بینھما مبادلۃ حکمیۃ ولھذا اذا اختلفا فی الثمن یتحالفان ویرد الموکل بالعیب علی الوکیل وقد سلم المشتری للموکل من جھۃ

الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت راجعة اليه وقد علمه الموكل فيكون راضيا بدفعه من ماله۔
اس واسطے کہ وکیل و موکل کے درمیان میں حکمی مبادلہ منعقد ہوگیا اسی واسطے اگر وکیل و موکل نے ثمن میں اختلاف
کیا تو بائع و مشتری کی طرح دونوں میں قسم کی جاتی ہے اور اگر مبیع میں عیب نکلے تو موکل اپنے وکیل کو واپس کرتا ہے اور
یہاں وکیل کی طرف سے مبیع اس کے موکل کو سپرد ہو چکی تو وکیل اپنے درم بھی اس سے واپس لے گا اور اس دلیل سے
کہ جب بیع کے حقوق بذمہ وکیل تھے اور موکل اس بات کو جانتا ہے تو وہ راضی ہوگیا تھا کہ وکیل اپنے مال سے ثمن ادا
کرے ف یعنی موکل جانتا تھا کہ بیع کی وجہ سے مشتری پر ثمن ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور وکیل مشتری یہاں ذمہ دار رہتا
ہے تو راضی تھا کہ وکیل اپنے پاس سے درم ادا کر دے پس جب موکل کی رضامندی سے وکیل نے ثمن ادا کیا تو موکل سے
واپس لے سکتا ہے حتی کہ جب تک موکل سے وصول نہ ہو تب تک اس کو اختیار ہے کہ مبیع اپنے پاس روک لے
فان هلك المبيع فى يده قبل حبسه هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن ۔ اور اگر وکیل کے قبضہ میں
خریدا ہوا مال تلف ہوگیا۔ حالانکہ اس نے موکل کو دینے سے نہیں روکا تھا تو موکل کا مال تلف ہوا اور اس کے ذمہ سے ثمن
ساقط نہ ہوگا۔ لان يده كيد الموكل فاذا لم يحبسه يصير الموكل قابضا بيده ۔ کیونکہ وکیل کا ہاتھ بمنزلہ موکل کے
ہاتھ کے ہے پس جب وکیل نے روکا نہ تھا تو موکل اپنے وکیل کے قبضہ کے ذریعہ سے قابض ہو جائے گا ف
تو گویا وہ موکل کے قبضہ میں تلف ہوئی پس موکل کا مال تلف ہوا اور ثمن دینا پڑے گا۔ لما بينا انه بمنزلة
البائع من الموكل ۔ اور وکیل کو اختیار ہے کہ مبیع کو روک رکھے یہاں تک کہ ثمن پورا وصول کرلے کیونکہ
ہم نے بیان کر دیا کہ گویا وہ موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے ۔ وقال زفرؒ ليس له ذلك لان الموكل صار
قابضا بيده فكانه سلمه اليه فيسقط حق الحبس ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وکیل کے واسطے یہ اختیار
نہیں ہے کیونکہ وکیل کے ہاتھ کے ذریعہ سے موکل قابض ہوگیا تو گویا وکیل نے مبیع اس کو سپرد کر دی پس روکنے کا
حق ساقط ہوگیا ف اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ قلنا هذا مما لا يمكن التحرز عنه فلا يكون
راضيا بسقوط حقه فى الحبس على ان قبضه موقوف فيقع للموكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه ۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسی بات
ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں تو وہ اپنا روکنے کا حق ساقط کرنے پر راضی نہ ہوگا علاوہ اس کے اس کا قبضہ متوقف ہے
پس اگر اس نے مبیع نہ روکی تو موکل کے واسطے ہوگا اور اگر روک لی تو اپنی ذات کے واسطے ہوگا۔ فان حبسه فهلك
كان مضمونا ضمان الرهن عند ابى يوسفؒ وضمان البيع عند محمدؒ وهو قول ابى حنيفةؒ وضمان
الغصب عند زفرؒ لانه منع بغير حق ۔ پس اگر وکیل نے مبیع کو روکا پس وہ تلف ہوگئی تو ابو یوسفؒ کے
نزدیک مال مرہون کے مانند ضمانت میں ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ضمانت بیع میں ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے
اور زفرؒ کے نزدیک مال مغصوب کی ضمانت میں ہوگی۔ اس واسطے کہ وہ زفرؒ کے نزدیک ناحق روکی گئی ہے۔ ف
اور جواب یہ کہ اس کو روکنے کا حق ہے۔ لهما انه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه اور امام
ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بمنزلہ موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والے کے ہے تو اس کو اپنا ثمن حاصل کرنے کے
لئے روکنے کا حق حاصل ہے پس اس کے تلف ہونے سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔ ولابى يوسفؒ انه مضمون
بالحبس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الرهن بعينه ۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنا مال حاصل کرنے
کے لئے روکنے سے ضمانت میں داخل ہے۔ حالانکہ پہلے نہ تھی اور بعینہ یہی معنی رہن کے ہیں۔ بخلاف المبيع لان البيع

ینفسخ بھلاکہ وھھنا لاینفسخ اصل العقد - بخلاف مبیع کے کہ اس کے تلف ہونے سے بیع ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے۔ ف- خلاصہ یہ کہ جیسے اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرتہن نے مرہون کو روکا حتی کہ اس کے تلف ہونے پر قرضہ ساقط ہوجاتا اسی طرح یہاں وکیل نے اپنے دام لینے کے واسطے مبیع کو روکا تو یہ بھی مرہون کے مانند ہوگئی اور مبیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ ثمن لینے کے واسطے اگر بائع نے مبیع کو روک لیا اور وہ تلف ہوئی تو بائع کا مال گیا اور بیع ٹوٹ گئی اور یہاں اصل بیع نہیں ٹوٹتی ہے۔ قلنا ینفسخ فی حق الموکل والوکیل کما اذا ردہ الموکل بعیب ورضی الوکیل بہ - اور ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں ٹوٹ جاتی ہے جیسے موکل نے عیب کی وجہ سے واپس کی اور وکیل راضی ہوگیا۔ قال واذا وکلہ بشراء عشرۃ ارطال لحم بدرھم فاشتری عشرین رطلا بدرھم من لحم یباع منہ عشرۃ ارطال بدرھم لزم الموکل منہ عشرۃ بنصف درھم عند ابی حنیفۃؒ وقالا یلزمہ العشرون بدرھم - اگر ایک شخص کو وکیل کیا کہ ایک درم کا دس رطل گوشت خریدے اور اس نے ایک درم کا بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درم کا دس رطل کے حساب سے بکتا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں سے موکل کے ذمہ دس رطل بعوض نصف درم کے لازم ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ بیس رطل بعوض ایک درم کے لازم ہے۔ وذکر فی بعض النسخ قول محمدؒ مع قول ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ لم یذکر الخلاف فی الاصل - بعض نسخوں میں امام محمد کا قول ابوحنیفہ رح کے ساتھ مذکور ہے اور خود امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں اختلاف ذکر نہیں کیا۔ لابی یوسفؒ انہ امرہ بصرف الدرھم فی اللحم وظن ان سعرہ عشرۃ ارطال فاذا اشتری بہ عشرین فقد زادہ خیرا - امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے یہ درم اس کو گوشت خریدنے میں صرف کردینے کا حکم دیا اور گمان کیا کہ بھاؤ دس رطل ہے پھر جب وکیل نے اس کے عوض بیس رطل خریدا تو بہتری بڑھائی۔ وصار کما اذا وکلہ ببیع عبدہ بالف فباعہ بالفین - اور ایسا ہوگیا جیسے اس کو اپنا غلام بعوض ہزار درم کے فروخت کرنے کا وکیل کیا پس اس نے وہ غلام دو ہزار درم کو بیچا ف- تو یہ بالاتفاق اسی طرح موکل کے حق میں جائز ہے۔ ولابی حنیفۃؒ انہ امرہ بشراء عشرۃ ولم یامرہ بشراء الزیادۃ فینفذ شراءھا علیہ وشراء العشرۃ علی الموکل - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو دس رطل خریدنے کے واسطے حکم دیا اور زائد کا حکم نہیں دیا تو زائد کی خریداری بذمہ وکیل نافذ ہوئی اور دس رطل کی خریداری بذمہ موکل ہے۔ بخلاف ما استشھد بہ - بخلاف اس مسئلہ کے جس سے ابویوسف رحہ نے اپنے واسطے گواہی لی ف- کہ ہزار درم کے عوض بیچنے کا حکم تھا اور اس نے دو ہزار درم کے عوض فروخت کیا کہ یہ بذمہ موکل نافذ ہے۔ لان الزیادۃ ھناک بدل ملک الموکل فیکون لہ - اس واسطے کہ یہاں جو کچھ مال زیادہ ہے وہ ملک موکل کا عوض ہے تو زیادتی بھی موکل کی ملکیت ہوئی۔ ف- یعنی موکل کا غلام تھا اس کے عوض میں دو ہزار درم ملے تو یہ بھی موکل کے ہوئے یہ سب اس صورت میں کہ جو گوشت ایک درم کا بیس رطل خریدا وہ نرخ سے فی درم دس رطل ہے بخلاف ما اذا اشتری مایساوی عشرین رطلا بدرھم - برخلاف اس کے اگر ایک درم کو ایسا گوشت خریدا جو فی درم بیس رطل بکتا ہے۔ ف- مثلاً خراب ودبلا رطیل ہے۔ حیث یصیر مشتریا لنفسہ بالاجماع - چنانچہ بالاتفاق یہ وکیل اس کو اپنے واسطے خریدنے والا ہو جائے گا۔ لان الامر یتناول السمین وھذا مھزول فلم یحصل مقصود الامر - اس واسطے کہ موکل کا حکم تو موٹے تازہ کو شامل ہے اور

گوشت ربیل دبلا ہے تو موکل کا مقصود حاصل نہ ہوا ف۔ پس وکیل نے خرابب مخالفت کی پس بذمہ وکیل واقع ہوا۔ ولو وکله بشراء شئ بعینه فلیس له ان یشتریه لنفسه لانه یؤدی الی تغریر الآمر حیث اعتمد علیه ولان فیه عزل نفسه ولا یملکه علی ماقیل الا بمحضر من الموکل فلو کان الثمن مسمی فاشتری بخلاف جنسه او لم یکن مسمی فاشتری بغیر النقود او وکل وکیلا بشرائه فاشتری الثانی وهو غائب یثبت الملك للوکیل الاول فی هذه الوجوه لانه خالف امر الامر فنفذ علیه ولو اشتری الثانی بحضرة الوکیل الاول نفذ علی الموکل الاول لانه حضره رایه فلم یکن مخالفا۔ اگر موکل نے وکیل کو کوئی معین چیز خریدنے کا وکیل کیا ہو تو وکیل اس کو اپنی ذات کے واسطے نہیں خرید کر سکتا۔ اس لئے کہ اگر اپنی ذات کے واسطے خریدنا جائز ہو تو موکل کو دھوکا دینا اس کا نتیجہ ہو کیونکہ موکل نے اس پر اعتماد کیا اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اپنے آپ کو معزول کرنا ہوگا حالانکہ بقول بعض علماء اس کو یہ اختیار نہیں ہے مگر جبکہ موکل آگاہ ہو۔ پھر جاننا چاہیئے کہ اگر موکل نے ثمن بیان کر دیا ہو پھر وکیل نے اس کے خلاف جنس کے عوض خریدی یا ثمن بیان نہیں کیا تھا پس اس نے سوائے نقد کے دوسری چیز کے عوض خریدی یا وکیل نے کسی دوسرے شخص کو اس خرید کے واسطے وکیل کیا پس دوسرے وکیل نے وکیل اول کے غائب ہونے کی حالت میں خریدی تو ان سب صورتوں میں وکیل اول کے واسطے ملکیت ثابت ہوگی کیونکہ اس نے حکم موکل کی مخالفت کی تو خریدنا وکیل اول پر نافذ ہوگا اور دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی حضوری میں خریدی تو یہ خرید پہلے موکل پر نافذ ہوگی کیونکہ پہلے وکیل کی رائے موجود تھی پس پہلا وکیل اپنے موکل کے حکم سے مخالف نہ ہوا ف۔ اور وکیل جب اپنے موکل کے حکم سے مخالفت کرتا ہے تو خرید فروخت وغیرہ کا جو تصرف ہو وہ وکیل ہی پر نافذ ہوتا ہے قال وان وکله بشراء عبد بغیر عینه فاشتری عبدا فهو للوکیل الا ان یقول نویت الشراء للموکل او یشتریه بمال الموکل۔ اگر موکل نے اسکو کوئی غلام غیر معین خریدنے کے واسطے وکیل کیا پس اسنے ایک غلام خریدا تو وہ وکیل کا ہوگا مگر جبکہ کہے کہ میں نے موکل کے واسطے خریدنے کی نیت کی تھی یا اسکو موکل کے مال سے خریدے ف۔ مثلاً کہے کہ میں نے فلاں شخص کے روپیہ سے خریدا تو یہ موکل کا ہوگا۔ قال رضی الله عنه هذه المسألة علی وجوه ان اضاف العقد الی دراهم الآمر کان للآمر وهو المراد عندی بقوله او یشتریه بمال الموکل دون النقد من ماله لان فیه تفصیلا وخلافا وهذا بالاجماع وهو مطلق وان اضافه الی دراهم نفسه کان لنفسه حملا لحاله علی مایحل له شرعا او یفعله عادة اذ الشراء لنفسه باضافة العقد الی دراهم غیره مستنکر شرعا وعرفا وان اضافه الی دراهم مطلقة فان نواها للآمر وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان یعمل لنفسه ویعمل للآمر فی هذا التوکیل وان تکاذبا فی النیة یحکم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة علی ماذکرنا وان توافقا علی انه لم تحضره النیة قال محمد رح هو للعاقد لان الاصل ان کل واحد یعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغیره ولم یثبت وعند ابی یوسف رح یحکم النقد فیه لان ما اوقعه مطلقا یحتمل الوجهین فیبقی موقوفا فمن ای المالین نقد فقد فعل ذلك المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما یحتمل النیة للآمر وفیما قلناه حمل حاله علی الصلاح کما فی حالة التکاذب والتوکیل بالاسلام فی الطعام علی هذه الوجوه۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اول یہ کہ اس نے عقد بیع کو اگر موکل کے درموں کی طرف نسبت کیا تو بیع واسطے موکل کے ہوگی پس جو مصنف نے کہا کہ یا وہ موکل کے مال سے خریدی اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ موکل کے مال کی جانب نسبت کرے اور یہ مراد نہیں ہے کہ موکل کے مال سے ادا کرنا پایا جاوے کیونکہ اس صورت میں تفصیل واختلاف ہے اور

اس حکم پر سب علماء متفق ہیں حالانکہ کتاب ہیں اس کو مطلق رکھا اور اگر اپنے ذاتی درموں کی طرف مضاف کیا تو یہ خرید اس کی ذات کے واسطے ہوگی تاکہ اس کے حال کو ایسی چیز کی طرف نسبت کریں کہ جو شرعاً اس کو حلال اور عادت میں بھی حلال ہو یہ اس واسطے کہ اپنی ذات کے واسطے خریدنا اس طرح کہ خرید کی نسبت دوسرے شخص کے درموں کی جانب ہو از راہ شروع و عرف کے منتکر ہے یعنی بد حرکت ہے دوم یہ کہ اس نے عقد کو مطلق درم کی طرف منسوب کیا یعنی میں نے یہ غلام بعوض سو درم کے خریدا اور یہ نہیں کہا کہ اپنے سو درم یا موکل کے سو درم پس اس صورت میں اگر اس نے موکل کے لئے نیت رکھی ہو تو یہ غلام موکل کے واسطے ہوگا اور اگر اس نے اپنے واسطے نیت کی ہو تو اپنے واسطے ہوگا کیونکہ اس توکیل میں جبکہ غیر معین چیز کے واسطے وکیل کیا گیا ہے وکیل کو اختیار ہے کہ اپنی ذات کے واسطے بیع کرے یا موکل کے واسطے کام کرے اور اگر اس صورت میں وکیل و موکل نے ایک دوسرے کو جھوٹا بنایا یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے اپنے واسطے خریدا اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ میرے واسطے خریدا ہے تو بالاتفاق یہاں نقد کو محکم ٹھہرایا جاوے گا یعنی جس شخص کا مال ادا کیا گیا تو خرید اسی کے واسطے ہے کہ اسی کا مال دیا ہے اس واسطے کہ یہ ظاہری دلیل ہے کہ جس کے واسطے مبیع تھی اسی کے مال سے ثمن دیا ہے۔ اور اگر وکیل و موکل نے باہم اتفاق کیا کہ خرید کے وقت اس شخص کی کچھ نیت نہیں تھی تو اختلاف ہے پس امام محمد رحمہ نے کہا کہ غلام مذکور عقد کرنے والے کا ہوگا۔ یعنی وکیل کے واسطے ہے اس واسطے کہ اصل یہ ہے کہ ہر شخص کا کام اس کی ذات کے واسطے ہو سوائے ایسی صورت کے کہ وہ اپنا کام کسی غیر کے واسطے قرار دے اور یہاں یہ ثبوت نہ ہوا کہ اس نے اپنا کام اپنے موکل کے واسطے کیا تو اصلی فطرت پر یہ کام خود وکیل ہی کے واسطے رہا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کا مال ادا کیا وہ متعین ہے یعنی نقد کو حاکم بنایا جاوے کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق کیا ہے وہ دو صورتوں کو محتمل ہے کہ اپنے واسطے ہے یا غیر کے واسطے ہے پس ابھی یہ کام متوقف رہا پس جس شخص کے مال سے اس نے ثمن ادا کیا اسی کے واسطے یہ محتمل کام کر دیا یعنی اگر اپنے مال سے دیا تو خود خریدار ہے اور اگر موکل کا مال دیا تو موکل کے واسطے خریدا ہے اور احتیاط اس میں ہے اس واسطے کہ جب دونوں نے اتفاق کیا کہ خرید کے وقت کچھ نیت نہ تھی تو احتمال ہے کہ شاید موکل کے واسطے نیت کر لی ہو حتیٰ کہ اسی کا مال دے دیا (پھر اپنے واسطے خواہش کی تھی) اور ہم نے جو حکم بتلایا کہ مال کو حاکم بنایا جاوے اس میں وکیل کی حالت کو صلاحیت پر لگانا ہوا کہ شاید موکل کی نیت ہو ورنہ اس کا مال دینے سے وکیل غاصب ہوگا تو جس کا مال دیا اسی کے واسطے خرید ٹھہرانے میں اس کی بہتری ہے (جیسے درصورتیکہ دونوں اختلاف کریں یہی حکم دیا گیا کہ جس کا مال دیا ہو اسی واسطے خرید واقع ہے۔ اور واضح ہو کہ اناج کی بیع سلم ٹھہرانے میں وکیل کرنے کی بھی یہی صورتیں ہیں ف کیونکہ اناج غیر معین ہے۔ پس جب وکیل نے بیع سلم ٹھہرائی تو دیکھا جاوے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف نسبت کیا یا موکل کے مال کی طرف یا مطلق درموں کی طرف۔ پھر مطلق کی صورت میں اس کی کچھ نیت ہے یا نہیں۔ اگر نیت ہے تو اپنے واسطے ہے یا موکل کے واسطے ہے یا دونوں نے نیت میں اختلاف کیا۔ اور اگر بالاتفاق نیت نہ تھی تو آخری اختلاف اجتہادی ہے م۔ ع قال ومن امر رجلا بشراء عبد بالف - ایک نے دوسرے کو ہزار درم کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا ف مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ ہزار درم کو ایک غلام خرید دے یعنی وکیل کیا۔ فقال قد فعلت ومات عندی وقال الامر اشتریته لنفسك فالقول قول الأمر فان كان دفع اليه الالف فالقول قول المامور۔ پس وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور موکل نے کہا کہ تو نے اپنے واسطے

خرید اتھا تو موکل کا قول قبول ہوگا اور اگر موکل نے اس کو دام دے دیئے ہوں تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ لان فی الوجه الاول اخبر عما لا يملك استينافه وهو الرجوع بالثمن على الأمر وهو ينكر والقول للمنكر وفى الوجه الثانى هـو امين يريد الخروج عن عهدة الامانة فيقبل قولـه ۔ اس واسطے کہ پہلی صورت میں اس نے ایسی بات سے آگاہ کیا جس کو ایجاد نہیں کرسکتا ہے۔ اور وہ موکل سے ثمن واپس لینا حالانکہ موکل اس سے منکر ہے اور قول اسی کا ہوتا ہے جو منکر ہوا اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے وہ اپنے عہدہ امانت سے باہر ہونا چاہتا ہے۔ پس اسی کا قول قبول ہوگا۔ ولو كان العبد حيا حين اختلفا ان كان الثمن منقودا فالقول للمامور لانه امين وان لم يكن منقودا فكذلك عند ابى يوسف ومحمد لانه يملك استيناف الشراء فلا يتهم فى الاخبار عنه وعند ابى حنيفة القول للأمر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأى الصفقة خاسرة الزمها الأمر بخلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن فى يده ههنا وان كان امره بشراء عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حى فالقول للمامور سواء كان الثمن منقودا او غير منقود وهذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك استينافه ولا تهمة فيه لان الوكيل بشراء شئ بعينه لا يملك شراءه لنفسه بمثل ذلك الثمن فى حال غيبته على ما مر بخلاف غير المعين على ما ذكرناه لابى حنيفة ۔ اور اگر ایسا ہو کہ جس وقت دونوں نے اختلاف کیا اس وقت غلام زندہ ہو پس اگر ثمن دے دیا گیا ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور اگر ثمن ابھی نقد نہ دیا گیا ہو تو بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ وہ مستقل طور پر از سر نو خرید کرسکتا ہے تو وہ اپنی خبر دینے میں متہم نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک موکل کا قول قبول ہوگا کیونکہ یہ تہمت کا مقام ہے اس طرح کہ شاید پہلے اس نے اپنے واسطے خریدا پھر جب دیکھا کہ خرید میں گھٹی ہے تو اس کو موکل کے ذمہ ڈالا بخلاف اس کے جبکہ ثمن نقد دے دیا گیا ہو تو کچھ تہمت نہیں ہے اس واسطے کہ وکیل امین ہے تو اسی کی تبعیت میں اسی کا قول قبول ہوگا اور درصورتیکہ ثمن نہ دیا ہو تو وکیل کی امانت میں کچھ ثمن نہیں ہے یعنی وہ امین نہ ہوگا اور اگر اس نے وکیل کو کسی معین غلام کے خریدنے کا حکم دیا ہو پھر جس حالت میں کہ غلام زندہ موجود ہے دونوں نے اختلاف کیا تو وکیل کا قول قبول ہوگا خواہ ثمن نقد دیا ہو اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کی خبر دی جس کو دوہرانا ممکن ہے اور اس میں کچھ تہمت نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بیان کرچکے جس وکیل کو کسی معین چیز کے خریدنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہو وہ موکل کی غیر حاضری میں بعوض اس قدر ثمن کے اپنی ذات کے واسطے نہیں خرید سکتا ہے بخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام ابو حنیفہؒ کی دلیل میں بیان کیا۔ ومن قال لأخر بعنى هذا العبد لفلان فباعه ثم انكران يكون فلان امره ثم جاء فلان وقال انا امرته بذلك فان فلانا ياخذه لان قوله السابق اقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الانكار اللاحق۔ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ فلاں شخص کے واسطے میرا یہ غلام فروخت کردے پس اس نے فروخت کردیا پھر اس امر سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اسکو حکم کیا تھا پھر فلاں شخص آیا اور کہا کہ میں نے اسکو اس کام کا حکم کیا تھا تو فلاں شخص اس کو لے لے گا کیونکہ اس کا قول سابق اس کی طرف سے وکالت کا اقرار ہے تو یہ انکار اس کو مفید نہ ہوگا فـ یعنی مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ یہ غلام خالد کے واسطے فروخت کردے یعنی خالد نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں یہ غلام خالد کے واسطے خریدوں پس بکر نے اس کے ہاتھ فروخت کردیا پھر زید نے خریدنے کے بعد انکار کیا کہ مجھے خالد نے کوئی حکم نہیں دیا تھا یعنی میں نے اس کو اپنے واسطے خریدا ہے پس جب خالد نے اگر تصدیق کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ خرید اہوا

غلام لے لے اور زید کا اقرار کچھ مفید نہ ہوگا۔ فان قال فلان لم آمرہ لم یکن ذلک له لان الاقرار ارتد بردہ۔ اور اگر فلاں شخص نے آکر کہا کہ میں نے اس کو حکم نہیں کیا تھا وہ خریدے ہوئے غلام کو نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اقرار اس کے رد کر دینے سے رد ہو گیا۔ قال الا ان یسلمه المشتری له فیکون بیعا عنه وعلیه العهدة ۔ لیکن اگر اقرار کرنے والا مشتری خود اس کو سپرد کر دے تو ہو سکتا ہے پس یہ مشتری کی طرف سے بیع ہوگی اور وہی ذمہ دار ہے لانه صار مشتریا بالتعاطی کمن اشتری لغیرہ بغیر امرہ حتی لزمه ثم سلمه المشتری له ودلت المسألة علی ان التسلیم علی وجه البیع یکفی للتعاطی وان لم یوجد نقد الثمن وھو یتحقق فی النفیس والخسیس لاستتمام التراضی وھو المعتبر فی الباب ۔ کیونکہ یہ تعاطی یعنی ہاتھوں ہاتھ لینے کے طور پر خرید ہوگی جیسے کسی نے دوسرے کے بغیر حکم اس کے واسطے کوئی چیز خریدی حتی کہ خریدار کے ذمہ لازم ہوئی پھر جس شخص کے واسطے خریدی تھی اس کو سپرد کر دی تو جدید بیع ہو جائے گی۔ اور یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ تعاطی کی صورت میں اگر بیع کے طور پر سپرد کر دی تو یہ بیع تعاطی ہونے کے واسطے کافی ہے اگرچہ ادائے ثمن نہ پایا جاوے اور یہ نفیس چیز اور خسیس چیز دونوں میں متحقق ہو سکتا ہے کیونکہ جانبین سے رضامندی پوری ہے اور بیع کے معاملہ میں یہی معتبر ہے۔

قال ومن امر رجلا بان یشتری له عبدین باعیانهما ولم یسم له ثمنا فاشتری له احدهما جاز لان التوکیل مطلق فیجری علی اطلاقه وقد لا یتفق الجمع بینهما فی البیع ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ میرے واسطے یہ دو غلام معین خریدے اور ہر ایک کا ثمن بیان نہیں کیا پس وکیل نے اس کے واسطے دونوں میں سے ایک غلام خریدا تو جائز ہے اس واسطے کہ توکیل مطلق ہے (اس سے دلالت ہے کہ چاہے ملا کر خریدے یا علیحدہ علیحدہ خریدے پس توکیل اپنے حال پر مطلقاً جاری ہوگی اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بیع میں دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ تو وکیل کو روا ہے کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے خریدے۔ الا فیما لا یتغابن الناس فیه یعنی سوائے ایسی صورت کے کہ جس میں اتنا خسارہ ہو کہ اس کا اندازہ کرنے والے نہیں اٹھاتے ہیں۔ ف۔ تو جائز نہیں مثلاً غلام کی قیمت دو سو درم ہے اور انتہاء درجہ سوا دو سو درم ہے اور وکیل نے اس کو ڈھائی سو درم کو خریدا بلکہ ایک درم فی دہائی زیادہ کرنا غبن فاحش ہے کما فی القہستانی حاصل یہ کہ غبن فاحش کی خرید جائز نہ ہوگی۔ لانه توکیل بالشراء۔ اس واسطے کہ یہ خرید کے واسطے توکیل ہے ف۔ پس اس کے بالاتفاق یہی معنی کہ اتنے داموں کو خریدے جو کسی اندازہ کرنے والے کے اندازہ میں ہیں اور جو اس سے زائد ہو تو خسارہ فاحش ہے جو بذمہ موکل لازم نہ ہوگا وھذا کله بالاجماع ۔ اور یہ سب بالاتفاق ہے ف۔ اس میں امام یا صاحبین رح کسی نے خلاف نہیں کیا۔ اگر اس نے دونوں کو اندازہ پر خریدا تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر قیمت معین ہو تو زیادتی نہیں جائز ہے۔ اگر فروخت کا حکم دیا ہو تو امام رح کے نزدیک غبن فاحش جائز ہے۔ ولو امرہ بان یشتریهما بالالف وقیمتهما سواء۔ اور اگر اس نے وکیل کیا کہ دونوں کو بعوض ہزار درم کے خریدے اور دونوں کی قیمت برابر ہے ف۔ مثلاً دونوں میں سے ہر ایک کی بازاری قیمت چھ سو درم ہے مگر موکل نے ہزار درم دونوں کے واسطے ثمن بتلایا۔ فعند ابی حنیفة ان اشتری احدهما بخمس مائة او اقل جاز وان اشتری باکثر لم یلزم الآمر ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اگر وکیل نے ایک غلام کو بعوض پانچ سو درم یا کم کے خریدا تو جائز ہے اور اگر اس نے پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدا تو وہ موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگا ف۔ چاہے لے یا وکیل کے ذمہ ڈالے۔ لانه قابل الالف بهما وقیمتهما سواء فیقسم بینهما نصفین دلالة فکان

آمر ابشری کل واحد منهما بخمس مائة - اس واسطے کہ موکل نے دونوں کے مقابلہ میں ایک ہزار درم
بیان کئے اور دونوں کی قیمت برابر ہے پس وہ دونوں کے درمیان میں نصفا نصف تقسیم ہوگا بدلالت مذکور پس گویا اس نے ہر ایک غلام کو
بعوض پانچ سو درم خریدنے کا حکم کیا - ثم الشراء بہا موافقة - پس ہر ایک کو پانچ سو درم کے عوض خریدنا تو موافقت حکم ہے وبأقل
منها مخالفة الی خیر - اور پانچ سو درم سے کم کے عوض خریدنا حکم سے مخالفت مگر بہتری کی جانب مخالفت ہے ف اور یہ بھی جائز
ہے کیونکہ وکیل نے اگر موکل کے حکم سے مخالفت کی تو اس سے موکل کے حق میں بہتری ہے پس ایسی مخالفت جائز ہوا کرتی ہے،
وبالزیادة الی شر قلت الزیادة او کثرت - اور پانچ سو درم سے زیادہ کے عوض خریدنا اپنے موکل سے مخالفت
بجانب بدی ہے خواہ زیادتی قلیل ہو یا کثیر ہو - فلا یجوز الا ان یشتری الباقی ببقیة الالف قبل ان یختصما استحسانا -
تو یہ زیادتی کی مخالفت نہیں جائز ہے لیکن اگر دوسرے غلام کو ہزار درم میں سے باقی کے عوض خریدے قبل اس کے
کہ وکیل و موکل میں خصومت پیش آوے تو یہ استحسانا جائز ہوگا۔ ف کیونکہ اول غلام کو پانچ سو درم سے زیادہ
کے عوض خریدنا ابھی قائم ہے یعنی جھگڑا نہیں ہوا ہے جیسا کہ فرمایا۔ لان شری الاول قائم وقد حصل غرضه
المصرح به وهو تحصیل العبدین بالالف - اس واسطے کہ اول غلام کا خریدنا ابھی قائم ہے۔ اور موکل نے جو اپنی
غرض صریح بیان کی تھی کہ ہزار درم کے عوض دونوں غلام خریدے وہ حاصل ہو گئی۔ ف پس یہ غرض تو اس نے صریح
بیان کی۔ والانقسام ماثبت الا دلالة - رہا ہر غلام کے واسطے پانچ سو درم کا بٹوارہ تو دلالت سے ثبوت ہوا
تھا۔ والصریح یفوقها - اور صریح تو دلالت سے بڑھ کر ہوتا ہے ف پس اول غلام کا پانچ سو درم سے زیادہ
کرنا کچھ مضر نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ موکل نے اپنے کلام میں تصریح کی کہ میری مراد یہ ہے کہ ہزار درم میں دونوں غلام مجھے
حاصل ہوں اور وکیل کے فعل سے یہی ہوا کہ دونوں غلام اس کو ہزار درم میں مل گئے اور اس کے کلام کی دلالت سے
معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ہر غلام کے عوض میں پانچ سو درم قرار دیئے ہیں لیکن صریح کلام سے جو مراد معلوم ہوئی جب وہ
حاصل ہو گئی تو دلالت کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ صریح بہ نسبت دلالت کے فائق ہے۔ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ
ان اشتری احدهما باکثر من نصف الالف بما یتغابن الناس فیه وقد بقی من الالف ما یشتری
بمثله الباقی جاز - اور امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے ایک غلام کو پانچ سو درم سے اس قدر زیادتی
کے عوض خریدا جس قدر لوگ خسارہ اٹھا جاتے ہیں یعنی اندازہ کرنے والوں میں سے کسی کے اندازہ میں اتنا زیادہ
بھی آتا ہے اور ابھی تک ہزار میں سے اس قدر باقی ہے کہ باقی غلام اس کے عوض خرید ہو سکتا ہے تو وکیل کی خرید
جائز ہے ف یعنی وکیل نے جو اول غلام خریدا وہ جائز ہے۔ جبکہ پانچ سو درم سے صرف اس قدر زیادتی ہو جو
لوگ اپنے اندازہ میں اٹھا جاتے ہیں اور ہزار درم سے باقی کے عوض دوسرا غلام مل سکتا ہو۔ لان التوکیل
مطلق لکنه یتقید بالمتعارف وهو فیما قلنا ولکن لابد ان یبقی من الالف باقیة یشتری بمثلها الباقی لیمکنه
تحصیل غرض الآمر - اس واسطے کہ توکیل تو مطلق ہے لیکن رواج سے اس کی تقیید ہوگی - اور رواجی توکیل اسی صورت
میں ہے جو ہم نے بیان کی یعنی خریدنے میں اگر خسارہ ہو تو صرف اس قدر ہو جس قدر اپنے اندازہ میں لوگ اٹھاتے ہیں۔
لیکن یہ ضرور ہے کہ ہزار میں سے اس قدر درم باقی رہیں جن کے عوض باقی غلام خریدنا ممکن ہے۔ تاکہ موکل کی غرض حاصل
ہو سکے۔ قال ومن له علی آخر الف درهم فامره بان یشتری بها هذا العبد فاشتراه جاز - اگر ایک شخص کے دوسرے
پر ہزار درم آتے ہیں مثلاً زید کا بکر پر ہزار درم قرضہ ہے پس قرض خواہ نے اس کو حکم کیا کہ ان درموں کے عوض یہ غلام

خریدے اس نے موافق حکم کے خریدا تو جائز ہے۔ لان فی تعیین المبیع تعیین البائع ولو عین البائع یجوز علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ مبیع معین کرتے ہیں بائع کی بھی تعیین ہو جاتی ہے اور اگر بائع کو معین کرے تو وکالت جائز ہو تو یہاں بھی جائز ہے چنانچہ ہم بائع کا معین کرنا انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وان امرہ ان یشتری بہا عبدا بغیر عینہ فاشتراہ فمات فی یدہ قبل ان یقبضہ الأمرمات من مال المشتری وان قبضہ الامر فہولہ اور اگر قرض دار کو یہ حکم دیا کہ قرضہ کے عوض غیر معین غلام خرید ے پس قرضدار نے خریدا اور موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ قرضدار کے پاس مرگیا تو وہ قرضدار کا مال گیا اور قرض خواہ موکل نے اس پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ موکل کا مال گیا۔ وھذا عند ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وقالا ھو لازم للامر اذا قبضہ المامور۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگا جبکہ قرضدار وکیل نے قبضہ کرلیا ہو وعلی ھذا اذا امرہ ان یسلم ما علیہ او یصرف ما علیہ۔ وعلیٰ ہذا اگر قرضدار کو حکم دیا کہ جو تجھ پر آتا ہے اس کی بیع سلم ٹھہرایا بیع صرف قرار دے فقط مثلاً کہا کہ جو تجھ پر آتا ہے اس کو دس من گیہوں کی سلم میں دے یا ان درموں کی اشرفیاں خرید کر بدون اس کے کہ جس سے سلم یا صرف ٹھہراوے اس کو معین نہ کیا اور اگر اس کو معین کردیا ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔

ع۔ لہما ان الدراھم والدنانیر لا یتعینان فی المعاوضات دینا کانت او عینا الا تری انہ لو تبایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لا دین لا یبطل العقد فصار الاطلاق والتقیید فیہ سواء فیصح التوکیل ویلزم الأمر لان ید الوکیل کیدہ۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ درم ودینار باہمی معاوضات میں متعین نہیں ہوتے ہیں خواہ عین ہو یا دین ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک مال عین کو بعوض قرضہ کے بیع کیا یعنی ایک نے قرضدار بن کر اپنا مال عین قرض خواہ کے ہاتھ بعوض قرضہ کے فروخت کیا پھر دونوں نے باہم سچائی کے ساتھ کہا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا تو بھی عقد باطل نہیں ہوگا تو اس معاملہ میں اطلاق وتقیید دونوں برابر ہوگئے یعنی چاہے بعوض قرضہ کے خریدنے کا وکیل کرے اور چاہے مطلقاً خریدنے کا وکیل کرے دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے پس توکیل صحیح ہوگی اور جو وکیل نے خریدا وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ بمنزلہ قبضہ موکل ہے۔ ولابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ انہا تتعین فی الوکالات الا تری انہ لو قید الوکالۃ بالعین منہا او بالدین منہا ثم استہلک العین او اسقط الدین بطلت الوکالۃ فاذا تعینت کان ھذا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین من غیر ان یوکلہ بقبضہ وذلک لا یجوز کما اذا اشتری بدین علی غیر المشتری او یکون امرا بصرف ما لا یملکہ الا بالقبض قبلہ وذلک باطل کما اذا قال اعط مالی علیک من شئت —
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وکالتوں میں درم ودینار بعد قبضہ کے متعین ہوتے ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس میں نقود میں سے متعین کے ساتھ وکالت کی تخصیص کی یا دین یعنی قرضہ کے ساتھ تخصیص کی پھر یہ نقد عین تلف ہوگیا یا قرضہ ساقط ہوگیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب نقود متعین ہوئے تو اس مسئلہ میں یا تو یہ ٹھہرا کہ جس پر قرضہ نہیں ہے اس کو قرضہ کا مالک کیا بغیر اس کے کہ اس کو قبضہ کرنے کا وکیل کیا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے جیسے بعوض ایسے قرضہ کے مال خریدا جو بائع پر نہیں آتا ہے یعنی جیسے زید کا بکر پر قرضہ ہے اور زید نے اس قرضہ کے عوض خالد سے کوئی چیز خریدی تو یہ نہیں جائز ہے یا یہ معاملہ ایسا ہوگا کہ اس نے ایسے مال کے صرف کرنے کا حکم کیا جس کا مالک نہیں ہے مگر اسی طور پر کہ حکم سے پہلے قبضہ کرے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہوا اور یہ بات باطل ہے جیسے کسی شخص سے کہا کہ جس کو تو چاہے میرا مال دے دے۔ بخلاف ما اذا عین البائع لانہ یصیر وکیلا عنہ فی القبض ثم یتملکہ۔ بخلاف اس کے

جب موکل نے بائع کو معین کر دیا ہو تو وکیل ضامن نہ ہوگا کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کر لینے کا وکیل ہو جائے گا پھر وہ اپنے واسطے ملکیت حاصل کرے گا۔ وبخلاف ما اذا امرہ بالتصدیق لانہ جعل المال للہ تعالی وھو معلوم واذا لم یصح التوکیل نفذ الشری علی المامور فیھلک من مالہ الا اذا قبضہ الآمر منہ لانعقاد البیع تعاطیا ۔ بخلاف اس کے اگر موکل نے قرضدار کو یہ مال صدقہ کرنے کا حکم دیا ہو اس واسطے کہ اس نے مال کو اللہ تعالی کے واسطے کر دیا اور یہ امر معلوم ہے اور جب ثابت ہوا کہ توکیل نہیں صحیح ہے تو وکیل نے جو کچھ خریدا وہ اسی کے ذمہ رہے گا پس جب تلف ہوا تو اسی کا مال گیا بخلاف اس کے اگر موکل نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ موکل کا مال ہے اس واسطے کہ وکیل وموکل کے درمیان بطریق تعاطی کی بیع منعقد ہو گئی۔ قال ومن دفع الی آخر الفا وامرہ ان یشتری بھا جاریۃ فاشتراھا فقال الامر اشتریتھا بخمس مائۃ وقال المامور اشتریتھا بالف فالقول قول المامور ۔ اگر ایک نے دوسرے کو ہزار درم دے کر حکم کیا کہ ان کے عوض ایک باندی خریدے پس وکیل نے خریدی پھر موکل نے کہا کہ تو نے اس کو بعوض پانچ سو کے خریدا اور وکیل نے کہا کہ میں نے اس کو بعوض ہزار کے خریدا تو قول وکیل کا قبول ہوگا۔ ومرادہ اذا کانت تساوی الفا لانہ امین فیہ وقد ادعی الخروج عن عھدۃ الامانۃ والامر یدعی علیہ ضمان خمس مائۃ وھو ینکر ۔ اس کلام میں امام محمد کی مراد یہ ہے کہ جب یہ باندی ہزار درم قیمت کی ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس بارہ میں امین ہے اور اس نے اپنے عہدہ امانت سے باہر ہونے کا دعوی کیا یعنی اپنی امانت داری میں پورے اترنے کا دعوی کرتا ہے اور موکل اس پر پانچ سو درم ضمانت کا دعوی کرتا ہے حالانکہ وکیل اس سے منکر ہے ف تو قول منکر کا قبول ہوگا۔ فان کانت تساوی خمس مائۃ فالقول قول الامر لانہ خالف حیث اشتری جاریۃ تساوی خمس مائۃ والامر تناول مایساوی الفا فیضمن ۔ اور اگر وہ باندی پانچ ہی سو درم کی ہو تو موکل کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ وکیل نے اس کے حکم سے مخالفت کی کیونکہ اس کے حکم میں ہزار درم قیمت کی باندی تھی اور اس نے پانچ سو درم قیمت کی باندی ہزار کو خریدی تو ضامن ہوگا۔ قال وان لم یکن دفع الیہ الالف فالقول قول الآمر ۔ اور اگر اس مسئلہ میں موکل نے اس کو ہزار درم نقد نہ دیئے ہوں تو ہر حال موکل کا قول قبول ہوگا۔ ف یہی امام مالک وشافعی کا قول ہے۔ اما اذا کانت قیمتھا خمس مائۃ فللمخالفۃ وان کانت قیمتھا الفا فمعناہ انھما یتخالفان لان الموکل والوکیل فی ھذا ینزلان منزلۃ البائع والمشتری وقد وقع الاختلاف فی الثمن وموجبہ التحالف ثم یفسخ العقد الذی جری بینھما فیلزم الجاریۃ المامور ۔ پس درصورتیکہ اس باندی کی قیمت پانچ سو درم ہو تو وکیل کے ذمہ اس واسطے لازم ہوگی کہ وکیل نے حکم سے مخالفت کی اور درصورتیکہ اس کی قیمت ہزار درم ہو تو موکل کا قول قبول ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ان دونوں سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل وموکل بمنزلہ بائع ومشتری ہیں اور درمیان ثمن میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اور اس کا حکم یہی ہوتا ہے کہ دونوں سے باہمی قسم لی جائے پھر وہ عقد فسخ کر دیا جائے جو دونوں میں واقع ہوا تھا پس ایسا کرنے سے یہ باندی بذمہ وکیل پڑے گی۔ ف اور باہمی قسم یہ کہ ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لی جاوے پس جس نے قسم سے انکار کیا اسی پر دوسرے کا دعوی ثبوت ہوگا اور اگر دونوں نے قسم کھائی تو عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ قال ولو امرہ ان یشتری لہ ھذا العبد ولم یسم لہ ثمنا فاشتراہ فقال الامر اشتریتہ بخمسمائۃ وقال المامور بالف ۔

اگر موکل نے وکیل کو حکم کیا کہ میرے واسطے یہ غلام خرید دے اور کچھ ثمن نہیں بیان کیا پس وکیل نے خریدا پھر موکل نے کہا کہ تو نے اس کو پانچ سو درم کو خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے ہزار درم میں خریدا ہے ف پھر بائع سے دریافت کیا گیا۔ وصدق البائع المامور۔ اور بائع نے وکیل کے قول کی تصدیق کی۔ فالقول قول المامور مع یمینه۔ تو قسم سے وکیل کا قول قبول ہوگا۔ قیل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الخلاف بتصدیق البائع اذ هو حاضر وفی المسألة الاولی هو غائب فاعتبر الاختلاف وقیل یتحالفان کما ذکرناه۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اس مقام پر باہمی قسم نہیں ہے کیونکہ بائع کی تصدیق سے اختلاف اٹھ گیا کیونکہ بائع حاضر ہے اور پہلے مسئلہ میں بائع غائب تھا تو اختلاف معتبر ہوا تھا اور بعض مشائخؒ نے کہا کہ یہاں بھی باہم قسم لی جائے کی بدلیل مذکورہ بالا ف کہ وکیل و موکل یہاں بمنزلہ بائع و مشتری ہیں جنھوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو باہمی قسم لی جاتی ہے اگر کہا جاوے کہ باہمی قسم ہوتی تو امام محمد ذکر فرماتے جواب یہ کہ یہ امر زیادہ واضح تھا لہذا ذکر نہیں کیا۔ وقد ذکر معظم یمین التحالف وهو یمین البائع والبائع بعد استیفاء الثمن اجنبی عنهما وقبله اجنبی عن الموکل اذ لم یجر بینهما بیع فلا یصدق علیه فبقی الخلاف وهذا قول الامام ابی منصور وهو اظهر والله اعلم بالصواب۔ اور امام محمدؒ نے تحالف میں سب سے بڑی قسم ذکر فرمائی اور وہ بائع کی قسم ہے اور ثمن حاصل کر لینے کے بعد بائع ان دونوں سے اجنبی ہے اور ثمن حاصل کرنے سے پہلے وہ موکل سے اجنبی ہے کیونکہ موکل اور اس بائع کے درمیان کوئی بیع واقع نہیں ہوئی تو اس پر اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی تو وکیل و موکل میں اختلاف باقی رہا اور یہ امام ابو منصور ماتریدی کا قول ہے اور یہی اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف اور قاضی خاں نے کہا کہ قول اول یعنی قول ابو جعفر اصح ہے اور کافی میں کہا کہ یہی صحیح ہے ع۔

فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد

یہ فصل دوم نفس غلام کی خرید کے بیان میں ہے

قال واذا قال العبد لرجل اشتر لی نفسی من مولای بالف ودفعها الیه فان قال الرجل للمولی اشتریته لنفسه فباعه علی هذا فهو حر والولاء للمولی۔ اگر غلام نے ایک شخص اجنبی سے کہا کہ تو مجھ کو میرے مالک سے بعوض ہزار درم کے خرید لے یعنی اس شخص کو وکیل کیا اور یہ ہزار درم اس وکیل کو دے دیئے پس اگر وکیل نے اس کے مولے سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اس کی ذات کے واسطے خریدا پس مولے نے اسی شرط پر اس کو بیچا تو وہ آزاد ہے اور اس کی ولاء اس کے مالک کی ہوگی۔ لان بیع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق ببدل۔ کیونکہ غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ بیچنا اعتاق ہے اور غلام کا اپنی ذات کو خریدنا اس اعتاق کو معاوضہ قبول کرنا ہوتا ہے۔ والمامور سفیر عنه اذ لا یرجع علیه الحقوق فصار کانه اشتری بنفسه واذا کان اعتاقا اعقب الولاء۔ اور غلام نے جس شخص کو وکیل کیا وہ محض سفیر ہے کیونکہ اس پر حقوق نہیں لاجع ہوتے ہیں تو ایسا ہوگیا کہ گویا غلام نے بذات خود خریدا اور جب یہ خرید بمنزلہ اعتاق ہوئی تو اس کے پیچھے ولاء ثابت ہوئی ف اور ولاء اس شخص کی ہے جس نے آزاد کیا اور وہ مالک ہے۔ وان لم یبین للمولی فهو عبد للمشتری اور اگر وکیل نے مالک

سے نہ کہا ہو کہ تو غلام کے واسطے غلام کو فروخت کر بلکہ یہی کہا کہ تو غلام کو بعوض ہزار کے فروخت کر تو یہ مشتری کا غلام ہو گا یعنی وکیل کا غلام ہو جائے گا۔ لان اللفظ حقیقة للمعاوضة وامکن العمل بها اذا لم یبین فیحا فظ علیها بخلاف شری العبد نفسه لان المجاز فیه متعین واذا کان معاوضة یثبت الملك له۔ اس واسطے کہ فروخت کرنے کا لفظ تو در حقیقت معاوضہ کے واسطے ہے اور یہاں اس پر عمل کرنا ممکن ہے جبکہ مشتری نے بیان نہیں کیا یعنی وکیل مذکور سے معاوضہ کرنا ممکن ہے اور اعتاق لازم نہیں ہے پس اس حقیقی معنی کا لحاظ کیا جائے گا۔ جب تک ممکن ہے بخلاف اس کے جب غلام نے اپنے آپ کو خریدا ہو تو وہ خواہ مخواہ اعتاق ہے اس واسطے کہ یہاں مجازی معنی بینا متعین ہیں کیونکہ معاوضہ مالک وغلام کے درمیان نہیں بنتا اور درصورتیکہ یہ عقد معاوضہ ہو یعنی بغیر بیان کے مشتری کے ہاتھ بیع ہو تو غلام میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ والالف للمولٰی لانه کسب عبده وعلی المشتری الف مثله ثمنا للعبد فانه فی ذمته حیث لم یصح الاداء بخلاف الوکیل بشری العبد من غیره حیث لا یشترط بیانه لان العقدین هنالك علی نمط واحد وفی الحالین المطالبة نحو العاقد اما ههنا فاحدهما اعتاق معقب للولاء ولا مطالبة علی الوکیل والمولٰی عساه لا یرضاه ویرغب فی المعاوضة المحضة فلابد من البیان اور یہ ہزار درم جو مشتری نے غلام سے لے کر دیئے ہیں وہ مولے کی ملک ہیں کیونکہ اس کے غلام کی کمائی ہیں اور مشتری پر اس کی مثل ہزار درم اس غلام کے دام لازم ہوں گے کیونکہ یہ ثمن بذمہ مشتری باقی رہا جبکہ یہ ادا کرنا صحیح نہیں ہوا بخلاف ایسے شخص کے جو کسی دوسرے شخص سے غلام خریدنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہو یعنی مثلاً زید نے بکر کو وکیل کیا کہ خالد سے اس کا غلام میرے واسطے بعوض ہزار درم کے خریدے چنانچہ اس صورت میں وکیل پر بیان کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ یہاں عقد بیع خواہ وکیل کے واسطے ہو یا موکل کے واسطے ہو دونوں ایک ہی طرز پر ہیں یعنی بہرحال یہ عقد بیع ہے اور دونوں صورتوں میں حقوق کا مطالبہ اسی شخص سے ہو گا جس نے عقد باندھا ہے اور یہاں غلام کے مسئلہ میں دو عقد میں سے ایک تو اعتاق ہے جس کے پیچھے ولاء ثابت ہوتی ہے اور وکیل پر کچھ مطالبہ نہیں ہے اور شاید مولے اس پر راضی نہ ہوا اور محض معاوضہ پر راضی ہو تو یہاں بیان کر دینا ضروری ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب غلام نے دوسرے کو وکیل کیا تو وکیل کا بیان کرنا البتہ اعتاق ہے اور بغیر بیان کے خریدنا خود وکیل کے واسطے بیع ہے پس اعتاق اور بیع میں فرق ہے لہذا یہاں بغیر بیان کے اعتاق نہ ہو گا اور اگر زید نے بکر کو خالد کا غلام خریدنے کے لئے وکیل کیا تو بکر خواہ بیان کر کے خریدے یا بغیر بیان کے خریدے بہرحال یہ بیع واقع ہو گی اور کسی صورت میں اعتاق نہ ہو گا تو بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ومن قال لعبد اشترلی نفسك من مولاك فقال لمولاه بعنی نفسی لفلان بکذا ففعل فهو للآمر۔ اگر کسی آزاد نے ایک غلام سے کہا کہ اپنی ذات کو اپنے مولی سے میرے واسطے خرید کر پس غلام نے اپنے مالک سے کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فلاں شخص کے واسطے فروخت کر دے بعوض اس قدر ثمن کے۔ پس مالک نے فروخت کیا تو یہ غلام اپنے موکل کے واسطے ہو گا۔ لان العبد یصلح وکیلا عن غیره فی شراء نفسه لانه اجنبی عن مالیته۔ اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کے خریدنے میں غیر کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے کیونکہ اپنے مال ہونے سے اجنبی ہے۔ ف۔ یعنی اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہے بلکہ بلحاظ اپنی ذات کے ایک آدمی ہے اور اس کا مال ہونا بلحاظ اس کے مالک کے ہے والبیع یرد علیه من حیث انه مال الا ان مالیته فی یده اور غلام پر بیع وارد ہونا اس راہ سے ہے کہ وہ مال ہے لیکن

اتنی بات ہے کہ غلام کی مالیت خود غلام کے قبضہ میں ہے۔ حتی لا یملک البائع الحبس بعد البیع لاستیفاء الثمن۔ حتی کہ بائع یعنی اس کا مالک اس کو فروخت کرنے کے بعد ثمن وصول کرنے کے لئے اس کو روک نہیں سکتا ف کیونکہ جب بائع مبیع کو عاقد کے قبضہ میں دے دے تو روک نہیں سکتا۔ بالجملہ غلام خود اس لائق ہے کہ دوسرے کی مالیت خریدے یعنی اپنے مولے کی مالیت جوکہ خود ہی ہے اس سے خرید سکتا ہے۔ فاذا اضافه الی الآمر صلح فعله امتثالا فیقع العقد للآمر۔ پس جب غلام نے عقد کو اپنے حکم دینے والے یعنی موکل کی طرف نسبت کیا یعنی کہا کہ فلاں کے واسطے مجھے میرے ہاتھ فروخت کردے تو غلام کا یہ فعل اپنے موکل کے حکم کی تعمیل ہو سکتا ہے تو یہ عقد موکل کے واسطے واقع ہوگا۔ وان عقد لنفسه فهو حر۔ اور اگر غلام نے اس عقد کو اپنے واسطے کیا تو وہ آزاد ہے ف مثلاً کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فروخت کردے اور مولے نے مانا تو وہ آزاد ہو گیا۔ لانه اعتاق۔ اس واسطے کہ یہ اعتاق ہے ف کیونکہ آزاد وہی جو اپنی ذات کا مالک ہو۔ وقد رضی به المولی دون المعاوضة۔ اور حال یہ کہ مولے اس پر بدون معاوضہ کے راضی ہو گیا ف تو غلام آزاد ہوا اگرچہ غلام نے معاوضہ بیان کیا ہو کیونکہ جب غلام کسی مال کا مالک نہیں تو معاوضہ کے کچھ معنے متصور نہیں ہیں اگر کہا جاوے کہ غلام معین ہے جواب دیا کہ والعبد وان کان وکیلا بشراء معین ولكنه اتی بجنس تصرف اخر۔ غلام اگرچہ موکل کی طرف سے ایک معین غلام خریدنے کے واسطے وکیل ہے لیکن غلام مذکور دوسری جنس کا تصرف لایا ف کیونکہ موکل نے اس کو مال کے عوض مملوک ہونے کا تصرف دیا اور اس نے بغیر مال کے اعتاق کیا۔ وفی مثله ینفذ علی الوکیل۔ اور ایسی صورت میں تصرف وکیل پر نافذ ہوتا ہے ف اور معین غلام خریدنے کی وکالت میں جب وکیل نے اسی قدر ثمن کے عوض میں خریدا ہو تو موکل کے واسطے بیع ہوتی ہے حالانکہ یہاں مخالفت ظاہر ہے۔ وکذا لو قال بعنی نفسی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولے سے کہا کہ تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کردے۔ ولم یقل لفلان اور یوں نہیں کہا کہ فلاں شخص کے واسطے فروخت کردے فهو حر لان المطلق یحتمل الوجهین تو یہ آزاد ہے اس واسطے کہ جو کلام مطلق ہے وہ دو صورتوں کو محتمل ہے ف کہ غلام نے اپنے واسطے خود خریدا یا فلاں موکل کے واسطے خریدا۔ فلا یقع امتثالا بالشك. فیبقی التصرف واقعا لنفسه۔ تو شک کی وجہ سے یہ فعل کچھ موکل کی فرمانبرداری میں نہیں واقع ہوگا پس اس کا تصرف اپنی ذات کے واسطے باقی رہ جائے گا ف جس سے اعتاق ہوتا ہے اور اصل یہ کہ آدمی اپنی ذات کے واسطے تصرف کرے

فصل فی البیع

فصل سوم وکالت بیع کے بیان میں

الوکیل بالبیع والشراء لا یجوز له ان یعقد مع وجده ومن لا یقبل شهادته له عند ابی حنیفة۔ وکیل بیع یا وکیل خرید کسی کو جائز نہیں کہ بیع کا معاملہ اپنے باپ یا دادا یا ایسے شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی

وکیل کے حق میں جائز نہیں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وقالا یجوز بیعه منهم بمثل القیمة الا من عبده اومکاتبه۔ اور صاحبین نے کہا کہ وکیل کا بیچنا ان لوگوں کے ہاتھ پوری قیمت پر جائز ہے لیکن اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ البتہ نہیں جائز ہے لان التوکیل مطلق ۔ اس واسطے کہ توکیل تو مطلق ہے ف ہر شخص کو شامل ہے خواہ وہ وکیل کا باپ دادا وغیرہ ہو یا کوئی ہو۔ ولا تهمة اذ الاملاك متباینة والمنافع منقطعة۔ اور کچھ تہمت نہیں اس واسطے کہ وکیل کے اور ان لوگوں کے املاک باہم جدا ہیں اور منافع منقطع ہیں ف یعنی یہ تہمت نہیں کہ وکیل کے واسطے ایسا کرنے میں منفعت ہے کیونکہ ہر ایک کی ملکیت جدا ہے اور ایک کو دوسرے کی ملک سے بغیر طریقہ شرعی کے انتفاع کا حق نہیں ہے پس باپ دادا وغیرہ میں جائز ہے۔ بخلاف العبد لانه بیع من نفسه لان ما فی ید العبد للمولی۔ برخلاف غلام کے کہ اس میں تہمت ہے اس لئے کہ یہ درحقیقت اپنے ہاتھ فروخت ہے کیونکہ جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے وہ مولے کی ملکیت ہے۔ وکذا للمولی حق فی کسب المکاتب اور اسی طرح مکاتب کی کمائی میں مولی کا حق ہوتا ہے ف حتیٰ کہ مال کتابت لیتا ہے اور اب بھی بطور احسان کے مطالبہ چھوڑ دیا ہے وینقلب حقیقة بالعجز۔ اور عاجزی کے ساتھ یہ بدل کر حقیقت ہو جاتا ہے ف یعنی اگر مکاتب مذکور ادائے کتابت سے عاجز ہوا تو وہ بدستور سابق اپنے مولے کا غلام کر دیا جاتا ہے اور جو کچھ اس کے پاس کمائی ہے وہ درحقیقت مولے کو مل جاتی ہے اور اس وقت اس کا حق حقیقی مل جاتا ہے۔ وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوکالات وهذا موضع التهمة بدلیل عدم قبول الشهادة ولان المنافع بینهم متصلة فصار بیعا من نفسه من وجه والاجارة والصرف علی هذا الخلاف۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تہمت کی جگہیں وکالت سے مستثنیٰ ہوتی ہیں اور یہ بھی ایک تہمت کا مقام ہے اس دلیل سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ منافع ان میں باہم متصل ہیں تو ایک وجہ سے یہ اپنے ہاتھ بیع ہو گئی اور عقد اجارہ و عقد صرف میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی اگر اجارہ کے واسطے وکیل کیا یا بیع صرف کے واسطے وکیل کیا پس اس نے اپنے باپ دادا وغیرہ ایسے شخص کے ساتھ اجارہ یا عقد صرف کیا جس کی گواہی اس کے حق میں نہیں جائز ہے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور امام کے نزدیک نہیں ہے وعلی ہذا اگر اس نے ان لوگوں سے کوئی مال عین بعوض ثمن معلوم کے خرید کر اس کو بطور بیع مرابحہ کے بیچنا چاہا تو صاحبین کے نزدیک بدون بیان کے جائز ہے۔ اور امام رحؒ کے نزدیک بلا بیان نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ ع۔ قال والوکیل بالبیع یجوز بیعه بالقلیل والکثیر والعرض عند ابی حنیفةؒ وقالا لا یجوز بیعه بنقصان لا یتغابن الناس فیه ولا یجوز الا بالدراهم والدنانیر۔ اور وکیل بیع کو امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ ثمن قلیل و کثیر و اسباب کے عوض فروخت کرے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس قدر نقصان کے ساتھ جس کو اپنے اندازہ میں لوگ نہیں اٹھاتے ہیں نہیں فروخت کر سکتا اور سوائے درہم و دینار کے بعوض دوسری چیز کے نہیں فروخت کر سکتا۔ لان مطلق الامر یتقید بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فیتقید بمواقعها والمتعارف البیع بثمن المثل وبالنقود ولهذا یتقید التوکیل بشراء الفحم والجمد والاضحیة بزمان الحاجة ولان البیع بغبن فاحش بیع من وجه وهبة من وجه وکذا المقایضة بیع من وجه وشراء من وجه فلا یتناوله مطلق اسم البیع ولهذا لا یملکه الاب والوصی۔ صاحبین کی دلیل اول یہ ہے کہ مطلق حکم وکالت ایسی وکالت کے ساتھ متقید ہوتا ہے جو متعارف ہو اس واسطے کہ تصرفات کی غرض یہ ہوتی ہے کہ حاجتیں پوری ہوں تو جو حاجات

کے موقع ہیں انہیں تک وکالت منقید ہوگی اور متعارف یعنی مروج یہ ہے کہ بیع میں ثمن برابر کا ہو اور بیع بعوض نقد کے ہو اور اسی جہت سے کہ وکالت مقید بضرورت ہے تو جب کوئلہ یا برف یا قربانی کا جانور خریدنے کے واسطے وکیل کرتا ہے تو یہ وکالت ان چیزوں کی ضرورت کے زمانہ سے مخصوص ہوتی ہے یعنی کوئلہ کی وکالت جاڑوں کے زمانہ تک اور برف کی وکالت گرمیوں تک اور جانور قربانی کی وکالت ایام تشریق تک مقید ہوتی ہے اور دلیل دوم یہ ہے کہ جس بیع میں فاحش خسارہ ہو یعنی اس قدر دام کو کوئی اندازہ نہ کرے تو یہ ایک طرح سے بیع ہے اور ایک وجہ سے ہبہ ہے اور اسی طرح اسباب کے عوض بیچنا بھی ایک طرح سے بیع ہے اور ایک طرح سے خرید ہے۔ تو مطلق لفظ بیع اس کو شامل نہ ہوگا اسی واسطے باپ یا وصی کو غبن فاحش کا اختیار نہیں ہوتا۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو وکالت مطلق ہو وہ معروف طریقہ کے ساتھ ضرور مخصوص ہوگی اور معروف طریقہ یہی ہے کہ ثمن برابر ہو یعنی جتنے کو بازار میں نرخ ہے اتنے داموں کو فروخت کرے یا اگر کمی ہو تو صرف اس قدر ہو کہ کوئی اندازہ کرنے والا اتنے درم بھی اندازہ کرتا ہو پس گویا موکل نے کہدیا تھا کہ لوگوں کے اندازہ کے موافق بیچنا اور یہ بھی دلیل ہے کہ جب وکیل نے اتنی گھٹی اٹھائی جو کسی کے اندازہ میں نہیں ہے تو گویا وکیل نے مشتری کو کسی قدر مبیع ہبہ کردی حالانکہ موکل نے اس کو صرف فروخت کی اجازت دی ہے اور ہبہ کی اجازت نہیں دی اسی واسطے اگر ایک شخص کے صغیر بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے ترکہ میں کچھ مال پایا اور باپ اس کا متولی ہے یا باپ نے بھی انتقال کیا اور باپ کی طرف سے کوئی وصی ہے تو باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صغیر کے اس مال کو اس کی قیمت سے کم کے عوض خسارہ فاحش اٹھا کر فروخت کرے۔ کیونکہ اس کو بیع کی اجازت ہے اور ہبہ کی اجازت نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی وکیل کو اجازت نہیں ہے اور اسباب کے عوض بیچنا بیع متعارف نہیں ہے بلکہ ایک طرح سے وہ اس اسباب کی خرید ہے پس حاصل یہ ہوا کہ وکیل کو نقد درم و دینار کے ساتھ اور بدون خسارہ فاحش کے بیچنا جائز ہے ورنہ نہیں۔ وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على اطلاقه فى غير موضع التهمة والبيع بالغبن او بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين والمسائل ممنوعة على قول ابى حنيفة على ما هو المروى عنه وانه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لايبيع يحنث به غيران الاب والوصى لايملكانه مع انه بيع لان ولايتهما نظرية ولانظر فيه والمقايضة شراء من كل وجه وبيع من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی وکالت یہاں مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گی یعنی ہر طرح و ہر جگہ جائز ہوگی سوائے ایسے موقع کے جہاں تہمت ہو یعنی جرا و بر گذر چکا اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا یا کسی اسباب کے عوض بیع کرنا بھی ایسے وقت میں معمول ہے جبکہ ثمن کی حاجت شدید ہو یا اس اسباب سے آدمی اکتا جاوے اور صاحبین نے جو کوئلہ و برف قربانی کے مسائل بیان کئے وہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ممنوع ہیں یعنی ان میں بھی وقت و زمانہ کی تخصیص نہیں بلکہ وکالت مطلق ہے جیسا کہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے اور خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کرنا بھی ہر طرح بیع ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا پھر اس نے خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کی تو قسم میں حانث ہو جائے گا یعنی یہ کسی وجہ سے ہبہ نہیں ہے اور باوجود اس کے بیع ہونے کے بھی باپ و وصی کو بھی جو اس کا اختیار نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ و وصی کو ولایت نظری حاصل ہے یعنی ایسا تصرف کر سکتے ہیں جس میں صغیر کے واسطے بھلائی کی نظر ہو حالانکہ غبن فاحش میں کوئی بہتری نہیں ہے لہذا باپ و وصی کو یہ اختیار بھی نہیں ہے اور رہا اسباب کے عوض بیچنا تو ہر طرح سے بیع ہے اور ہر طرح سے

خرید ہے کیونکہ اس میں خرید و فروخت کی پوری تعریف پائی جاتی ہے ف یعنی جب کسی اسباب کے عوض فروخت کیا تو بنظر اپنے اسباب کے اگر فروخت کا خیال کرے تو اپنا اسباب مبیع ہے اور دوسرے کا اسباب ثمن ہے اور اگر دوسرے کا اسباب مبیع ہے اور یہی خیال دوسرے کی طرف سے جاری ہو سکتا ہے پس وہ مبیع و ثمن دونوں ہو سکتا ہے پس جب وہ ہر طرح سے مبیع ٹھہرا تو وکالت بیع میں اس کی اجازت ظاہر ہے۔ قال والوکیل بالشراء یجوز عقدہ بمثل القیمۃ وزیادۃ یتغابن الناس فی مثلھا ولا یجوز بما لا یتغابن الناس فی مثلہ ۔ اور وکیل خرید کے واسطے جائز ہے کہ اتنے ثمن کے عوض عقد ٹھہرا دے جو اس کی قیمت برابر ہے یا اتنی زیادتی کے ساتھ ٹھہرا دے جس کو لوگ اپنے اندازہ میں اٹھا جاتے ہیں۔ اور اتنی زیادتی کے عوض نہیں جائز ہے جو کسی کے اندازہ میں نہ ہو۔ ف حاصل یہ کہ وکیل خرید اگر برابر قیمت پر خریدے تو جائز ہے اور اگر اس نے ثمن میں زیادہ کیا پس اگر اتنی زیادتی ہو جو کسی اندازہ کرنے والے کے اندازہ میں داخل ہوتی ہے تو بھی جائز اور اگر غبن فاحش ہو یعنی اتنے درم بڑھا دیئے جو کسی اندازہ کرنے والے کے اندازہ میں نہیں ہے تو جائز نہیں ہے۔ لان التھمۃ فیہ متحققۃ فلعلہ اشتراہ لنفسہ فاذا لم یوافقہ الحقہ بغیرہ علی ما مر حتی لو کان وکیلا بشراء شیء بعینہ قالوا ینفذ علی الآمر لانہ لا یملک شراءہ لنفسہ ۔ کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنے میں تہمت ہوتی ہے شاید اس نے اپنی ذات کے واسطے خریدی تھی پھر جب وہ تجارت کے موافق نہ ہوئی تو اس نے دوسرے کے ذمہ لگائی چنانچہ سابق میں گذرا حتی کہ اگر کسی معین چیز کے خریدنے کا وکیل ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا بھی موکل کے ذمہ نافذ ہوگا کیونکہ وکیل اس کو اپنے واسطے نہیں خرید سکتا تھا۔ ف یعنی تہمت نہیں ہے تو وکالت لازم ہوگی۔ وکذا الوکیل بالنکاح اذا زوجہ امرأۃ باکثر من مھر مثلھا جاز عندہ لانہ لا بد من الاضافۃ الی الموکل فی العقد فلا یتمکن ھذہ التھمۃ ولا کذلک الوکیل بالشراء لانہ یطلق العقد ۔ اور یہی حکم وکیل نکاح کا ہے کہ جب اس نے موکل کو کوئی عورت اس کے مہر مثل سے زائد کے عوض بیاہ دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے کیونکہ عقد نکاح میں موکل کی طرف نسبت کرنا ضرور ہے تو تہمت کی کوئی گنجائش نہ ہوگی بخلاف وکیل خرید کے کہ وہ عقد کو اپنی ذات کی جانب منسوب کرتا ہے ف یعنی وکیل نکاح میں سوائے اس کے کوئی صورت نہیں ہے کہ وہ یوں کہے کہ میں نے اپنے موکل فلاں شخص کے ساتھ بعوض ہزار درم کے تیرا نکاح کیا۔ اور وکیل خریدیوں بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار درم کو خریدی کیونکہ یہ خرید جائز ہو جائے گی۔ اگرچہ اس نے موکل کے واسطے نیت کی ہو۔ قال والذی لا یتغابن الناس فیہ ما لا یدخل تحت تقویم المقومین وقیل فی العروض دہ نیم وفی الحیوانات دہ یازدہ وفی العقارات دہ دوازدہ ۔ پھر واضح ہو کہ وہ خسارہ جس کو لوگ اپنے اندازہ میں نہیں اٹھاتے ہیں ایسے خسارہ کا نام ہے جو اندازہ کرنے والوں میں سے کسی کے اندازہ میں نہ آوے یعنی جو لوگ تجارت سے ماہر ہیں ان میں سے کوئی اس قدر مال کے عوض اندازہ نہ کرے اور کہا گیا کہ اسباب میں دس کی چیز ساڑھے دس درم ہو اور حیوانات میں دس درم کا جانور گیارہ درم کا ہو اور عقارات مانند کھیت وغیرہ میں دس کے بارہ ہوں ف نہایہ وغیرہ میں کہا کہ مراد یہ ہے کہ اس قدر خسارہ ہو تو خفیف ہے جس کو لوگ اندازہ میں اٹھا جاتے ہیں۔ پس جب اس سے زیادہ ہو تو غبن فاحش ہے اور کفایہ وغیرہ میں کہا کہ یہ غبن فاحش کی مثال ہے اور قہستانی میں بھی یہی مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بہرحال اسباب و عقار و حیوانات میں فرق ہے۔ لان التصرف یکثر وجودہ فی الاول ویقل فی الاخیر ویتوسط فی الاوسط

وکثرۃ الغبن لقلۃ التصرف - کیونکہ اسباب میں خرید و فروخت کا تصرف بہت ہوتا ہے اور عقارات میں یہ تصرف بہت کم ہوتا ہے اور حیوانات میں بدرجہ اوسط ہوتا ہے اور غبن کی زیادتی اس میں ہوتی ہے جس میں تصرف کم ہو اس واسطے کہ اس کا نرخ لوگوں پر مخفی ہوتا ہے۔ قال واذا وکلہ ببیع عبد لہ فباع نصفہ جاز عند ابی حنیفۃ رح لان اللفظ مطلق من قبل الافتراق والاجتماع الا تری انہ لو باع الکل بثمن النصف یجوز عندہ فاذا باع النصف بہ اولی - اگر اپنا ایک غلام بیچنے کے واسطے وکیل کیا پس وکیل نے نصف غلام فروخت کیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ وکالت میں کوئی قید کل یا بعض کی نہیں ہے بلکہ مطلق ہے جو دونوں کو شامل ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے کل غلام کو نصف کے دام پر بیچ ڈالا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہو جاتا ہے پس جب ان داموں کے عوض نصف ہی غلام بیچا تو بدرجہ اولی جائز ہے۔ وقالا لا یجوز لانہ غیر متعارف ولما فیہ من ضرر الشرکۃ - اور صاحبین نے فرمایا کہ نصف بیچنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ متعارف نہیں ہے اور اس لئے کہ اس میں شرکت کا ضرر لاحق ہو جائے گا۔ الا ان یبیع النصف الآخر قبل ان یختصما لان بیع النصف قد یقع وسیلۃ الی الامتثال بان لا یجد من یشتریہ جملۃ فیحتاج الی ان یفرق فاذا باع الباقی قبل نقض البیع الاول تبین انہ وقع وسیلۃ واذا لم یبع ظہر انہ لم یقع وسیلۃ فلا یجوز وھذا استحسان عندھما - لیکن اگر باقی نصف کو وکیل و موکل کے جھگڑے سے پہلے وکیل نے فروخت کر دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ نصف فروخت کرنا کبھی موکل کی تعمیل حکم کا ذریعہ ہو جاتا ہے مثلاً وکیل کو ایسا شخص نہ ملا جو ایکبارگی پورا غلام خریدے تو اس کو حاجت ہوئی کہ غلام کو متفرق کر کے فروخت کرے پس جب نصف اول کی بیع ٹوٹنے سے پہلے وکیل نے باقی نصف بھی فروخت کر دیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول فروخت کرنا تعمیل حکم کا ذریعہ واقع ہوا تھا تو جائز ہے اور جب وکیل نے باقی نصف غلام فروخت نہ کیا تو ظاہر ہوا کہ اول نصف بیچنا تعمیل حکم کا ذریعہ نہیں تو جائز بھی نہ ہوگا اور یہ صاحبین کے نزدیک استحسان ہے ف یعنی موکل کا اصلی مقصود یہ ہے کہ کل غلام فروخت کر دے اور اس حکم کی تعمیل دو طرح ہو سکتی ہے ایک یہ کہ پورا غلام لینے والا مل گیا تو اس نے ایکبارگی پورا غلام بیچ ڈالا اور دوم یہ کہ اس نے نصف نصف کر کے فروخت کیا۔ پس اگر اس نے دونوں نصف فروخت کئے خواہ ایکبارگی یا آگے پیچھے تو موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور اگر اس نے نصف غلام فروخت کیا پھر اس کی بیع ٹوٹ گئی پھر اس نے باقی نصف فروخت کیا تو جائز نہیں ہے وان وکلہ بشراء عبد فاشتری نصفہ فالشراء موقوف فان اشتری باقیہ لزم الموکل لان شراء البعض قد یقع وسیلۃ الی الامتثال بان کان موروثا بین جماعۃ فیحتاج الی شرائہ شقصا شقصا فاذا اشتری الباقی قبل رد الآمر البیع تبین انہ وقع وسیلۃ فینفذ علی الآمر وھذا بالاتفاق والفرق لابی حنیفۃ رح ان فی الشری یتحقق التہمۃ علی ما مر واخر ان الامر بالبیع یصادف ملکہ فیصح فیعتبر فیہ اطلاقہ والامر بالشراء صادف ملک الغیر فلم یصح فلم یعتبر فیہ التقیید والاطلاق - اور اگر اس کو ایک غلام خریدنے کا وکیل کیا پس وکیل نے اس کو آدھا خریدا تو یہ خرید متوقف رہے گی یعنی بالاتفاق ابھی حکم میں توقف ہے پس اگر وکیل نے باقی غلام بھی خریدا تو وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگا اس واسطے کہ غلام میں سے ایک حصہ خریدنا کبھی موکل کا حکم پورا کرنے کا وسیلہ ہو جاتا ہے مثلاً یہ غلام کسی جماعت نے میراث پایا ہو تو اس کو حصہ حصہ کر کے خریدنے کی ضرورت ہوگی پھر جب اس نے باقی غلام

بھی خرید لیا قبل اس کے کہ موکل نے حصہ اول کی بیع رد کی ہو تو یہ ظاہر ہوا کہ پہلا حصہ خرید کا وسیلہ ہو گیا تھا تو موکل پر یہ بیع نافذ ہوگی۔

اور اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ اور امام رحؒ نے اس میں اور فروخت میں فرق کیا ہے:

اس وجہ سے کہ خرید کی صورت میں تہمت پائی جاتی ہے چنانچہ اس کا بیان سابق میں گذرا اور دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت کا حکم کرنا موکل کی ملک سے متعلق ہوا تو یہ حکم صحیح ہے تو اس میں حکم اطلاق معتبر ہوگا اور خریدنے کا حکم دوسرے کی ملک سے متصل ہوا تو صحیح نہیں ہوا یعنی بضرورت جائز ہے تو اس میں اطلاق یا تقیید کچھ معتبر نہ ہوئی۔ قال ومن امر رجلا ببیع عبده فباعه وقبض الثمن اولم یقبض فرده المشتری علیه بعیب لایحدث مثله بقضاء القاضی ببینة اوباباء یمین اوباقرار ه یرده علی الأمر۔ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم کیا پس اس نے فروخت کیا اور ثمن پر قبضہ کیا یا نہیں کیا تھا کہ مشتری نے وکیل کو بسبب ایسے عیب کے واپس کیا جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور یہ واپسی بحکم قاضی ہوئی خواہ قاضی نے بذریعہ گواہوں کے حکم دیا یا وکیل نے قسم سے انکار کیا یا وکیل نے عیب کا اقرار کیا تو قاضی نے حکم دے دیا تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ موکل کو واپس دے لان القاضی یتقن بحدوث العیب فی ید البائع فلم یکن قضاؤه مستندا الی هذه الحجج وتاویل اشتراطها فی الکتاب ان القاضی یعلم انه لایحدث مثله فی مدة شهر مثلا لکنه اشتبه علیه تاریخ البیع فیحتاج الی هذه الحجج لظهور التاریخ اوکان عیبا لایعرفه الا النساء اوالاطباء وقولهن وقول الطبیب حجة فی توجه الخصومة۔ اس واسطے کہ قاضی کو یہ یقین ہے کہ بائع کے قبضہ میں یہ عیب تھا تو حکم قاضی ان حجتوں کے اعتماد پر نہ ہوا اور کتاب میں جو ان حجتوں کی شرط لگائی ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ قاضی جانتا ہے کہ ایسا عیب مثلاً ایک مہینہ کی مدت میں نہیں پیدا ہو سکتا لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہے تو وہ تاریخ ظاہر ہونے کے واسطے ان حجتوں کی ضرورت رکھتا ہے یا یہ تاویل ہے کہ ایسا عیب تھا جس کو کوئی پہچان نہیں سکتا سوائے عورتوں یا طبیبوں کے اور عورتوں یا طبیب کا قول بائع کے ساتھ مشتری کا جھگڑا متوجہ ہونے میں حجت ہے اور بائع پر واپس ہو جانے میں حجت نہیں ہے تو رد کرنے کے واسطے قاضی کو ان حجتوں کی ضرورت ہے حتی کہ اگر قاضی نے بیع کا معائنہ کیا ہو اور حال یہ کہ عیب مذکور ظاہر ہو تو ان میں سے کسی حجت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ قاضی بائع کو یعنی وکیل کو واپس کر دے گا اور یہی موکل پر واپسی ہے تو موکل کو واپس کرنے میں وکیل کو دعوے واپسی و جھگڑے کی ضرورت نہ ہوگی۔ قال وکذلک ان رده علیه بعیب یحدث ببینة اوباباء یمین لان البینة حجة مطلقة والوکیل مضطر فی النکول لبعد العیب عن علمه باعتبار عدم ممارسته المبیع فلزم الامر۔ اور اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے وکیل کو بوجہ ایسے عیب کے واپس کیا جس کی مثل پیدا ہو سکتا ہے خواہ بذریعہ گواہوں کے یا بوجہ وکیل کے انکار قسم کی تو بھی یہ واپسی موکل کو لازم ہوگی اس واسطے کہ گواہی تو حجت مطلقہ ہے اور وکیل قسم سے انکار کرنے میں لاچار ہے کیونکہ مبیع کے ساتھ اس کا سابقہ زیادہ نہ ہونے کی وجہ سے وکیل کے علم سے عیب بعید ہے لہذا وہ انکار کرے گا تو واپسی بذمہ موکل لازم ہوگی۔ ف پس ایسے عیب میں جس کی مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے جیسے چھ انگلیاں وغیرہ تو اس میں وکیل کا اقرار بھی معتبر نہیں ہے اور اگر وہ عیب پیدا ہو سکتا ہو جیسے زخم و پھوڑا وغیرہ تو اس میں گواہی کی طرح وکیل کا قسم سے انکار کرنا بھی عذر ہے اور وکیل پر کچھ الزام نہ ہوگا۔ قال فان کان ذلک باقرار لزم المامور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غیر مضطر الیه لامکانه السکوت والنکول الا ان له ان یخاصم الموکل فیلزمه ببینة

او بنکولہ بخلاف ما اذا کان الرد بغیر قضاء باقرار والعیب یحدث مثلہ حیث لایکون لہ ان یخاصم بائعہ لانہ بیع جدید فی حق ثالث والبائع ثالثہما والرد بالقضاء فسخ لعموم ولایۃ القاضی غیر ان الحجۃ قاصرۃ وھی الاقرار فمن حیث الفسخ کان لہ ان یخاصمہ ومن حیث القصور فی الحجۃ لایلزم الموکل الابحجۃ ولو کان العیب لایحدث مثلہ والرد بغیر قضاء باقرارہ یلزم من غیر خصومۃ فی روایۃ لان الرد متعین وفی عامۃ الروایات لیس لہ ان یخاصمہ لماذکرنا والحق فی وصف السلامۃ ثم ینتقل الی الرد ثم الی الرجوع بالنقصان فلم یتعین الرد وقد بیناہ فی الکفایۃ باطول من ھذا -

اور اگر یہ عیب کی واپسی باقرار وکیل ہو یعنی درصورتیکہ مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا جس کی مثل وقت بیع سے وقت دعوے تک پیدا ہوسکتا ہے پس وکیل نے عیب کا اقرار کرلیا حتیٰ کہ مبیع اس کو واپس دی گئی تو مبیع مذکور بذمہ وکیل لازم ہوگی یعنی موکل پر متعدی نہ ہوگی اس واسطے کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی جس نے اقرار کیا اسی تک حجت ہے اور دوسروں پر حجت نہیں ہوتا تو وکیل تک واپسی لازم رہی اور وکیل اس اقرار کرنے میں لاچار نہیں تھا اس واسطے کہ اس کو ممکن تھا کہ خاموشی اختیار کرے یا قسم سے انکار کرے یعنی جب اس نے یہ نہ کیا تو اقرار اسی کے ذمہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ وکیل مذکور کو اپنے موکل سے اس بارہ میں مخاصمہ کا اختیار ہے کہ گواہوں سے موکل پر ثابت کرے کہ یہ عیب موکل کے پاس تھا یا موکل سے قسم لے اگر وہ انکار کرے تو اس صورت میں موکل کے ذمہ واپسی لازم ہوگی۔ یہ سب جبکہ قاضی نے واپسی کا حکم دے دیا۔ برخلاف اس کے جب وکیل کو واپسی بدون حکم قاضی کے باقرار وکیل ایسے عیب میں ہو جس کے مثل پیدا ہوسکتا ہے تو وکیل کو یہ اختیار بھی نہیں ہوگا کہ اپنے بائع سے یا موکل سے مخاصمہ کرسکے۔ کیونکہ یہ اقالہ بمنزلہ جدید بیع کے بحق ثالث ہوتی ہے یعنی دونوں عقد کرنے والوں نے تو اپنے نزدیک بیع فسخ کی مگر اوروں کے حق میں گویا دوبارہ جدید بیع ان دونوں میں واقع ہوئی اور بائع ان کا تیسرا شخص ہے یعنی موکل یا بائع کے حق میں یہ جدید بیع ہوگی۔ اور قاضی کے حکم سے واپسی میں یہ بات نہیں ہے۔ اس واسطے کہ حکم قاضی سے واپسی تو فسخ ہے کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہے سوائے اتنی بات کے کہ وکیل کا اقرار کرنا ایک حجت قاصرہ ہے تو حجت ہونے کی وجہ سے وکیل کو اختیار ہے کہ موکل سے مخاصمہ کرے اور حجت کے قاصرہ ہونے سے یہ واپسی بذمہ موکل لازم نہ ہوگی جب تک کہ وکیل کوئی حجت قائم نہ کرے یعنی مثلاً گواہ لاوے کہ موکل نے اقرار کیا کہ یہ عیب میرے پاس سے ہے یا موکل سے قسم لے اور وہ قسم سے انکار کرے اور اگر یہ عیب ایسا ہو جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا جیسے چھنگا و بھنگا ہونا۔ اور واپسی بغیر حکم قاضی ہو یعنی وکیل نے اقرار کرکے واپس لی تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ مبسوط کتاب البیوع کی ایک روایت میں ہے کہ بغیر مخاصمہ کے وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگی۔ اس واسطے کہ واپسی متعین ہے اور مبسوط کی عامہ روایات میں ہے کہ وکیل کو موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ گویا اس نے جدید بیع کرلی اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ واپسی متعین ہے کہ حق تو یہ تھا کہ مشتری کو مبیع صحیح سالم ملے پھر یہ حق بجانب واپسی منتقل ہوا پھر نقصان واپس لینے کی طرف منتقل ہوا تو معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں واپسی متعین نہیں ہے اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں اس سے زیادہ واضح بیان کیا ہے۔

قال ومن قال لاٰخر امرتک ببیع عبدی بنقد فبعتہ بنسیئۃ - اگر موکل نے وکیل سے کہا کہ میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ میرا غلام بعوض نقد کے فروخت کردے پس تو نے اس کو ادھار فروخت کیا۔ وقال انما مرتنی ببیعہ ولم تقل شیئاً فالقول قول الاٰمر لان الامر یستفاد من جہتہ اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھے اس کے فروخت کرنے کا حکم

دیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا تھا تو قول بیان موکل کا قبول ہوگا کیونکہ حکم اسی کی طرف سے مستفاد ہے ف تو وہ اپنے قول سے خوب واقف ہے۔ ولا دلالۃ علی الاطلاق۔ اور موکل کے کلام میں اطلاق کی دلالت نہیں ہے ف کیونکہ اس نے خاص کر نقد بیچنے کا حکم دیا اور بیع کبھی نقد اور کبھی ادھار ہوا کرتی ہے تو بیع کی وکالت کچھ اطلاق کو نہیں چاہتی ہے بخلاف مضاربت کے ہاں اگر موکل یہ کہتا کہ اس کو فروخت کردے تو مطلق ہوتا ہے کہ نقد و ادھار دونوں کو شامل ہے قال وان اختلف فی ذلک المضارب ورب المال فالقول قول المضارب۔ اور اگر نقد یا ادھار میں مضارب اور رب المال نے اختلاف کیا تو مضارب کا قول قبول ہوگا۔ ف مثلاً رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص کو یہ مال مضاربت پر اس شرط سے دیا تھا کہ آدھے نفع پر فروخت کرے مگر نقد فروخت کرے اور مضارب نے کہا کہ نقد کی قید نہیں تھی تو مضارب کا قول قبول ہوگا۔ لان الاصل فی المضاربۃ العموم الا تری انہ یملک التصرف بذکر لفظۃ المضاربۃ فقامت دلالۃ الاطلاق بخلاف ما اذا ادعی رب المال المضاربۃ فی نوع والمضارب فی نوع آخر حیث یکون القول لرب المال لانہ سقط الاطلاق فیہ بتصادقھما فنزل الی الوکالۃ المحضۃ ثم مطلق الامر بالبیع ینتظمہ نقداً و نسیئۃ الی ای اجل کان عند ابی حنیفۃؒ وعندھما یتقید باجل متعارف والوجہ قد تقدم۔ اس واسطے کہ مضاربت میں اصل یہ ہے کہ عام ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مضارب کو صرف لفظ مضاربت کہنے سے تصرف کا اختیار ہو جاتا ہے تو مضاربت میں اطلاق پر دلالت موجود ہے یہ اس وقت کہ مضارب و رب المال کے قول سے تخصیص کا اقرار نہ ہو) بخلاف اس کے اگر رب المال نے ایک نوع کی مضاربت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے دوسری نوع کا دعویٰ کیا یعنی دونوں کے اقرار سے مضاربت کا خاص کر ہونا ثابت ہوا تو قول رب المال کا قبول ہوگا کیونکہ دونوں کی باہمی تصدیق سے مضاربت کا اطلاق ساقط ہوگیا تو یہ مضاربت بمنزلہ وکالت محضہ کے ہوگئی پھر واضح ہو کہ وکالت بیع کی صورت میں جب بیع کا حکم مطلق ہو تو وہ بیع نقداً و بیع ادھار کو بھی شامل ہے خواہ کوئی میعاد ہو یعنی میعاد متعارف ہو یا نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک ادھار میں میعاد متعارف کی قید ہوگی اور اس کی وجہ سابق میں مذکور ہوئی۔ ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اطلاق معتبر ہے اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ لفظ مطلق ہو مگر اس سے وہی مراد ہوگی جو لوگوں میں مروج و متعارف ہے تو یہاں ادھار میں بھی وہی میعاد معتبر ہوگی جو رائج ہو حتی کہ سو برس کی میعاد لگانا صاحبین کے نزدیک باطل ہے قال ومن امر رجلا ببیع عبدہ فباعہ واخذ بالثمن رھنا فضاع فی یدہ او اخذ بہ کفیلا فتوی المال علیہ فلا ضمان علیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم کیا پس اس نے فروخت کیا اور ثمن کے عوض میں رہن لے لیا پس رہن مذکور اس کے قبضہ میں ضائع ہوگیا یا وکیل نے ثمن کے واسطے کفیل لے لیا پس اس پر مال ڈوب گیا تو وکیل پر ضمان نہیں ہے ف مثلاً کفیل مفلس مرگیا اور مکفول عنہ نامعلوم ہوگیا یا قاضی کے اجتہاد میں کفالت سے اصیل بری ہو جاتا ہے پس اصیل بھی بری ہوا حتی کہ مال ڈوب گیا تو وکیل کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ لان الوکیل اصیل فی الحقوق اس واسطے کہ حقوق بیع میں وکیل خود اصیل ہے ف یعنی اصل میں حقوق بیع بجانب وکیل راجع ہیں۔ وقبض الثمن منھا اور بیع مذکور کا ثمن وصول کرنا منجملہ حقوق کے ہے۔ ف تو وکیل نے موافق حق شرعی کے ثمن وصول کرنے کا حق پایا۔ والکفالۃ توثق بہ اور کفیل لینا ثمن کے ساتھ مضبوطی ہے والارتھان وثیقۃ بجانب الاستیفاء فیملکھا۔ اور رہن لے لینا بھی وصول کرنے کی جانب میں وثیقہ، مضبوطی ہے تو وکیل مذکور کو کفالت اور رہن لینے کا اختیار حاصل ہے۔ ف یہ اس وکیل کا مال ہے

جس کو بیع کرنے کے واسطے وکیل کیا ہو جو ثمن وصول کرنے کا مقام ہے۔ بخلاف الوکیل یقبض الدین لانہ یفعل نیابۃ۔ برخلاف ایسے وکیل کے جس کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا اس واسطے کہ وہ نیابت میں کام کرتا ہے اور خود اصیل نہیں ہے وقد انابہ فی قبض الدین دون الکفالۃ واخذ الرھن۔ اور حال یہ کہ موکل نے اس کو قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل کیا ہے نہ کفالت قبول کرنے اور رہن لینے کا ف تو اس کو کفالت لینے یا رہن لینے کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے برخلاف وکیل بیع کے۔ والوکیل بالبیع یقبض اصالۃ اور بیع کے لئے جو شخص وکیل ہے وہ اصیل ہونے کے طور پر وصول کرتا ہے ف کسی کا نائب نہیں ہے کیونکہ اسی نے بیع کر کے ذمہ داری و حقوق اپنی طرف لئے ہیں بلکہ وہ موکل کو اپنی طرف سے وصول کا نائب کر سکتا ہے۔ ولھذا لایملک الموکل حجرہ اور اسی اصالت کی وجہ سے موکل کو اختیار نہیں کہ اپنے وکیل بیع کو مجبور کرے ف یعنی تصرف سے منع کرے اس واسطے کہ تصرف کا حق اس کو شرعاً حاصل ہوا ہے اور موکل نے نہیں دیا ہے تاکہ منع کر سکے۔

فصل

چہارم فصل ایک سے زیادہ وکیل کرنے کے بیان میں

واذا وکل وکیلین فلیس لاحدھما ان یتصرف فیما وکلا بہ دون الآخر۔ اور جب اس نے دو شخصوں کو وکیل کیا تو ایک وکیل کو اختیار نہیں کہ جس چیز میں دونوں وکیل کئے گئے ہیں اس میں بدون دوسرے کے وکیل کے تنہا تصرف کرے ف یعنی اس کا تنہا تصرف کرنا پورا نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے وکیل کی رائے سے مضبوطی حاصل نہیں ہوئی وھذا فی تصرف یحتاج فیہ الی الرای کالبیع والخلع وغیر ذلک۔ اور یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع و خلع وغیرہ ف تاکہ متعدد رائے سے اتفاق ہو کر مضبوطی حاصل ہو پس ایک کی رائے پر جواز نہ ہوگا۔ لان الموکل رضی برایھما لا برای احدھما۔ اس واسطے کہ موکل ان دونوں کے رائے پر راضی ہوا تھا نہ فقط ایک کی رائے پر ف تو موکل کی رضامندی نہ ہوگی اور اگر کہا جاوے کہ جب معاوضہ کی مقدار معین ہو مثلاً سو روپیہ کے عوض بیع ہو یا ہزار روپیہ کے عوض خلع ہو تو چاہیئے کہ اس میں دوسرے کی رائے کی ضرورت نہ ہو بلکہ ہر ایک وکیل اس کو پورا کر سکے جواب دیا کہ اب بھی دوسرے وکیل کی ضرورت ہے۔ والبدل وان کان مقدرا ولکن التقدیر لایمنع استعمال الرای فی الزیادۃ واختیار المشتری ۔ معاوضہ اگرچہ معین ہو لیکن معین کر دینا زیادتی و پسند مشتری میں رائے کام میں لانے سے نہیں روکتا۔ ف یعنی جو معاوضہ مقدر کیا گیا اس سے کمی نہ ہونا چاہیئے اور زیادہ ہونا منع نہیں ہے اور اس کے علاوہ ایسا مشتری ہیں جو درم ادا کرنے میں کھرا ہو تو اس پسند میں بھی رائے کی ضرورت ہے پس معلوم ہوا کہ جب دو وکیل کئے جاویں تو جہاں رائے کی ضرورت ہے وہاں ایک وکیل کا تنہا تصرف جائز نہ ہوگا اگرچہ معاوضہ مقدر ہو سوائے وکیل خصومت و سوائے مفت طلاق زوجہ یا مفت آزادی غلام یا واپسی ودیعت یا ادائے قرضہ کے کہ یہ مستثناۃ ہیں چنانچہ لکھا۔ قال الا ان یوکلھما بالخصومۃ لان الاجتماع فیھما متعذر للافضاء الی الشغب فی مجلس القضاء والرای یحتاج الیہ سابقا لتقویم الخصومۃ ۔ یعنی تنہا ایک وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے سوائے چند صورتوں کے ایک یہ کہ دونوں کو حاکم کے یہاں خصومت و نالش کے واسطے وکیل کرے اس واسطے کہ خصومت میں دونوں

کا مجتمع ہونا متعذر ہے کیونکہ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ قاضی کے دربار میں شور شغب ہوا در رائے کی ضرورت بھی اس سے پہلے ہے تاکہ مقدمہ کو مضبوطی کے ساتھ قائم کر دے۔ ف ۔ پس مجلس قاضی میں جمع ہونے کی ضرورت نہیں ہے قال اویطلاق زوجتہ بغیر عوض او یعتق عبدہ بغیر عوض او برد ودیعۃ عندہ اوقضاء دین علیہ ۔ اور سوائے اس صورت کے کہ اس نے دونوں کو مفت اپنی زوجہ کے طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا تو ایک وکیل بھی طلاق دے سکتا ہے یا مفت اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا یا اپنے پاس سے ودیعت واپس کرنے یا جو قرضہ اپنے اوپر ہے اس کے ادا کرنے کے واسطے دونوں کو وکیل کیا تو اکیلا وکیل اس کام کو کر سکتا ہے۔ لان ھذہ الاشیاء لایحتاج فیھا الی الرای بل ھو تعبیر محض وعبارۃ المثنی والواحد سواء وھذا بخلاف ما اذا قال لھما طلقاھا ان شئتما اوقال امرھا بایدیکما لانہ تفویض الی رایھما الا تری انہ تملیک مقتصر علی المجلس ولانہ علق الطلاق بفعلھما فاعتبرہ بدخولھما۔ اس واسطے کہ ان چیزوں میں رائے کی ضرورت نہیں بلکہ یہاں تو محض موکل کی عبارت بیان کرنا ہوتا ہے اور موکل کی عبارت کو خواہ دو بیان کریں یا ایک بیان کرے برابر ہے اور یہ سب اس وقت ہے کہ موکل نے رائے خود قائم کی ہو بخلاف ایسی صورت کے کہ اس نے دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو اس کو طلاق دے دو یعنی تمھاری رائے پر منحصر ہے یا کہا کہ اس عورت کا امر طلاق تمھارے ہاتھ میں یعنی تمھاری رائے پر ہے تو دونوں کی ضرورت ہے اس واسطے کہ یہاں دونوں کی رائے پر تفویض ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ یہ اختیار ان دونوں کو اسی مجلس تک رہتا ہے اور اس دلیل سے کہ اس نے طلاق دینا دونوں وکیلوں کے فعل پر معلق کیا تو اس کا قیاس ایسا ہوا جیسے عورت کا طالقہ ہونا ان دونوں کے گھر میں جانے پر معلق کیا ف ۔ مثلاً کہا کہ اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہو تو میری زوجہ طالقہ ہے پس اگر ایک ہی آدمی اس گھر میں گیا تو طلاق نہیں پڑتی جب تک دونوں داخل نہ ہوں اسی طرح جب تک اس کی طلاق پر دونوں کی رائے متفق نہ ہوا اور دونوں اس کو طلاق نہ دیں تب تک طالقہ نہ ہوگی۔ قال ولیس للوکیل ان یوکل فیما وکل بہ لانہ فوض الیہ التصرف دون التوکیل بہ وھذا لانہ رضی برایہ والناس متفاوتون فی الاراء۔ اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جس کام میں وہ وکیل کیا گیا ہے اس میں دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ موکل نے اس وکیل کو اس کام میں تصرف کرنے کا اختیار دیا اور اس کام میں دوسرے کو وکیل کرنے کا اختیار نہیں دیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ موکل تو اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اور لوگوں کی رائیں باہم مختلف ہوتی ہیں ف ۔ تو یہ ثابت نہ ہوگا کہ موکل دوسرے کی رائے پر بھی راضی ہوا یہ سب اس صورت میں کہ موکل نے وکیل کو دوسرا وکیل کرنے کی اجازت نہ دی ہو۔ قال الا ان یاذن لہ الموکل لوجود الرضاء اویقول لہ اعمل برایک لاطلاق التفویض الی رایہ واذا اجاز فی ھذا الوجہ یکون الثانی وکیلا عن الموکل حتی لایملک الاول عزلہ ولاینعزل بموتہ وینعزلان بموت الاول وقد مر نظیرہ فی ادب القاضی۔ لیکن اگر موکل اس کو اجازت دے دے تو دوسرا وکیل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کی طرف سے رضامندی پائی گئی یا موکل اس سے کہہ دے کہ اپنی رائے پر عمل کر تو بھی دوسرا وکیل کر سکتا ہے کیونکہ مطلقاً اس کی رائے کے سپرد کر دیا اور جب اس صورت میں دوسرا وکیل کرنا جائز ٹھہرا تو دوسرا وکیل بھی اپنے موکل کی طرف سے وکیل ہوگا۔ حتی کہ وکیل اول اس کو معزول نہیں کر سکتا اور اول وکیل کی موت سے دو معزول نہ ہوگا اور موکل کی موت سے دونوں معزول ہو جائیں گے اور ادب القاضی میں اس کی نظیر گذر چکی ہے۔ فان وکل بغیر اذن موکلہ فعقد وکیلہ بحضرتہ جاز لان المقصود

رای الاول وقد حضر وتکلموا فی حقوقہ ــ اور اگر وکیل اول نے بدون اجازت موکل کے دوسرا وکیل کیا پس اس نے موکل اول کی حضوری میں معاملہ کا عقد باندھا تو جائز ہے اس واسطے کہ مقصود یہ تھا کہ وکیل اول کی رائے موجود ہو اور وہ یہاں حاصل ہے اور علماء نے اس عقد کے حقوق میں اختلاف کیا ہے ف بعض کے نزدیک اس کے حقوق کا ذمہ وکیل اول پر ہے اور بعض نے کہا کہ وکیل دوم پر ہے وان عقد فی حال غیبۃ لم یجز لانہ فات رایہ ۔ اور اگر وکیل اول کی غیر موجودگی میں اس نے عقد کیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ وکیل اول کی رائے موجود نہ ہوئی۔ الا ان یبلغہ فیجیزہ وکذا لو باع غیر الوکیل فبلغہ فاجازہ لانہ حضر رایہ لیکن اگر وکیل اول کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دے دی تو جائز ہو جائے گا اور اسی طرح اگر وکیل دوم کے سوائے کسی اجنبی نے فروخت کیا پھر وکیل اول کو خبر پہونچی اس نے اجازت دے دی تو جائز ہو جاتا ہے کیونکہ وکیل اول کی رائے موجود ہو گئی۔ ولو قدر الاول الثمن للثانی فعقدت بغیبتہ یجوز لان الرای یحتاج الیہ فیہ لتقدیر الثمن ظاھرا وقد حصل وھذا بخلاف ما اذا وکل وکیلین وقدر الثمن لانہ لما فوض الیہما مع تقدیر الثمن ظھر ان غرضہ اجتماع رایہما فی الزیادۃ واختیار المشتری علی ما بیناہ اما اذا لم یقدر الثمن وفوض الی الاول کان غرضہ رایہ فی معظم الامر وھو التقدیر فی الثمن۔ اگر وکیل اول نے دوسرے وکیل کے واسطے ثمن کا اندازہ معین کر دیا پس وکیل اول کی غیبت میں اس نے عقد قرار دیا تو جائز ہے کیونکہ ظاہرا عقد کے اندر ثمن کا اندازہ کرنے کے واسطے رائے کی ضرورت ہے اور وہ رائے یہاں حاصل ہو گئی اور یہ اس صورت میں کہ اول نے دوسرا وکیل کیا ہو بخلاف اس کے اگر موکل نے دو وکیل کئے اور ثمن کا اندازہ بیان کر دیا تو فقط ایک وکیل کا عقد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جب موکل نے ثمن معین کرنے کے بعد دونوں کے سپرد کیا تو معلوم ہوا کہ موکل کی غرض یہ ہے کہ اس سے بڑھانے میں یا مشتری کو پسند کرنے میں دونوں کی رائے متفق ہو چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے اور جب موکل نے ثمن کا اندازہ معین نہیں کیا اور موکل اول کے سپرد کیا تو اس کی غرض یہ ظاہر ہوئی کہ معاملہ میں سب سے بڑی بات یعنی مقدار ثمن میں اس کی رائے مطلوب ہے۔ قال واذا زوج المکاتب والعبد اوالذمی ابنتہ وھی صغیرۃ حرۃ مسلمۃ او باع او اشتری لہا لم یجز معناہ التصرف فی مالہا لان الرق والکفر یقطعان الولایۃ الا یری ان المرقوق لا یملک النکاح نفسہ فکیف یملک النکاح غیرہ وکذا الکافر لا ولایۃ لہ علی المسلم حتی لا تقبل شہادتہ علیہ ولان ھذہ ولایۃ نظریۃ فلا بد من التفویض الی القادر المشفق لیتحقق معنی النظر والرق یزیل القدرۃ والکفر یقطع الشفقۃ علی المسلم فلا تفوض الیہما ۔ اور اگر مکاتب یا غلام نے یا کافر ذمی نے اپنی دختر صغیرہ کو جو آزادہ مسلمان ہے بیاہ دیا یا اس کے واسطے کوئی چیز فروخت کی یا خریدی تو جائز نہیں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس دختر کے مال میں تصرف کرنا جائز نہیں کیونکہ مملوک ہونے یا کافر ہونے سے ولایت منقطع ہو جاتی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مملوک اپنی ذات کا نکاح نہیں کر سکتا تو غیر کا نکاح کیونکر کر سکے گا اور اسی طرح کافر کو بھی مسلمان پر ولایت نہیں حتی کہ کافر کی گواہی مسلمان پر قبول نہ ہوگی اور اس وجہ سے کہ یہ ولایت نظری ہے تو ضرور ایسے شخص کو سپرد کرنا چاہیے۔ جو اس کام کی قدرت رکھتا ہو اور شفقت والا ہو تاکہ نگہداشت کے معنی پائے جائیں اور مملوک ہونے سے قدرت زائل ہو جاتی ہے اور کفر کی وجہ سے مسلمان پر شفقت منقطع ہو جاتی ہے تو مملوک وکافر کو ولایت سپرد نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ المرتد اذا قتل علی ردتہ والحربی کذلک لان الحربی ابعد من الذمی فاولی بسلب الولایۃ واما المرتد فتصرفہ فی مالہ وان نافذا عندہما لکنہ موقوف علی ولدہ ومال ولدہ بالاجماع لانہا ولایۃ نظریۃ وذلک باتفاق الملۃ وھی مترددۃ ثم تستقر جہتہ

الانقطاع اذا قتل علی الردۃ فیبطل وبالاسلام یجعل کانہ لم یزل کان مسلما فیصح ۔ اور امام ابو یوسف رح محمد رح نے
فرمایا کہ مرتد اگر اپنی ردت پر قتل کیا گیا اور حربی کا بھی یہی حال ہے یعنی مسلمان پر ان دونوں کا تصرف نہیں جائز ہے
اس واسطے کہ حربی تو ذمی سے بھی زیادہ بعید ہے تو بدرجہ اولی اس کی ولایت معدوم ہوگی (اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے
ع ۔ اسا مرتد تو اس کا تصرف اگرچہ صاحبین کے نزدیک اپنے مال میں نافذ ہے لیکن اس کا تصرف اپنے فرزند اور مال
فرزند کے حق میں بالاجماع متوقف رہتا ہے کہ اگر مسلمان ہوگیا تو نافذ ہو ورنہ نہیں) اس واسطے کہ یہ ولایت نظری ہے
یعنی بنظر شفقت ہے اور شفقت جب ہی ہوتی ہے کہ دین وملت میں دونوں متفق ہوں اور یہاں مرتد کی ملت میں
تردد ہے پھر اگر وہ اپنی ردت پر قتل کیا گیا تو منقطع ہونے کی جہت مستقر ہوگئی یہ امر خوب ثابت ہوگیا کہ مرتد کو اپنے
مسلمان فرزند پر کچھ شفقت نہیں ہے تو اس کا تصرف باطل ہوگیا اور اگر وہ مسلمان ہوا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ
برابر مسلمان رہا پس اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض

یہ باب خصومت کرنے وقبضہ کرنے کی وکالت کے بیان میں ہے۔

ف ۔ خصومت کے معنی جھگڑا کرنا اور شرع میں باہمی خصومت وجھگڑا منع ہے۔ لیکن جس شخص نے خلاف حق کسی مال
عین یا دین میں اپنا استحقاق رکھا تو حقدار مزبور اپنے حق کے واسطے مخاصمہ کرتا ہے پس دونوں میں سے جو شخص ناحق ہو وہی گنہگار
ہے کیونکہ حقدار تو اپنا حق مانگتا ہے پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو وصول حق کے واسطے وکیل کردیتا ہے
اور اس کو وکیل قبضہ کہتے ہیں جیسے کبھی خصومت کے واسطے بھی وکیل کرتا ہے اور اس کو وکیل خصومت کہتے ہیں اور یہ بہ نسبت
وکیل قبضہ کے اعلیٰ ہے۔ قال الوکیل بالخصومۃ وکیل بالقبض عندنا خلافا لزفر رح — جو شخص کہ وکیل خصومت
ہے وہ وکیل قبضہ بھی ہوتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور زفر کے نزدیک نہیں ہوتا ہو۔ ھو یقول انہ رضی بخصومتہ
والقبض غیر الخصومۃ ولم یرض بہ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موکل تو اس کی خصومت کرنے پر یعنی پیروی نالش پر راضی ہوا
ہے اور مال پر قبضہ کرنا خصومت کے سوائے دوسری چیز ہے اور اس پر وہ راضی نہیں ہوا۔ ف ۔ تو وکیل کو قبضہ کا اختیار بھی
نہیں ہوا اور اسی کو مشائخ بلخ و فقیہ ابو اللیث رح نے اس زمانہ میں اختیار کیا۔ ع۔ ولنا ان من ملک شیئا ملک اتمامہ وتمام
الخصومۃ وانتھاؤھا بالقبض ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی کام کا مجاز ہوا تو وہ اس کو پورا کرنے کا مجاز ہو جاتا ہے
اور خصومت کا پورا کرنا بقبضہ ہے۔ ف ۔ تو وکیل خصومت کو اختیار ہے کہ بعد حکم قاضی کے مال دعویٰ پر قبضہ کرے۔
والفتوی الیوم علی قول زفر رح لظھور الخیانۃ فی الوکلاء وقد یؤتمن علی الخصومۃ من لا یؤتمن علی المال ۔ اور آج کل زفر رح کے
قول پر فتویٰ ہے کیونکہ وکیلوں میں خیانت ظاہر ہوگئی اور ایسا ہوتا ہے کہ بعض وکیل کی خصومت پر اعتماد واطمینان ہوتا ہے
حالانکہ اس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا ۔ تو اس کو وکیل خصومت کر سکتے ہیں اگرچہ وہ وکیل قبضہ نہ ہو ونظیرہ
الوکیل بالتقاضی یملک القبض علی الروایۃ لانہ فی معناہ وضعا الا ان العرف بخلافہ وھو قاض علی الوضع
فالفتوی علی ان لا یملک ۔ اور اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ جو شخص تقاضی قرض کے واسطے وکیل ہو وہ اصل روایت پر
بالاتفاق وصول قرضہ کا مختار ہے اس واسطے کہ لغت میں تقاضا یعنی قبضہ قرض ہے لیکن عرف اس کے خلاف ہے اور

وضع لغت پر عرف حاکم ہوتا ہے یعنی عرف کو غالب رکھتے ہیں لہٰذا مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص تقاضی کا وکیل ہو وہ قرضہ وصول کرنے کا مختار نہیں ہے۔ ف پھر مصنف رحؒ نے اصلی روایت جس پر فتویٰ نہیں ہے ایک تفریع ذکر فرمائی بقولہ قال فان کانا وکیلین بالخصومۃ لایقبضان الامعا۔ اور اگر وکیل خصومت دو آدمی ہوں تو مال پر جب ہی قبضہ کر سکتے ہیں کہ دونوں متفق ہوں ف یعنی ساتھ ہی قبضہ کریں لانہ رضی بامانتہما لا بامانۃ احدھما۔ کیونکہ موکل تو دونوں کے مجموعی امانت پر راضی ہوا اور ایک کی امانت پر راضی نہیں ہوا۔ واجتماعھما ممکن۔ اور قبضہ میں دونوں کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن ہے بخلاف الخصومۃ علی مامر۔ برخلاف خصومت کے چنانچہ اوپر گذرا ف کہ قاضی کی کچہری میں دونوں وکیلوں کا خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے ورنہ شور و غوغا ہوگا جب تک کہ ایک خاموش نہ ہو لہٰذا خصومت کا اثبات و جواب صرف ایک وکیل سے متعین ہوا اور قبضہ کرنا دونوں سے ممکن ہے لیکن معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں امانت غیر معتبر ہونے سے فتویٰ یہ کہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں قال والوکیل بقبض الدین وکیلا بالخصومۃ عند ابی حنیفۃ رحؒ اور جو شخص کہ قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہے ف حتیٰ کہ اگر قرض دار نے قرضہ سے انکار کیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ نالش کر کے ثابت کرنے کے بعد وصول کرے کیونکہ وہ اسی طور سے وصول کر سکتا ہے پس وہ مدعی موکل کی طرف سے قائم مقام ہے حتی لو اقیمت علیہ البینۃ علی استیفاء الموکل او ابرائہ تقبل عندہ۔ حتیٰ کہ اس وکیل کے مقابلہ میں گواہ قائم کئے گئے کہ موکل نے یہ قرضہ وصول کر لیا ہے یا قرضدار کو اس سے بری کر دیا ہے تو امام کے نزدیک یہ گواہ قبول ہوں گے۔ ف اور وکیل مذکور اپنے موکل کا قائم مقام قرار پاوے گا۔ وقالا لایکون خصما وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رحؒ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ وکیل مذکور اس گواہی میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور یہی حسن رحؒ نے ابو حنیفہ رحؒ سے روایت کی ہے لان القبض غیر الخصومۃ اس واسطے کہ قبضہ غیر خصومت ہے ف یعنی قبضہ کرنا اور خصومت کرنا جدا جدا ہیں تو قبضہ کرنے کی وکالت سے خصومت کی وکالت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ ولیس کل من یؤتمن علی المال یھتدی فی الخصومات فلم یکن الرضاء بالقبض رضا بھا۔ اور یہ نہیں ہے کہ جس شخص پر مال کی امانت داری کا اعتماد ہو وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو تو مال وصول کرنے پر رضامند ہونے سے خصومت پر رضامند ہونا لازم نہیں ہے۔ ف یعنی جس شخص کو امین سمجھ کر مال وصول کرنے کا امین کیا تو صرف وصول کرنے پر رضامندی ہے اور اس کو قرضدار سے خصومت کا اختیار بدون رضامندی موکل کے نہ ہوگا اور یہ ضرور نہیں کہ جو شخص معتمد امین ہو وہ نالش کو بھی اچھی طرح کر سکے کیونکہ شاید اس کو نالش کا ڈھنگ نہ آتا ہو تو موکل اس کی خصومت کرنے پر راضی نہ ہوگا پس قرضہ وصول کرنے کی وکالت سے یہ لازم نہیں آتا کہ موکل اس کی نالش و خصومت پر بھی راضی ہوا۔

ولابی حنیفۃ رحؒ انہ وکلہ بالتملک لان الدیون تقضی بامثالھا اذ قبض الدین نفسہ لایتصور الا انہ جعل استیفاء لعین حقہ من وجہ فاشبہ الوکیل باخذ الشفعۃ والرجوع فی الھبۃ والوکیل بالشراء والقسمۃ والرد بالعیب۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو ملکیت حاصل کرنے کا وکیل کیا ہے اس واسطے کہ جتنے قرضہ ہیں وہ بذریعہ اپنی مثل چیز کے ادا کئے جاتے ہیں اس واسطے کہ عین قرضہ کا وصول کرنا متصور نہیں ہے مگر یہ عین حق کا وصول اس واسطے قرار دیا گیا کہ ایک راہ سے عین حق ہے تو وکیل قبضہ کی مشابہت ایسے وکیل سے ہو گئی جو شفعہ لینے کے واسطے یا ہبہ سے رجوع کرنے کے واسطے یا خرید کے واسطے یا بٹوارہ کے واسطے یا عیب کی وجہ سے واپس کرنے کے واسطے وکیل کیا ہو۔ ف خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مثلاً زید کو سو روپیہ قرض دیا تو قرض لینے والے نے

یہ روپیہ خرچ کیا پس اب قرضہ میں بعینہ یہ روپیہ نہیں وصول ہو سکتا پس لامحالہ اس کے مثل ادا کرے گا تو معلوم ہوا کہ وکیل بجائے اصل قرضہ کے اس کی اصل چیز پر ملکیت حاصل کرے گا پس گویا موکل نے اس کو ملک حاصل کرنے کے واسطے وکیل کیا ہے پھر اگر کہا جاوے کہ جب عین قرضہ وصول نہیں ہوتا تو کیونکر کہتے ہیں کہ اس نے اپنا قرضہ بھر پایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرضہ کے مثل جو چیز دی گئی وہ مثل ہونے کی راہ سے عین حق کے مساوی ہے لہذا کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرضہ بھر پایا اور جب یہ معلوم ہوا کہ وکیل قرضہ کو اصل قرضہ کی مثل چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو اس کو خصومت کا بھی اختیار حاصل ہوا پس وہ قرض دار کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے جیسے شفعہ لینے کا وکیل ہے تو جیسے شفعہ لینے کا وکیل بمقابلہ مشتری کے خصم ہو سکتا ہے اسی طرح سے وصول کرنے کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے اور جیسے ہبہ سے واپس لینے وغیرہ کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے مثلاً موکل نے کسی کا کچھ ہبہ کیا۔ پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ موہوب لہ سے ہبہ واپس لے پس موہوب لہ نے وکیل پر گواہ قائم کئے کہ ہبہ کرنے والے نے مجھ سے عوض لے لیا ہے تو گواہ قبول ہوں گے یا مشترک چیز میں بٹوارہ کے واسطے وکیل بھیجا پس شریک نے گواہ قائم کئے کہ اس کے موکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے تو گواہ قبول ہوتے ہیں یا مشتری نے عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کا وکیل کیا اور بائع نے گواہ قائم کئے کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے یا مطلقاً عیب پر راضی ہو چکا ہے تو یہ گواہ قبول ہوتے ہیں اسی طرح وکیل قبضہ کا بھی حال ہے۔ وهذا اشبه باخذ الشفعة حتى يكون خصما قبل القبض كما يكون خصما قبل الاخذ هناك والوكيل بالشراء لا يكون خصما قبل مباشرة الشراء وهذا لان المبادلة تقتضي حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصما فيها - اور وکالت قبضہ کو زیادہ مشابہت شفعہ لینے کی وکالت سے ہے تو وہ قرضہ وصول کرنے سے پہلے بھی قرضدار کے مقابلہ میں خصم ہوگا جیسے وکیل شفعہ کو شفعہ لینے سے پہلے بھی خصم قرار دیا جاتا ہے اور جو شخص کہ خرید کے واسطے وکیل ہو تو خرید کرنے سے پہلے وہ خصم نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادلہ کچھ حقوق کو چاہتا ہے اور ان حقوق کے بارہ میں وکیل ہی اصیل ہوتا ہے تو وہ ان حقوق کے بارہ میں خصم ہوگا۔ قال والوكيل بقبض العين لا يكون وكيلا بالخصومة لانه امين محض والقبض ليس بمبادلة فاشبه الرسول اگر کسی مال عین پر جو شخص قبضہ کرنے کے واسطے وکیل ہو تو وہ خصومت کے واسطے وکیل نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ وہ محض امین ہے اور قبضہ کرنا کچھ مبادلہ نہیں ہے تو وہ ایلچی کے مشابہ ہوگیا۔ حتى ان من وكيلا بقبض عبد له فاقام الذي هو في يديه البينة على ان الموكل باعه اياه وقف الامر حتى يحضر الغائب وهذا استحسان - حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کو فلاں شخص سے نیا غلام وصول کرنے کا وکیل کیا پس فلاں شخص قابض نے گواہ قائم کئے کہ موکل نے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو یہ معاملہ متوقف رہے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے اور یہ حکم باستحسان ہے۔ والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت لا على خصم فلم تعتبر وجه الاستحسان انه خصم في قصر يده لقيامه مقام الموكل في القبض فيقتصر يده وان لم يثبت البيع حتى لو حضر الغائب تعاد البينة على البيع فصار كما اذا اقام البينة على ان الموكل عزله عن ذلك فانها تقبل في قصر يده كذا هنا - اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ وکیل کو دے دیا جائے اس واسطے کہ گواہی قائم ہوئے مگر کسی خصم پر نہیں ہے یعنی خرید و بیعت وصول کرنے کا وکیل ہو وہ خصم نہیں ہوتا ہے تو یہ گواہی معتبر نہ ہوگی اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے یعنی وہ قبضہ کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو گواہی سے اس کا ہاتھ روکا جائے گا

پس وہ ہاتھ کوتاہ ہوتے ہیں خصم ہے کیونکہ قبضہ میں وہ موکل کا قائم مقام ہے تو اس کا ہاتھ کوتاہ کیا جائے گا اگرچہ اس گواہی سے بیع نہیں ثابت ہوگی حتی کہ اگر موکل غائب حاضر ہوا تو بیع پر گواہی دوبارہ قائم کی جائے گی تو ایسا ہوگیا جیسے قابض نے یہ گواہ قائم کئے کہ موکل نے اس وکیل کو قبضہ کرنے سے معزول کردیا تو یہ گواہی صرف اس بات میں قبول ہوتی ہے کہ وکیل کا ہاتھ کوتاہ کیا جائے ایسا ہی اس مقام پر گواہی قبول ہوگی ف خلاصہ یہ ہے کہ وکیل قبضہ پر جو گواہی قائم ہوئی وہ اس امر کو مفید نہیں ہے کہ بیع واقع نہیں ہوئی تھی بلکہ اس واسطے ہے کہ وکیل بالفعل قبضہ نہ کرے اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ موکل نے اس کو معزول کردیا ہے تو بھی اسی گواہی سے اس کا معزول ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ موکل کا ہاتھ کوتاہ کرنے میں مفید ہے حتی کہ وہ قبضہ نہیں کرسکتا حتی کہ اگر موکل خود حاضر ہوا تو بیع نہ ہونے کے واسطے اس پر گواہی کا اعادہ لازم ہوگا۔ قال وکذلک العتاق والطلاق وغیرذلک معناہ اذا اقامت المرأۃ البینۃ علی الطلاق والعبد والامۃ علی العتاق علی الوکیل بنقلھم تقبل فی قصریدہ حتی یحضر الغائب استحسانا دون العتق - اور یہی حکم عتاق و طلاق وغیرہ کا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر عورت نے طلاق پر گواہ قائم کئے بمواجہہ وکیل کے اور غلام یا باندی نے عتاق پر بمواجہہ وکیل کے گواہ قائم کئے اور یہ وکیل ان لوگوں کو لینے آیا تھا یعنی شوہر نے اپنی زوجہ کو لانے کے واسطے وکیل بھیجا یا مولے نے اپنا غلام یا باندی لانے کے واسطے وکیل بھیجا پس زوجہ نے وکیل پر گواہ قائم کئے جنھوں نے گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا غلام یا باندی نے گواہ قائم کئے کہ مولے نے اس کو آزاد کردیا ہے تو استحساناً یہ گواہی صرف اس واسطے قبول ہوگی کہ وکیل کا ہاتھ کوتاہ رہے یہاں تک کہ غائب موکل خود حاضر ہوا اور عتق یا طلاق کے واسطے مقبول نہ ہوگی۔ ف حتی کہ جب موکل غائب خود حاضر ہوا تو عتق یا طلاق ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ گواہ پیش کرنا واجب ہے جبکہ وہ منکر ہو۔ قال واذا اقرالوکیل بالخصومۃ علی موکلہ عند القاضی جاز اقرارہ علیہ ولایجوز عند غیر القاضی عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ استحسانا الا انہ یخرج من الوکالۃ - اگر وکیل خصومت نے قاضی کے نزدیک اپنے موکل پر کچھ اقرار کردیا تو وکیل کا اقرار اپنے موکل پر جائز ہوگا تو موکل پر اس کا اقرار جائز ہے اور قاضی کے سوائے دوسرے کے نزدیک نہیں جائز ہے یہ استحساناً امام ابوحنیفہؒ و محمد کا قول ہے لیکن اتنی بات ہے کہ وکیل مذکور وکالت سے خارج ہوجائے گا۔ وقال ابو یوسفؒ یجوز اقرارہ علیہ وان اقر فی غیر مجلس القضاء وقال زفر والشافعیؒ لایجوز فی الوجھین وھو قول ابی یوسفؒ اولا وھو القیاس لانہ مامور بالخصومۃ وھی منازعۃ والاقرار یضادہ لانہ مسالمۃ والامر بالشئی لایتناول ضدہ ولھذا لایملک الصلح والابراء ویصح اذا استثنی الاقرار - اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ موکل پر اس کا اقرار مطلقاً جائز ہے اگرچہ وکیل نے مجلس قضاء کے سوائے کسی جگہ اس پر اقرار کردیا ہو اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے خواہ مجلس قاضی میں اقرار کیا ہو یا غیر مجلس قضا میں اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور قیاس یہی ہے اس واسطے کہ وہ خصومت کے واسطے مامور ہے اور خصومت بمعنی منازعت ہے (یعنی خصم سے مخالفت پر حجت کرنا) اور اقرار اس کے ضد ہے اس واسطے کہ اقرار تو مسالمت یعنی موافقت و مصالحت ہے اور جب کسی کام کا حکم دیا جاوے تو یہ حکم اس چیز کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے پس منازعت کے واسطے مامور کرنا مصالحت کی اجازت یا حکم نہیں ہوسکتا۔ اور اسی واسطے وکیل کو صلح کرنے اور بری کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور اگر اس نے اقرار کو استثناء کرلیا تو بھی توکیل الخصومۃ صحیح

ہوتی ہے ف یعنی توکیل الخصومۃ کے حقوق میں سے اگر یہ اقرار ہوتا ہے تو استثناء صحیح نہ ہوتا جیسے انکار میں ہے
کہ اگر وکیل سے کہا کہ میں نے تجھے وکیل خصومت کیا سوائے انکار کے کہ تیرا انکار کرنا مجھ پر جائز نہیں ہے تو یہ
وکالت باطل ہے اس واسطے کہ خصومت کی ذات سے انکار ہی ہے تو لہذا استثنائے مذکور کے جواز نہ ہوگا اور
اگر کہا کہ تیرا اقرار مجھ پر نہیں جائز ہے تو وکالت صحیح ہے پس اقرار کرنا داخل خصومت نہیں ہوتا ہے لہذا اگر وکیل
خصومت نے موکل کے اوپر اقرار کیا تو جائز نہیں ہے۔ وکذا لووکلہ بالجواب مطلقا تیقید بجواب ھو خصومة
لجریان العادة بذلك ولهذا یختار فیه الاهدی فالاهدی - اور اسی طرح اگر موکل نے وکیل کو مطلقاً جواب دہی
کے لئے وکیل کیا حالانکہ مطلقاً جواب دہی تو اقرار و انکار دونوں کو شامل ہے تو عادت جاری ہونے کی دلیل سے
یہ وکالت مطلقہ فقط خصومت کی جواب دہی سے مقید ہوگی یعنی وکالت کو فقط انکاری خصومت کی جواب دہی سے
مقید ہوگی کیونکہ عادت یوں ہی جاری ہے اور اسی وجہ سے ہر ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو سب سے زیادہ خصومت
کرنے میں ہوشیار ہو پھر اس کے بعد جو ہوشیار ہو۔ ف علی ہذا القیاس درجہ بدرجہ اعلیٰ درجہ پھر اس سے کم پھر اس
سے کم اسی طرح وہ چھانٹ کر مقرر کرتا ہے یہ سب بنا بر دلیل قیاس ہے۔ وجه الاستحسان ان التوکیل صحیح قطعًا -
اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ وکالت تو قطعاً صحیح ہے۔ ف یعنی استحسان کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے اس وکالت کو دیکھا
تو وہ قطعاً صحیح ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ وصحته یتناوله مایملکه قطعا - اور اس کی صحت بوجہ شمول
ایسی چیز کے جس کا موکل قطعاً مالک ہے ف یعنی اگر موکل کو کسی فعل کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے واسطے وکالت
جائز نہیں ہوتی ہے تو لامحالہ یہاں وکالت مذکورہ میں ہر ایسا فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے تو اس وکالت میں
ہر فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے۔ وذلك مطلق الجواب دون احدهما عینا - اور موکل جس چیز کا مجاز ہے وہ
وہ مطلق جواب ہے نہ کوئی خاص اقرار یا انکار بطور معین ف یعنی موکل کے واسطے کوئی تخصیص نہیں کہ فقط اقرار یا
انکار کر سکتا ہے بلکہ وہ چاہے اقرار کرے یا انکار کرے تو وکیل کو بھی اس خصومت میں موکل کی نیابت میں اقرار و
انکار ہر ایک کا اختیار حاصل ہوا۔ وطریق المجاز موجود علی مانبینه ان شاء الله تعالی فیصرف الیه تحریا للصحة
قطعًا ولو استثنی الاقرار فعن ابی یوسف انه لایصح لانه لایملکه وعن محمد انه یصح لان للتنصیص زیادة دلالة
علی ملکه ایاه وعند الاطلاق یحمل علی الاولی وعنه انه فصل بین الطالب والمطلوب ولم یصححه فی الثانی
لکونه مجبورا علیه ویخیر الطالب فیه فبعد ذلك یقول ابی یوسف ان الوکیل قائم مقام الموکل واقراره لایختص
بمجلس القضاء فکذا اقرار نائبه وهما یقولان ان التوکیل یتناول جوابا یسمی خصومة حقیقة ومجازا والاقرار فی
مجلس القضاء خصومة مجازا اما لانه خرج فی مقابلة الخصومة او لانه سبب له لان الظاهر اتیانه بالمستحق
عند طلب المستحق وهو الجواب فی مجلس القضاء فیختص به لکن اذا اقیمت البینة علی اقراره فی غیر مجلس القضاء یخرج من الوکالة
حتی لایؤمر بدفع المال الیه لانه صار مناقضا وصار کالاب او الوصی اذا اقر فی مجلس القضاء لایصح ولایدفع المال الیه -
اور یہاں مجاز کا طریقہ موجود ہے یعنی اس نے لفظ خصومت کہہ کر مطلقاً جواب دہی کا ارادہ کیا چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ
تعالیٰ بیان کریں گے تو قطعاً وکالت کی صحت کا قصد کرکے وکالت کو اسی معنی مجاز کی جانب پھیرا جائے گا اگر موکل
نے وکالت میں سے اقرار وکیل کو مستثنیٰ کیا تو ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ وکیل کو استثناء
کا اختیار نہیں ہے یعنی کبھی وکیل کو فقط انکار حلال نہیں ہوتا ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ استثناء اقرار صحیح ہے

کیونکہ صریح اقرار کا استثناء کرتے ہیں اس امر کی زیادہ دلیل ہوگئی کہ موکل اس کا مالک ہے یعنی وکیل بھی اس کا مالک ہو جائے گا اور جب موکل نے وکالت کو مطلق رکھا ہے تو وکالت ایسی صورت پر محمول ہوگی جو اولیٰ ہے اور وہ مطلق جواب دہی ہے یعنی چاہے اقرار کرے یا انکار کرے اور امام محمد سے یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے مدعی و مدعا علیہ میں فرق کیا پس مدعا علیہ کی صورت میں وکالت سے استثناء اقرار کو صحیح نہیں رکھا کیونکہ مدعا علیہ تو ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے اور مدعی اس انکار یا اقرار میں مختار ہوتا ہے (یعنی مدعی کو جب اقرار و انکار میں اختیار تھا تو استثناء کا کا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور مدعا علیہ کی وکالت سے اقرار کا استثناء نہیں صحیح ہے کیونکہ جب مدعی نے اپنا دعویٰ صحیح کر لیا تو اب مدعا علیہ اقرار پر مجبور ہوگا۔ کیونکہ اس پر قسم عائد ہوتی ہے۔ ع۔) پھر اس کے بعد ابو یوسف کہتے ہیں کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہے اور موکل کا اقرار کچھ مجلس قضاء کے ساتھ مختص نہیں ہے تو یوں ہی اس کے نائب کے اقرار کو بھی مجلس قاضی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کہتے ہیں کہ وکیل کرنا ایسی جواب دہی کو شامل ہے۔ جو حقیقتہً خصومت ہو یا مجازاً خصومت ہو اور قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا مجازاً خصومت ہے خواہ اس وجہ سے کہ یہ جواب بمقابلہ خصومت واقع ہوا ہے یا خصومت ہی اس اقرار کا سبب واقع ہوئی ہے۔ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب مستحق نے مطالبہ کیا تو ایسا ہی جواب دیا جائے گا کہ جس کا وہ مستحق ہے اور یہ وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہے تو قاضی کی مجلس سے اس کی خصوصیت ہوگئی ولیکن اگر وکیل مذکور پر گواہ قائم ہوئے کہ اس نے قاضی کی مجلس سے علاوہ اپنے موکل پر اقرار کیا ہے تو وکیل مذکور اپنی وکالت سے خارج ہو جائے گا حتی کہ اس کو مال دینے کا حکم نہ کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ اپنے قول میں تناقض کرنے والا ہوا (کیونکہ اگر وکیل رہے تو صرف وکیل اقراری رہے گا حالانکہ وہ مطلق وکیل کیا گیا تھا الکافی۔ ع۔) اور یہ وکیل اقراری ایسا ہو گیا کہ جیسے باپ یا وصی نے مجلس قاضی میں اقرار کر لیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کو مال نہیں دیا جائے گا۔ ف۔ مثلاً باپ یا وصی نے صغیر کے واسطے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے انکار کیا پس باپ یا وصی نے اس کی تصدیق کر لی تو یہ صغیر کے حق میں صحیح نہیں ہے پھر اگر صغیر کے واسطے مال ثابت ہوا تو وہ اس کے باپ یا وصی کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کے نزدیک یہ لینا باطل ہے۔ اور اقرار اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ باپ یا وصی کو یہ ولایت بنظر شفقت حاصل ہے حالانکہ صغیر کے مقابلہ میں اس کے مدعا علیہ کی تصدیق کرنا کوئی نظر شفقت نہیں ہے اسی طرح اگر وکیل نے غیر مجلس قضاء میں موکل پر اقرار کر لیا تو وہ وکالت سے خارج ہوگیا پھر اگر موکل کا حق مالی مدعا علیہ پر ثابت ہوا تو وکیل اس مال کو وصول نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اقرار کر چکا کہ موکل نے یہ مال پا لیا ہے یا موکل کا حق نہیں ہے تو پھر اس کے دعوے سے موکل کے واسطے مال نہیں مل سکتا۔ قال ومن کفل بمال عن رجل فوکله صاحب المال لقبضه عن الغريم لم يكن وكيلا في ذلك ابدا۔ اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر صاحب مال یعنی مکفول لہ نے کفیل کو اپنی طرف سے یہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس معاملہ میں وہ کبھی وکیل نہ ہوگا۔ لان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملا لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الركن ولان قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئا نفسه فينعدم بانعدام لازمه۔ اس واسطے کہ وکیل وہ شخص ہوتا ہے۔ جو غیر کے واسطے کام کرے یعنی غیر کے واسطے کام کرنا اس کا رکن ہے پس اگر مسئلہ مذکورہ کی وکالت ہم صحیح سمجھیں تو وہ اپنی ذات کے واسطے کام کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہوتا ہے۔ تو وکالت کا رکن جاتا رہا اور اس لئے کہ وکالت کے واسطے اس کا قول قبول ہونا لازم ہے کیونکہ

وہ ابن ہوتا ہے پس اگر مسئلہ مذکورہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول قبول نہ ہوگا (مثلاً اس نے کہا کہ میں نے وصول کر کے دے دیا تو قول نہیں قبول ہوگا) کیونکہ وہ اپنی ذات کا بری کرنے والا ہوگا تو جو چیز کہ وکالت کے واسطے لازم تھی اس کے نادار ہونے سے وکالت بھی معدوم ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جب لازم نہ ہو تو ملزوم بھی نہیں ہوتا ہے اور ہم نے دیکھا کہ وکیل کا قول قبول ہونا جو لازمہ وکالت ہے یہاں نادار ہے تو معلوم ہو گیا کہ وکالت بھی نادار ہے وهو نظير عبد ماذون مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب يقبض المال عن العبد كان باطلا لما بيناه۔ اور یہ مسئلہ نظیر مسئلہ غلام ماذون ہے کہ اگر مولے نے اپنے غلام قرضدار کو جس کو تجارت کی اجازت دی تھی آزاد کر دیا حتی کہ قرض خواہوں کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہوا اور غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا پس اگر قرض خواہ نے اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل کیا تو وکالت بدلیل مذکورہ بالا باطل ہے ف۔ کیونکہ مولے بقدر قیمت کے اپنے بری ہونے کا وکیل ہے اور شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اگر مولے نے اپنے قرضدار غلام کو آزاد کیا تو جائز ہے اور قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ چاہیں غلام سے قرضہ کا مطالبہ کریں اور چاہیں مولے سے مقدار قرضہ یا قیمت میں سے جو کم ہے اس کا مطالبہ کریں پس حاصل یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے مولے کو وکیل کیا کہ غلام سے ان کا قرضہ وصول کرے تو یہ وکالت اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ مولے خود بقدر قیمت کے ضامن ہے تو وہ اپنی برات کے واسطے عامل ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔ قال ومن ادعى انه وكيل الغائب فى قبض دينه فصدقه الغريم امر بتسليم الدين اليه لانه اقرار على نفسه لان مايقضيه خالص ماله اگر زید نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص غائب کی طرف سے اس کے قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں پس قرضدار نے اس کے قول کی تصدیق کی تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ قرضہ اس کے سپرد کرے کیونکہ قرضدار نے اپنی ذات پر اقرار کیا تو موثر ہوگا کیونکہ جو کچھ وہ ادا کرے اس کا ذاتی مال ہے۔ فان حضر الغائب فصدقه والا دفع اليه الغريم الدين ثانيا لانه لم يثبت الاستيفاء حيث انكر الوكالة والقول فى ذلك قوله مع يمينه فيفسد الاداء۔ پھر اگر موکل غائب نے حاضر ہو کر وکیل کے قول کی تصدیق کی تو خیر ورنہ قرضدار اس کا قرضہ اس کو دوبارہ ادا کرے گا کیونکہ جب اس نے وکالت سے انکار کیا تو اس کا بھر پانا ثابت نہ ہوگا اور اس بارہ میں قسم سے قول موکل ہی کا قبول ہوگا تو ادا کرنا فاسد ہو گیا۔ ف۔ پس قرض خواہ کو دوبارہ ادا کرے۔ ويرجع به على الوكيل ان كان باقيا فى يده لان غرضه من الدفع براءة ذمته ولم يحصل فله ان ينقض قبضه۔ اور اگر ادا کیا ہوا مال وکیل کے قبضہ میں باقی ہو تو اس کو واپس لے کیونکہ وکیل کو دینے سے اس کی غرض یہ تھی کہ اس کا ذمہ بری ہو اور یہ غرض حاصل نہیں ہوئی تو اس کو اختیار ہوا کہ قابض کا قبضہ توڑ دے۔ وان كان ضاع فى يده لم يرجع عليه لانه بتصديقه اعترف انه محق فى القبض وهو مظلوم فى هذا الاخذ والمظلوم لا يظلم غيره۔ اور اگر وکیل کے پاس جو مال قبضہ کیا ہے ضائع ہو گیا تو قرضدار اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ قرضدار نے وکیل کی تصدیق کرنے میں اقرار کیا کہ وہ اسکو وصول کرنے میں حق پر ہے اور یہ کہ قرض خواہ کے بارہ لینے میں میں مظلوم ہوں تو مظلوم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ جس کو حق پر سمجھتا ہو اس پر ظلم کر کے تاوان لے ف۔ تو وکیل سے تاوان نہیں لے سکتا اس واسطے کہ وکیل نے عمداً وہ مال ضائع نہیں کیا ہے بلکہ بدون اس کی حرکت کے ضائع ہو گیا تو وہ مقصود ہے۔ قال الا ان يكون ضمنه عند الدفع لان المأخوذ ثانيا مضمون عليه فى زعمهما وهذه كفالة

اضیفت الی حالۃ القبض فیصح بمنزلۃ الکفالۃ بما ذاب لہ علی فلان - لیکن اگر قرضدار نے وکیل کو دیتے وقت ضمانت لے لی ہو تو اس کو واپس لینے کا استحقاق ہوگا یعنی مثلاً کہا کہ میں تیری وکالت سے واقف ہوں اور شاید کہ قرض خواہ انکار کر کے مجھ سے دوبارہ وصول کرے لہٰذا تو مجھے ضامن دے تو اس صورت میں وکیل سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ قرض خواہ نے جو کچھ دوبارہ وصول کیا وہ قرضدار وکیل دونوں کے زعم میں اس پر مضمون ہے یعنی اس کا پھیر دینا واجب ہے تو یہ کفالت جائز ہوگی اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی جانب مضاف ہوئی یعنی اگر قرض خواہ وصول کرے تو تو ضامن ہے تو یہ کفالت صحیح ہے جیسے کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں شخص پر ثابت ہو میں اس کا ضامن ہوں ف ۔ پس باہمی معاملات کے بعد جو کچھ فلاں شخص پر نکلے کفیل اس کا ضامن ہوگا اگرچہ بالفعل اس پر کچھ نہ ہو ولو کان الغریم لم یصدقہ علی الوکالۃ ودفعہ الیہ علی ادعائہ فان رجع صاحب المال علی الغریم رجع الغریم علی الوکیل لانہ لم یصدقہ فی الوکالۃ وانما دفعہ الیہ علی رجاء الاجازۃ فاذا انقطع رجاؤہ رجع علیہ - اور اگر قرضدار نے وکالت میں وکیل کی تصدیق نہ کی اور صرف اس کے دعوے وکالت پر قرضہ اس کو دے دیا پھر اگر قرضخواہ نے قرضدار سے اپنا قرضہ وصول کیا تو قرضدار اس وکیل سے وصول کرے گا کیونکہ اس نے وکالت میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی بلکہ صرف اجازت کی امید پر اس کو قرضہ دے دیا پس جب اس کی امید منقطع ہو گئی تو وہ اپنا قرضہ وصول کرے گا۔ وکذا اذا دفعہ الیہ علی تکذیب ایاہ فی الوکالۃ وھذا اظہر لما قلنا اور اسی طرح اگر وکیل کو وکالت میں جھوٹا بنا کر قرضہ دے دیا ہو تو بھی اپنا قرضہ واپس لے گا اور یہ حکم اس صورت میں ہماری دلیل مذکورہ بالا کے واسطے زیادہ ظاہر ہے۔ وفی الوجوہ کلہا لیس لہ ان یسترد المدفوع حتی یحضر الغائب لان المؤدی صار حقا للغائب اما ظاہرا او محتملا فصار کما اذا دفعہ الی فضولی علی رجاء الاجازۃ لم یملک الاسترداد لاحتمال الاجازۃ ولان من باشر التصرف لغرض لیس لہ ان ینقضہ مالم یقع الیاس عن غرضہ - اور ان چاروں صورتوں میں قرضدار کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ دیا ہے اس کو واپس کرے یہاں تک کہ قرض خواہ جو بالفعل غائب ہے وہ حاضر ہو اس واسطے کہ جو کچھ قرضدار نے ادا کیا وہ قرض خواہ کا حق ہو گیا خواہ بطور ظاہر یا محتمل ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے قرضدار نے کسی فضولی کو اس امید پر دے دیا کہ شاید قرض خواہ اجازت دیدے تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ شاید وہ اجازت دے دے اور اس دلیل سے کہ جس شخص نے کوئی کام کسی غرض سے کیا ہو تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس کو اپنی غرض سے یاس نہ ہو جائے۔ ومن قال انی وکیل بقبض الودیعۃ فصدقہ المودع لم یؤمر بالتسلیم الیہ لانہ اقرار بمال الغیر بخلاف الدین ومن ادعی انہ مات ابوہ وترک الودیعۃ میراثا لہ لا وارث لہ غیرہ وصدقہ المودع امر بالدفع الیہ لانہ لا یبقی مالہ بعد موتہ فقد اتفقا علی انہ مال الوارث ولو ادعی انہ اشتری الودیعۃ من صاحبہا فصدقہ المودع لم یؤمر بالدفع الیہ لانہ ما دام حیا کان اقرارا بملک الغیر لانہ من اہلہ فلا یصدقان فی دعوی البیع علیہ اگر ایک شخص نے کہا کہ میں ودیعت رکھوانے والے کی طرف سے ودیعت وصول کرنے کا وکیل ہوں پس مستودع نے اسکے قول کی تصدیق کی تو مستودع کو حکم نہیں دیا جائیگا کہ اس مدعی دلیل کو ودیعت دیدے اس واسطے کہ مستودع نے مال غیر کیساتھ یہ اقرار کیا (کہ یہ اس مال ودیعت قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور خود اپنے مال میں ایسا اقرار نہیں کیا) بخلاف قرضہ کے (کہ قرضہ عین مال سے ادا نہیں ہوتا بلکہ مثل سے ہوتا ہے تو گویا اپنا مال دیتا ہے پس قرضدار کا اقرار معتبر ہوتا ہے اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ مر گیا

اور ودلیعت کو میرے واسطے میراث چھوڑ گیا اور میرے سوائے کوئی اس کا وارث نہیں ہے اور مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو مستودع کو حکم دیا جائے گا کہ مدعی کو سپرد کر دے کیونکہ مودع کی موت کے بعد مال ودلیعت اس کا مال نہیں رہا اور اب مدعی و مستودع دونوں نے اتفاق کیا کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے مودع سے ودلیعت خریدی ہے پس مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو اس کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ مشتری کو ودلیعت سپرد کرے اس واسطے کہ جب تک مودع زندہ ہے تو مستودع کا تصدیق کرنا مال غیر کا اقرار ہے اس واسطے کہ غیر یعنی مودع ابھی تک مالک ہونے کی لیاقت رکھتا ہے تو قول مدعی و مستودع کی تصدیق اس مودع پر نہیں ہوگی۔ قال فان وكل وكيلا يقبض ماله فادعى الغريم ان صاحب المال قد استوفاه فانه يدفع المال اليه - جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل کیا پھر مدعا علیہ قرضدار نے کہا کہ مالک مال نے اپنا سب مال وصول کر لیا ہے تو مستودع کو حکم ہوگا کہ وکیل مذکور کو یہ مال سپرد کرے۔ لان الوكالة قد ثبتت بالتصادق والاستيفاء لم يثبت بمجرد دعواه فلا يوخر الحق — اس واسطے کہ وکالت تو ان دونوں کی باہمی تصدیق سے ثبوت ہو گئی اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثبوت ہوتا ہے پس حق دلوانے میں تاخیر نہ کی جائے گی۔ قال ويتبع رب المال فيستحلفه رعاية لجانبه ولا يستحلف الوكيل لانه نائبه - اور قرضخواہ اپنے قرضدار کا دامن گیر ہو کر اس سے قسم لے گا تاکہ قرضدار کی جانب بھی لحاظ رہے اور وہ وکیل سے قسم نہیں لے سکتا کیونکہ وکیل تو اپنے موکل کا نائب ہے۔ ف ۔ اور نائب پر قسم نہیں آتی ہے۔ قال ومن وكله بعيب في جارية فادعى البائع رضا المشتري لم يرد عليه حتى يحلف المشتري بخلاف مسألة الدين - اگر کسی نے خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر ایک شخص کو پھیرنے کے واسطے وکیل کیا پس بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو گیا تھا تو وکیل اس کو واپس نہیں کر سکتا یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جاوے بخلاف مسئلہ قرضہ کے ف جواد پر گذرا چنانچہ وہاں قرضدار کو حکم دیا جاتا تھا کہ وکیل کو قرضہ دے دے بدون اس کے کہ قرضخواہ سے قسم لی جاوے کہ میں نے قرضہ وصول نہیں پایا پس دونوں میں فرق ہے۔ لان التدارك ممكن هنالك باسترداد ما قبضه الوكيل اذا ظهر الخطاء عند نكوله وفي الثانية غير ممكن لان القضاء بالفسخ ماض على الصحة وان ظهر الخطاء عند ابي حنيفةؒ كما هو مذهبه ولا يستحلف المشتري عنده بعد ذلك لانه لا يفيد - اس واسطے کہ قرضہ کے مسئلہ میں تدارک ممکن ہے بایں طور کہ جب قرضخواہ کی قسم سے انکار کرنے پر خطا ظاہر ہو تو جو کچھ وکیل نے وصول کیا ہے اس کو وکیل سے واپس کر سکتا ہے اور عیب مبیع کے مسئلہ میں تدارک ممکن نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کر دی تو وہ برابر فسخ رہے گی۔ اگرچہ خطا ظاہر ہو جیسا کہ ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ کچھ مفید نہیں ہے ف ۔ یعنی جب حکم قاضی کی وجہ سے بیع ظاہر و باطن میں فسخ ہو گئی تو پھر مشتری سے قسم لینا بے فائدہ ہے کیونکہ اس کے بعد فسخ کرنا منسوخ نہیں ہو سکتا ہے اگرچہ مشتری قسم سے انکار کرے اور معلوم ہو جاوے کہ وہ عیب پر راضی ہو چکا تھا پھر یہ فرق امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے واما عندهما قالوا يجب ان يتحد الجواب على هذا في الفصلين ولا يؤخر لان التدارك ممكن عندهما لبطلان القضاء - اور صاحبین کے نزدیک مشائخ نے فرمایا کہ صورت قرضہ و صورت عیوب مبیع دونوں صورتوں میں یکساں جواب ہونا چاہیے یعنی حکم میں تاخیر نہ کی جاوے یعنی وکیل کو قرضہ دلا دیا جاوے اور بائع کو مبیع واپس

دی جاوے۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک تدارک دونوں صورتوں میں ممکن ہے کیونکہ جب خطا ظاہر ہو تو حکم قضاء باطل ہو جاتا ہے ف پس اگر قرضخواہ نے اگر وکالت سے انکار کیا تو مدیون نے جو کچھ دیا ہے وکیل سے واپس لے گا۔ اسی طرح جب وکیل کے دعوے سے بائع کو مبیع واپس دی گئی پھر مشتری کی حاضری سے معلوم ہوا کہ وہ عیب پر راضی ہو گیا تھا تو ظاہر ہوا کہ حکم قاضی باطل تھا پس بیع بحال ہو گی اور واپسی توڑ دی جائے گی۔ وقیل الاصح عند ابی یوسف ان یوخر فی الفصلین لانہ یعتبر النظر حتی یستحلف المشتری لوکان حاضرا من غیر دعوی البائع فینتظر للنظر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر دی جاوے کیونکہ ابو یوسف انتظار معتبر رکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جاوے بشرطیکہ بدون دعوے بائع کے وہ حاضر ہو تو نگہداشت کے واسطے انتظار کیا جائے گا ف خلاصہ یہ ہے کہ وکالت قرضہ کی صورت میں شاید قرض خواہ نے انکار کیا یا وکالت بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضامندی ثابت ہوئی تو قاضی کا حکم ٹوٹے گا جیسے مدعی و مدعا علیہ کے واسطے تاخیر ہو گی تاکہ حکم قاضی ٹوٹنے سے محفوظ رہے قال ومن دفع الی رجل عشرۃ دراہم لینفقہا علی اہلہ فانفق عشرۃ علیہم من عندہ فالعشرۃ بالعشرۃ۔ اگر زید نے بکر کو دس درم اس واسطے دیئے کہ زید کے بال بچوں پر خرچ کرے پس اس نے اپنے پاس سے دس درم خرچ کر دیے تو یہ دس بعوض اس دس کے ہو جائیں گے لان الوکیل بالانفاق وکیل بالشراء والحکم فیہ ماذکرناہ وقد قررناہ فہذا کذلک۔ اس واسطے کہ یہ وکیل بالانفاق وکیل خرید ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے سابق میں بیان کیا اور ہم اس کی تقریر بیان کر چکے تو اس کا حکم بھی یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے وقیل ہذا استحسان وفی القیاس لیس لہ ذلک ویصیر متبرعا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس مقتضی ہے کہ اس کو بدلنا نہیں جائز ہے اور وہ اپنے دس درم خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہو جائے گا ف پس موکل سے جو درم لئے وہ اس کو واپس کر دے۔ وقیل القیاس والاستحسان فی قضاء الدین لانہ لیس بشراء واما الانفاق یتضمن الشراء فلا یدخلانہ واللہ اعلم۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ قیاس واستحسان صرف ادائے قرض کی صورت میں جاری ہے کیونکہ وہ بمعنی خرید نہیں ہے اور رہا خرچ کرنا تو وہ متضمن خرید ہے تو وہاں قیاس واستحسان نہیں داخل ہو گا ف یعنی اگر قرضدار نے ہزار درم اپنے وکیل کو دیئے تاکہ اس کے قرضخواہ کو ادا کرے پس وکیل نے ان درموں کے سوائے اپنے پاس سے ہزار درم ادا کئے تو قیاس مقتضی ہے کہ وکیل نے احسان کیا اسواسطے کہ ادائے قرضہ بمعنی خرید نہیں ہے بلکہ یہی درم دینا لازم ہے اور اگر خرید ہوتا تو البتہ اسکا ثمن بذمہ وکیل ہوتا تو اسکو اختیار ہوتا کہ ان کی مثل ادا کرے کیونکہ وہ وکیل کے ذمہ قرضہ ہوتے اور جب وہ بذمہ وکیل نہ ہوئے تو لامحالہ وکیل اپنے مال سے بطور تبرع ادا کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم اس کے ذمہ قرضہ لازم نہیں کر سکتے بخلاف اسکے اگر دس درم اپنے بال بچوں پر خرچ کے واسطے وکیل کیا تو خرچ کرنا متضمن خرید ہے یعنی ان درموں سے خرید کر صرف کرے گا اور خرید سے جو ثمن اس کے ذمہ واجب ہوا وہ بعینہ یہ درم نہیں ہیں بلکہ ان کے مثل ہیں لہذا چاہے اپنے مال سے دیدے اور کچھ احسان نہ ہو گا کیونکہ وکیل کو اختیار ہوتا ہے کہ اس نے جو ثمن ادا کیا وہ موکل سے لے لیوے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب عزل الوکیل!

یہ باب وکیل کو معزول کرنے کے بیان میں ہے۔

قال وللموکل ان یعزل الوکیل عن الوکالۃ - موکل کو اختیار ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کردے لان الوکالۃ حقہ فلہ ان یبطلہ الا اذا تعلق بہ حق الغیر فان کان وکیلا بالخصومۃ بطلب من جھۃ الطالب لما فیہ من ابطال حق الغیر وصار کالوکالۃ التی تضمنھا عقد الرھن - اس واسطے کہ وکالت تو موکل کا حق ہے پس اس کو اختیار ہے کہ اپنا حق مٹادے لیکن اگر وکالت سے کسی غیر کا حق متعلق ہو تو بغیر اس کی رضامندی کے معزول نہیں کرسکتا مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے نالش وخصومت میں وکیل کیا ہو تو بغیر اس کی رضامندی کے معزول نہیں کرسکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غیر کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور یہ مانند اس وکالت کے ہوگئی جس کو عقد رہن متضمن ہوتا ہے ف ۔ مثلاً زید نے بکر سے ہزار روپیہ قرض لیکر اپنا باغ اس کے پاس رہن کیا مگر یہ باغ دونوں کے اتفاق سے ایک شخص ثالث عادل کے پاس جس پر دونوں کا اعتماد ہے رکھا گیا اس شرط سے کہ اگر دو سال کے اندر یہ روپیہ ادا نہ ہوا تو راہن نے بخواہش مرتہن اس عادل کو وکیل کیا کہ وہ اس باغ کو فروخت کرکے مرتہن کا روپیہ ادا کردے تو یہ وکالت یضمن رہن ہے جس سے مرتہن کا حق متعلق ہے لہذا اگر راہن نے چاہا کہ اس درمیانی عادل کو وکالت سے معزول کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں اور وہ معزول نہ ہوگا اسی طرح قاضی کی کچہری میں مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے وکیل خصومت دیا تو بغیر رضامندی (مدعی) کے اس کو معزول نہیں کرسکتا یہ اس وقت ہے کہ مدعی کی درخواست پر وکیل کیا ہو اور اگر بغیر درخواست ہو تو جب چاہے معزول کرے اور واضح ہو کہ وکیل کو خبر پہونچنا ضرور ہے ۔ قال فان لم یبلغہ العزل فھو علی وکالتہ وتصرفہ جائز حتی یعلم - پھر اگر وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہیں پونچی تو وہ برابر اپنی وکالت پر باقی رہے گا اور اس کا تصرف جائز رہے گا یہاں تک کہ اس کو معزول ہونا معلوم ہو ۔ لان فی العزل اضرارا بہ من حیث ابطال ولایۃ او من حیث رجوع الحقوق الیہ فینفذ من مال الموکل ویسلم المبیع فیضمنہ فیتضرر بہ - کیونکہ معزول کرنے میں وکیل کا ضرر ہے خواہ اس راہ سے کہ اس کی ولایت باطل کی گئی یعنی بغیر آگاہی کے یا اس راہ سے کہ وکیل کی جانب حقوق راجع ہوں گے تو خرید کی صورت میں موکل کے مال سے وہ ثمن دے گا اور بیع کی صورت میں بیع کو سپرد کرے گا پس ہر صورت وہ ثمن یا مبیع کا ضامن ہو کر اس سے ضرر اٹھادے گا ۔ ف ۔ حالانکہ شرعاً اس کے ذمہ سے ضرر دفع کیا گیا ہے اور وہ اسی طور پر کہ بغیر اس کی آگاہی کے اس کو معزول کرنا صحیح نہیں ہے ۔ ویستوی الوکیل بالنکاح وغیرہ للوجہ الاول وقد ذکرنا اشتراط العدد او العدالۃ فی المخبر فلا نعیدہ -

اور وجہ اول کی دلیل سے خواہ وکیل نکاح ہو یا دوسرا وکیل ہو سب برابر ہیں اور خبر دینے والے میں ہم نے عدد یا عدالت کا شرط ہونا سابق میں ذکر دیا پس اس کو ہم اعادہ نہیں کریں گے ف ۔ یعنی جب بغیر آگاہی کے وکیل کی ولایت باطل کرنا جائز نہیں ہے تو اس میں وکیل نکاح وغیر نکاح سب برابر ہیں پس بغیر آگاہی کے وکیل نکاح بھی معزول نہ ہوگا ۔ اور آگاہ ہونا اس طرح کہ وکیل کو خبر دیجائے اور خبر دینے والا اگر ایک ہو تو امام رح کے نزدیک اس کا عادل ہونا شرط ہے اور اگر پورے دو ہوں تو ان کی خبر کافی ہے اور عدالت کی ضرورت نہیں ہے پھر یہ تو وکیل کے معزول کرنے کا بیان تھا اور بعض صورتوں میں وکیل خود معزول ہوجاتا ہے جبکہ وکالت باطل ہوجائے اور اس کی کئی صورتیں ہیں چنانچہ ان مسائل کو بیان فرمایا ۔ قال وتبطل الوکالۃ بموت الموکل وجنونہ جنونا مطبقا ولحاقہ بدار الحرب مرتدا - اور وکالت باطل ہوجاتی ہے اگر موکل مرجاوے یا اس کو جنون مطبق ہوجائے یا وہ مرتد ہو کر دار الحرب میں مل جائے ۔ لان التوکیل تصرف غیر لازم فیکون لدوامہ حکم ابتدائہ فلا بد من قیام الامر وقد بطل بھذہ العوارض ۔

اس واسطے کہ توکیل ایک تصرف غیر لازم ہے تو اس تصرف کے دوام کو اس کی ابتدا کا حکم ہے پس حکم کا قائم رہنا ضرور ہے حالانکہ وہ ان عوارض سے مٹ گیا ف۔ توضیح یہ کہ وکیل کرنا کوئی ایسا تصرف نہیں جو لازم ہو جاتا ہو بلکہ ہر ایک موکل و وکیل کو توڑنے کا اختیار حاصل ہے پس جب ایسا تصرف ٹھہرا تو اس توکیل کی ابتداء میں جو بات چاہیے وہ برابر باقی رہنے کے واسطے بھی ضرور ہے اور ابتداء میں موکل کا حکم چاہیے تو ضرور ہوا کہ اس کا حکم برابر باقی رہے تب تو توکیل باقی رہے حالانکہ جب موکل مرا تو اس کا حکم بھی معدوم ہوا اور اسی طرح جنون مطبق میں اور مرتد ہو کر دار الحرب سے مل جانے میں بھی حکم کالعدم ہے پس ان سب صورتوں میں توکیل مٹ جائے گی وشرط ان یکون الجنون مطبقا لان قلیله بمنزلة الاغماء۔ اور کتاب میں شرط لگائی کہ جنون مذکور ایسا ہو جس کو مطبق کہا جاوے اس واسطے کہ قلیل جنون تو بمنزلہ بیہوش ہو جاوے کے ہے ف۔ یعنی جیسے بلغم سے دماغی سدہ میں حواس بیکار ہو کر بیہوش ہو جاتا ہے اسی طرح قلیل جنون بھی کچھ نہیں ہے بلکہ مطبق ہو۔ وحد المطبق شهر عند ابی یوسف رح اعتبارا بما یسقط به الصوم۔ اور جنون مطبق کی حد امام ابو یوسف رح کے نزدیک ایک ماہ ہے بقیاس ایسی چیز کے جس سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے ف۔ حتی کہ اگر برابر ایک ماہ رمضان بھر تمام مجنون رہا تو اس پر قضا نہیں ہے اسی طرح اس کی توکیل بھی ساقط ہے کیونکہ جب وہ لائق خطاب آلہی لعبادات نہیں ہے تو دنیاوی معاملہ بھی ساقط ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح سے شیخ جصاص الرازی رح نے روایت کیا۔ وعنه اکثر من یوم ولیلة لانه یسقط به الصلوات الخمس فصار کالمیت۔ اور ابو یوسف رح سے یہ بھی روایت ہے کہ جنون مطبق وہ ایک رات دن سے زیادہ ہو اس واسطے کہ اس قدر جنون سے پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں تو وہ مثل میت کے ہو گیا ف۔ تو اس کا تصرف دنیاوی یعنی وکیل کرنا وغیرہ بھی ساقط ہو گیا۔ وقال محمد رح حول کامل لانه یسقط به جمیع العبادات فقدر به احتیاطا قالوا الحکم المذکور فی اللحاق قول ابی حنیفة رح لان تصرفات المرتد موقوفة عنده فکذا وکالة فان اسلم نفذ وان قتل او لحق بدار الحرب بطلت الوکالة فاما عندهما تصرفاته نافذة فلا یبطل وکالته حتی یموت او یقتل علی ردته او یحکم بلحاقه وقد مر فی السیر وان کان الموکل امراة فارتدت فالوکیل علی وکالته حتی تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتها لا تؤثر فی عقودها علی ما عرف۔

اور امام محمد رح نے فرمایا کہ جنون مطبق ایک سال کامل ہے کیونکہ ایک سال تک مجنون ہونے میں جمیع عبادات ساقط ہو جاتی ہیں یعنی زکوٰۃ و حج بھی ساقط ہوتی ہے تو اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا مشائخ نے فرمایا کہ کتاب میں دار الحرب میں مل جانے کا جو حکم مرتد مذکور ہے وہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر ہے یعنی دار الحرب میں مل جانے کی شرط بقول ابو حنیفہ رح ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک مرتد کے تصرفات متوقف رہتے ہیں پس اس کی توکیل بھی متوقف رہے گی پھر اگر وہ مسلمان ہو جاوے تو تصرف نافذ ہوگا اور اگر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی (پس معلوم ہوا کہ باطل ہونے کے واسطے دار الحرب میں مل جانا شرط ہے) رہا صاحبین رح کے نزدیک تو اصل یہ کہ مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں تو اس کی توکیل نہیں باطل ہوگی مگر جبکہ مر جاوے یا اپنی ردت پر قتل کیا جاوے یا اس کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم دیا جاوے اور یہ اختلاف کتاب السیر میں مذکور ہو چکا کہ امام رح کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہیں۔ یہ اس وقت کہ موکل مرد ہو اور اگر موکلہ کوئی عورت ہو پس مرتدہ ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر باقی رہے گا یہاں تک کہ عورت

مذکورہ مرجاوے یا دارالحرب میں مل جاوے کیونکہ عورت کا مرتدہ ہونا اس کے عقود میں مؤثر نہیں ہوتا چنانچہ کتاب السیر میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ف کیونکہ عورت مرتدہ قتل نہیں کی جاتی ہے بالجملہ عوارض مذکورہ موت وغیرہ سے وکالت باطل ہوجاتی ہے۔ قال واذا وکل المکاتب ثم عجز - اگر مکاتب نے کسی کو وکیل کیا پھر خود عاجز ہوگیا ف یعنی مکاتب مذکور اپنی ادائے کتابت وا قساط سے عاجز ہوا حتی کہ وہ بدستور رقیق کردیا گیا اوالماذون لہ ثم حجر علیہ - یا غلام ماذون نے وکیل کیا پھر وہ ممنوع محجور کردیا گیا ف یعنی مولے نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی تھی اس حالت میں اس نے کسی کو وکیل خرید و فروخت وغیرہ کیا پھر مولے نے اس غلام کو تجارت سے ممنوع و محجور کردیا حتی کہ اس کا تصرف جائز نہیں رہا۔ اوالشریکان فافترقا - یا دو شریکوں نے ایک وکیل کیا پھر دونوں جدا ہوگئے ف یعنی دو شخصوں میں شرکت معاوضہ یا عنان تھی اس حالت میں اس نے وکیل کیا پھر دونوں نے شرکت توڑی اور جدا ہوگئے۔ فھذا الوجوہ تبطل الوکالۃ علی الوکیل علم او لم یعلم - تو یہ صورتیں ایسی ہیں کہ وکیل سے وکالت کو باطل کرتی ہیں خواہ وہ آگاہ ہو یا نہ ہو ف یعنی مکاتب یا ماذون یا شریک کا وکیل اپنی وکالت سے معزول ہوجائے گا خواہ اس کو مکاتب کی عاجزی یا ماذون کی مجوری یا شرکا کی جدائی سے آگاہی ہو یا نہ ہو۔ لما ذکرنا ان بقاء الوکالۃ یعتمد قیام الامر وقد بطل بالعجز والحجر والافتراق - کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ وکالت کا باقی رہنا حکم قائم رہنے کے اعتماد پر ہے حالانکہ موکل کا حکم تو بسبب عاجزی یا مجور ہونے یا جدا ہونے کے باطل ہوگیا ف اور جب حکم نہیں رہا تو وکالت بھی باقی نہیں رہی کیونکہ مکاتب عاجز ہوا اور ماذون مجور ہوا اور شریک جدا ہوگئے لیکن اقطع نے شرح قدوری میں کہا کہ اگر متفاوضین یا ایک شریک نے وکیل کیا پھر شرکت توڑ دی پھر وکیل نے جان بوجھ کر وکالت پوری کی تو دونوں پر جائز ہے کما فی الاصل۔ اور مبسوط میں ہے کہ وکالت باطل ہونا جب ہے کہ خرید و فروخت کی وکالت ہو ورنہ ادائے قرضہ یا تقاضائے قرضہ کی وکالت نہیں باطل ہوگی۔ مع۔ اور یہاں وکیل کا معلوم ہونا بھی ضرور نہیں ہے۔ ولا فرق بین العلم وعدمہ لان ھذا عزل حکمی فلا یتوقف علی العلم اور وکیل کے آگاہ ہونے یا نہ ہونے میں فرق اس وجہ سے نہیں کہ یہ معزولی تو حکمی ہے یعنی بدون معزول کرنے کے حکما معزول ہوگیا تو یہ وکیل کے جاننے پر موقوف نہیں ہے ف جیسے موت وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ کالوکیل بالبیع اذا باعہ الموکل - جیسے وکیل بیع جب موکل نے مبیع کو فروخت کیا۔ ف مثلاً زید نے اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے بکر کو وکیل کیا تھا پھر زید نے خود فروخت کیا تو بکر معزول ہوگیا خواہ جانے یا نہ جانے کیونکہ وہ حکما معزول ہوگیا جبکہ وکیل کے تصرف کا محل نہیں رہا پھر یہ سب تو موکل کی طرف عوارض پیدا ہوتے ہیں ہے۔ قال واذا مات الوکیل او جن جنونا مطبقا بطلت الوکالۃ - اور جب وکیل مرگیا یا اس کو جنون مطبق ہوگیا تو وکالت باطل ہوگئی لانہ لا یصح امرہ بعد جنونہ وموتہ - اس واسطے کہ وکیل کا مامور ہونا اس کے مجنوں ہونے اور مرجانے کے بعد صحیح نہیں ہے ف حالانکہ ہم سابق میں بیان کرچکے کہ وکالت جب ہی باقی رہتی ہے کہ موکل کا حکم دینا اور وکیل کا مامور ہونا برابر صحیح رہے تو جب موکل کا حکم صحیح نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ موکل میں لیاقت نہیں رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل میں لیاقت نہ رہی تو توکیل باطل ہوگئی پس وکیل کے مرنے یا مجنون ہونے پر وکالت جاتی رہی جبکہ جنون مطبق ہو ورنہ خفیف بمنزلہ خواب کے ہے۔ وان لحق بدار الحرب مرتدا لم یجز لہ التصرف الا ان یعود مسلما - اور اگر وکیل مرتد ہوکر دارالحرب میں مل گیا تو اس کا تصرف نہیں جائز

ہے مگر اگر وہ مسلمان ہو کر واپس آوے ف دارالاسلام میں چلا آوے تو وہ وکالت پاوے گا قال وھذا عند محمد۔ شیخ نے فرمایا کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ فاما عند ابی یوسفؒ لا یعود الوکالۃ۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وکالت عود نہیں کرے گی۔ ف یعنی صاحبین کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں لیکن جب وہ دارالحرب میں مل گیا تو وکالت باطل ہو گئی پھر اگر وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں لوٹ آیا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت عود نہ کرے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک عود کرے گی۔ لمحمدؒ ان الوکالۃ اطلاق لانہ رفع المانع۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تو اطلاق ہے اس واسطے کہ وہ مانع دور کرنا ہوتا ہے۔ ف یعنی وکیل کو موکل کے معاملات میں تصرف کرنے سے شرعاً ممانعت تھی پس جب اس نے ممانعت دور کر دی تو اجازت حاصل ہو گئی یعنی روک نہیں رہا بلکہ اطلاق ہو گیا یعنی اس کا ہاتھ کھل گیا کہ جب چاہے تصرف کرے۔ اما الوکیل یتصرف بمعان قائمۃ بہ۔ وکیل تو ایسے معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ف یعنی آزاد عاقل بالغ ہے حتی کہ اس پر اعتماد کر کے موکل نے اجازت دے دی۔ وانما عجز لعارض اللحاق لتباین الدارین۔ اور وکیل صرف اس وجہ سے عاجز ہو گیا تھا کہ وہ دارالکفر سے مل گیا کیونکہ دارالاسلام و دارالکفر میں تباین ہے۔ ف حاصل یہ کہ وکیل کو مطلقاً اجازت تھی اور موکل کی طرف سے برابر قائم ہے پھر وکیل کی طرف سے یہ حرکت ہوئی کہ وہ دارالحرب میں مل گیا تو تصرف سے عاجز ہو گیا تھا۔ فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وکیلا۔ پھر جب عاجزی زائل ہو گئی اور موکل کی طرف سے اطلاق اجازت برابر باقی ہے تو وہ پھر وکیل ہو گیا جیسے سابق میں تھا۔ ف لہذا ہم نے کہا کہ اگر وکیل مسلمان ہو کر واپس آ گیا تو وہ اپنی وکالت پر ہو گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت کے یہ معنی ٹھیک نہیں ہیں ولابی یوسفؒ انہ اثبات ولایۃ التنفیذ اور دلیل ابو یوسفؒ یہ ہے کہ وکالت کے معنی نافذ کرنے کی ولایت حاصل ہونا ف یعنی تصرف نہیں بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے یعنی موکل نے وکیل کو تصرف نافذ کرنے کا مالک کیا اور اصل تصرف کا مالک نہیں کیا۔ لان ولایۃ اصل التصرف باھلیتہ اس واسطے کہ وکیل کو اصل تصرف کی قدرت تو اپنی لیاقت سے حاصل ہے۔ ف یعنی وکیل جب عاقل آزاد بالغ ہے تو اس کو تصرف کی لیاقت حاصل ہے پس وہ موکل کے مال میں بھی تصرف کی لیاقت رکھتا ہے مگر اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے حتی کہ غیر کے مال میں تصرف کرنا نافذ نہیں ہوتا ہے۔ وولایۃ التنفیذ بالملک اور نافذ کرنے کی ولایت بملک ہے۔ ف یعنی جب تصرف کا مالک ہو تو نافذ کر سکتا ہے پس جب موکل نے اس کو وکیل کیا تو وہ اپنا تصرف نافذ کرنے کا مالک ہو گیا تھا۔ وباللحاق لحق بالاموات وبطلت الولایۃ فلا یعود۔ اور وکیل کے دارالحرب میں مل جانے سے وہ مردہ آدمیوں میں مل گیا اور اس کی ولایت باطل ہو گئی یعنی نافذ کرنے کی ولایت نہیں رہی تو پھر یہ ولایت عود نہیں کرے گی۔ کملکہ فی ام الولد والمدبر۔ جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی ملکیت عود نہیں کرتی ہے ف حتی کہ اگر وکیل مذکور جب مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا یعنی قاضی نے حکم دے دیا تو اس کی ام ولد باندی آزاد ہو گئی اور مدبر مملوک بھی آزاد ہو گیا پھر اگر وہ مسلمان ہو کر واپس آیا تو یہ ام ولد یا مدبر پھر اس کی ملکیت میں نہیں آوے گی اسی طرح اس کی وکالت بھی عود نہیں کرے گی یعنی اس کو تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو گی اگر موکل دارالحرب میں مل گیا تو وکالت باطل ہوئی چنانچہ اوپر گذرا۔ ولو عاد الموکل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا لا تعود الوکالۃ فی الظاھر۔ اور اگر موکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آیا حالانکہ مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا تھا۔

تو اس کی وکالت لیعنی توکیل اب عود نہیں کرے گی یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمدؒ انها تعود کما قال فی الوکیل اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ موکل کی توکیل بھی عود کرے گی۔ جیسے وکیل میں ان کا قول ہے ف یعنی نوادر میں امام محمد رح سے روایت آئی کہ اگر موکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس نے جس کو وکیل کیا تھا وہ وکالت عود کرے گی۔ یعنی وہ وکیل بدستور سابق ہوگا جیسے وکیل اگر مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا پھر مسلمان ہو کر واپس آیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بدستور وہ اپنی وکالت پر ہو جاتا ہے۔ پس امام محمدؒ سے موکل کے بارہ میں دو روایتیں ہیں ایک روایت نوادر کہ اس روایت پر وکیل و موکل میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ دونوں کے واپس آنے پر وکالت عود کرتی ہے اور دوم ظاہر الروایۃ ہے کہ اس میں وکیل و موکل میں فرق ہے چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک وکیل اگر مرتد ہو کر بعد ملنے دارالحرب کے واپس آیا تو وکالت عود کرتی ہے اور اگر موکل واپس آیا تو وکالت عود نہیں کرتی ہے۔ والفرق له على الظاهر ان مبنى الوكالة فی حق الموكل على الملك وقد زال وفی حق الوكيل على معنى قائم به ولم يزل باللحاق - اور بنا بر ظاہر الروایہ کے امام محمد رح کے واسطے موکل و وکیل میں فرق یہ ہے کہ موکل کے حق میں ملک پر بنائے وکالت ہے اور وہ زائل ہو گئی۔ (جبکہ وہ مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا) اور وکیل کے حق میں ایسے معنی پر وکالت مبنی ہے جو وکیل کی ذات میں قائم ہیں (عقل و بلوغ کے ساتھ ہوشیاری سے کام کرنا) اور یہ معنی دارالحرب میں مل جانے سے زائل نہیں ہوئے ف تو جب وہ دارالحرب سے دارالاسلام میں آگیا تو بمقتضائے وکالت کام کر سکتا ہے قال ومن وكل آخر لبشئ ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهذا اللفظ ينتظم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده او بكتابة فاعتقه او كاتبه الموكل بنفسه اويوكله بتزويج امرأة او بشراء شئ ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج ثلثا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعذر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وابانها لم يكن للوكيل ان يزوجها منه لان الحاجة قد انقضت - اگر کسی نے کسی دوسرے کو کسی کام کے واسطے وکیل کیا پس جس کام کے واسطے وکیل کیا تھا اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہو گئی اور یہ کلام بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر موکل نے بذات خود یہ غلام آزاد یا مکاتب کر دیا سوم یہ کہ وکیل کو کوئی خاص عورت بیاہنے کے واسطے یا کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا پھر یہ کام خود کر لیا چہارم اپنی زوجہ کو طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا۔ پھر موکل نے خود اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی۔ پنجم یہ کہ اپنی عورت کو خلع دینے کے واسطے وکیل کیا پھر موکل نے بذات خود اس کو خلع دیا تو ان سب صورتوں میں وکالت باطل ہو گئی کیونکہ جب موکل نے بذات خود تصرف کر لیا تو وکیل پر تصرف کرنا متعذر ہو گیا پس وکالت باطل ہو گئی حتی کہ اس کے بعد موکل نے اس عورت سے نکاح کیا اور اس کو طلاق سے بائنہ کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ موکل کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دے کیونکہ حاجت پوری ہو چکی۔ بخلاف ما اذا تزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج الموكل لبقاء الحاجة - بخلاف اس کے اگر وکیل نے خود اس عورت سے نکاح کر کے اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ اس کو موکل کے ساتھ بیاہ دے کیونکہ ابھی حاجت باقی ہے۔ وكذا لو وكله ببيع عبده فباعه بنفسه - اور اسی طرح اگر وکیل کیا اپنا غلام بیچنے کے واسطے وکیل کیا پھر اس کو خود فروخت کر دیا تو بھی وکالت باطل ہو گئی۔ فلو رد عليه بعيب بقضاء القاضی

فعن ابی یوسفؒ انه لیس للوکیل ان یبیعه مرة اخری لان بیعه بنفسه منع له من التصرف فصار کالعزل ۔ پھر اگر یہ غلام بوجہ عیب کے بحکم قاضی واپس کیا گیا تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو دوبارہ فروخت کرے کیونکہ موکل کا بذات خود فروخت کرنا دلالت ہے کہ اس نے وکیل کو تصرف سے روکا تو ایسا ہو گیا کہ گویا صریحاً اس کو معزول کیا۔ وقال محمدؒ له ان یبیعه مرة اخری لان الوکالة باقیة لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ما اذا وکله بالهبة فوهب بنفسه ثم رجع لم یکن للوکیل ان یهب ثانیا لانه مختار فی الرجوع فکان دلیل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغیر اختیاره فلم یکن دلیل زوال الحاجة فاذا عاد الیه قدیم ملکه کان له ان یبیعه واللہ اعلم ۔
اور امام محمدؒ نے کہا کہ وکیل کو دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار ہے اس واسطے کہ وکالت تو اطلاق یعنی اس کام کی مطلق اجازت ہے اور وکیل کی عاجزی دور ہو گئی یعنی پہلے موکل کے فروخت کرنے سے محل نہ رہنے سے وکیل اس کام سے عاجز ہوا تھا وہ عاجزی دور ہو گئی بخلاف اس کے اگر وکیل کو یہ غلام ہبہ کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر بذات خود موکل نے اس کو ہبہ کر دیا پھر ہبہ سے رجوع کر لیا تو وکیل کو اختیار نہیں ہے کہ اس کو دوبارہ ہبہ کرے اس واسطے کہ موکل نے ہبہ پھیرنے میں اپنی پسند سے کام لیا تو یہ دلیل ہے کہ موکل کو ہبہ کرنے کی حاجت نہیں ہے رہا بیع میں بحکم قاضی واپسی بغیر اختیار موکل ہے۔ یعنی مجبوراً اس کو واپس لینا پڑا تو اس سے یہ دلالت نہیں کہ موکل کو فروخت کی حاجت نہیں ہے پس جب وہ غلام اس موکل کے پاس اس کے قدیم ملک سے واپس آیا تو وکیل کو اختیار ہوا کہ اس کو فروخت کرے واللہ تعالیٰ اعلم

کتابُ الدعویٰ

یہ کتاب دعوے کے بیان میں ہے

اس کتاب میں مدعی و مدعا علیہ اور مال یا حق جس کا دعویٰ ہوا اور مدعی و مدعا علیہ کی شناخت اور دعویٰ صحیح ہونے کا بیان ہے اور مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے اور قسم سے انکار بمنزلہ اقرار ہے اور قاضی کے حضور میں جب دعویٰ صحیح ہو تو مدعا علیہ پر جواب لازم ہے اور گواہوں کی عدالت وغیرہ قاضی کے حضور میں ہوگی لہٰذا اس کے احکام بیان فرمائے قال المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکها۔ قدوری نے فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ دعویٰ ترک کرے تو اس پر خصومت کے لئے جبر نہ کیا جاوے فــ یعنی اگر اس نے خصومت و نالش کی پھر دعویٰ چھوڑ دیا تو اس پر شرعاً یہ اختیار نہیں ہے کہ دعویٰ پر مجبور کیا جاوے بلکہ اس کو اختیار ہے کہ چاہے دعوے پر قائم رہے اور چاہے دعویٰ واپس لے اور دعویٰ چھوڑ دے کیونکہ اس نے اختیار سے دعویٰ کیا تھا۔ والمدعی علیه من یجبر علی الخصومة ۔ اور مدعا علیہ وہ شخص ہے کہ جب اس پر دعویٰ ثابت ہو تو ترک مخاصمت نہیں یعنی اس پر لازم ہے کہ مدعی کا جواب دے ومعرفة الفرق بینهما من اهم ما یبتنی علیه مسائل الدعوی۔ اور واضح ہو کہ جن امور پر مسائل دعویٰ مبنی ہیں ان میں سے مدعی و مدعا علیہ میں فرق جاننا منجملہ مذکورہ امور کے زیادہ اہم ہے۔ وقد اختلف عبارات المشائخ فیه

فمنها ما قال فی الکتاب وھو حد عام صحیح ۔ اور مدعی کی تعریف کی تعریف میں مشائخ کی عبارات
مختلف ہیں ازانجملہ ایک یہ عبارت ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہ تقریر ہر طرح کی مدعی کو شامل اور صحیح ہے۔
وقیل المدعی من لا یستحق الا بحجة کالخارج والمدعی علیه من یکون مستحقا بقوله من غیر حجة
کذی الید وقیل المدعی من یتمسك بغیر الظاهر والمدعی علیه من یتمسك بالظاهر وقال محمدؒ فی الاصل
المدعی علیه هو المنکر وهذا صحیح لکن الشان فی معرفته والترجیح بالفقه عند الحذاق من اصحابنا
لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان
مدعیا للرد صورة لانه ینکر الضمان معنی۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہوتا ہے جو مستحق نہ ہو مگر بحجت
یعنی بہ گواہی یا باقرار جیسے وہ شخص جو عین مدعویہ پر قابض نہ ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہوتا ہے جو صرف اپنے قول سے بدون
حجت کے مستحق ہے جیسے وہ شخص کہ بالفعل قابض ہے اور بعض نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہے جو بغیر ظاہر کے تمسک
کرے اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو ظاہر کے ساتھ تمسک کرے (پس جو شخص کسی مال عین پر قابض ہے وہ ظاہر حال سے
اپنی ملکیت کا مدعی ہے اور جو شخص اس پر دعوی کرتا ہے وہ غیر ظاہر کے ساتھ متمسک ہے) اور امام محمد نے مبسوط میں فرمایا
کہ مدعا علیہ وہ شخص ہے جو منکر ہو یہ قول اگرچہ صحیح ہے لیکن ہماری گفتگو اسی منکر کی شناخت میں ہے (حتی کہ بعض صورتوں
میں جو بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے وہ معنی کے راہ سے منکر ہے اور بظاہر منکر معلوم ہوتا ہے وہ بباطن مدعی ہے کیونکہ
ایک ہی شخص میں ایک راہ سے دعوی اور ایک راہ سے انکار جمع ہو جاتا ہے) اور دعوی و انکار میں سے ایک کو ترجیح دینا بذریعہ فقہ کے
ہمارے فقہاء میں سے ان لوگوں کو حاصل ہے جو خوب ماہر ہیں کیونکہ در حقیقت تو معنی کا اعتبار ہوتا ہے نہ ظاہری صورت
و لفظ کا چنانچہ اگر مستودع نے کہا کہ میں نے ودیعت کو واپس کر دیا تو قسم سے اسی کا قول قبول ہوگا۔ اگرچہ بظاہر وہ واپس
کرنے کا مدعی ہے لیکن در حقیقت منکر ہے اس واسطے کہ وہ از راہ معنی کے اپنے اوپر تاوان واجب ہونے سے انکار کرتا ہے
قال ولا یقبل الدعوی حتی یذکر شیئا معلوما فی جنسه وقدرہ اور واضح ہو کہ دعوی قبول نہیں ہوتا یہاں تک کہ
مدعی ایسی معلوم چیز بیان کرے جس کی جنس و مقدار معلوم ہو۔ لان فائدة الدعوی الالزام بواسطة اقامة
الحجة والالزام فی المجهول لا یتحقق ۔ اس واسطے کہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ حجت قائم کرنے کے ذریعہ
سے مدعا علیہ پر لازم کیا جاوے اور مجہول چیز کا لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف ۔ تو ضرور ہوا کہ جس چیز کا دعوی ہے اس کی
جنس و مقدار بیان ہو۔ فان کان عینا فی ید المدعی علیه کلف احضارها لیشیر الیها بالدعوی وکذا فی
الشهادة والاستحلاف ۔ پس اگر مدعا علیہ کے قبضہ میں کوئی مال عین ہو یعنی مال منقول معین ہو تو اس کو تکلیف دی
جائے گی کہ کچہری میں اس کو حاضر کرے تاکہ دعوی کرنے میں اس کی طرف اشارہ واقع ہو اور اسی طرح گواہی میں اور قسم لینے میں
بھی اس کی طرف اشارہ ہو۔ لان الاعلام باقصی ما یمکن شرط وذلك بالاشارة فی المنقول لان النقل ممکن
والاشارة ابلغ فی التعریف ۔ اس واسطے کہ آگاہ کرنا جہاں تک ممکن ہے بدرجہ غایت شرط ہے اور ایسی آگاہی مال
منقول میں بذریعہ اشارہ ہوتی ہے اس واسطے کہ مال منقول کو کچہری میں منتقل کرنا ممکن ہے اور اشارہ سے شناخت بدرجہ
غایت ہے۔ ویتعلق بالدعوی وجوب الحضور وعلی هذا القضاة من اخرهم فی کل عصر ووجوب
الجواب اذا لیفید حضوره ولزوم احضار العین المدعاة لما قلنا والیمین اذا انکرہ وسنذکرہ ان شاء الله تعالی ۔
اور دعوی صحیح کے ساتھ چند امور متعلق ہیں اول یہ کہ مدعا علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے چنانچہ اول سے آخر تک ہر زمانہ کے

کے قاضی اسی قول پر چلے آتے ہیں دوم یہ کہ جب مدعا علیہ حاضر ہوا تو اس پر جواب دہی واجب ہے تاکہ اس کی حاضری مفید ہو سوم یہ کہ مال منقول جس میں دعویٰ ہوا ہے بدلیل مذکورہ بالا لازم ہے۔ چہارم یہ کہ اگر دعویٰ سے منکر ہو تو قسم یعنی بر قسم لازم ہے اور اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ **قال وان لم تکن حاضرة ذکر قیمتها لیصیر المدعی معلوما** ۔ اور اگر یہ مال منقول حاضر نہ ہو یعنی خواہ تلف ہو گیا ہو یا اس کا حاضر لانا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت ذکر کرے تاکہ جو کچھ دعویٰ ہے وہ معلوم ہو۔ **لان العین لا تعرف بالوصف والقیمة تعرف به وقد تعذر مشاهدة العین** اس واسطے کہ مال عین کی شناخت اس کا وصف بیان کرنے سے نہیں ہوتی ہے یعنی ایسی شناخت نہیں ہو سکتی جیسی شرط ہے اور قیمت البتہ ایسی چیز ہے جس سے شناخت ہو سکتی ہے اور یہاں مال عین کا مشاہدہ کرنا متعذر ہے **ف** مثلاً اناج کی ڈھیری میں دعویٰ ہو تو اس انبار کو منتقل کرنا مشکل ہے پس بجائے وصف اس کی قیمت بیان کرنا چاہیے۔ **وقال الفقیه ابو اللیث یشترط مع بیان القیمة ذکر الذکورة والانوثة** ۔ اور فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ قیمت بیان کرنے کے ساتھ میں مذکر و مونث بیان کرنا بھی شرط ہے **ف** یہ سب مال منقول میں ہے **قال فان ادعی عقارا حدده وذکر انه فی ید المدعی علیه وانه یطالبه** ۔ اور اگر مدعی نے کسی عقار کا دعویٰ کیا تو اس کے حدود بیان کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے اور یہ کہ مدعی نے اس سے اس عقار کا مطالبہ کیا۔ **لانه تعذر التعریف بالاشارة لتعذر النقل فیصار الی التحدید فان العقار یعرف به ویذکر الحدود الاربعة ویذکر اسماء اصحاب الحدود وانسابهم ولا بد من ذکر الجد لان تمام التعریف به عند ابی حنیفة رح علی ما عرف هو الصحیح** ۔ کیونکہ جب اشارہ سے اس کا شناخت کرانا ممکن نہ ہوا کیونکہ کچہری میں منتقل کرنا ممکن نہیں ہے تو حدود بیان کرنے کی جانب مرجع ہوا کیونکہ عقار کی شناخت اسی طور پر ہوتی ہے اور حدود چاروں بیان کرے اور صاحبان حدود کے نام و نسب کو بیان کرے یعنی مثلاً زید بن بکر بن خالد اور دادا کا نام بیان کرنا ضرور ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دادا کے ذکر سے تعریف پوری ہوتی ہے چنانچہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور یہی روایت صحیح ہے۔ **ف** اور یہ اس وقت ہے کہ یہ شخص مشہور نہ ہو۔ یعنی جو شخص اس کے حدود میں سے کسی حد کا مالک ہے وہ مشہور نہ ہو۔ **ولو کان الرجل مشهورا یکتفی بذکره** ۔ اور اگر یہ شخص مشہور ہو تو اس کے نام ذکر کرنے پر اکتفا کیا جاوے **ف** یعنی فقط اس کا نام بدون نسب کے کافی ہے مثلاً فلاں حد شرقی کا مالک فلاں شخص ہے اور اس کو معروف طور پر لوگ جانتے ہیں۔ **فان ذکر ثلثة من الحدود یکتفی بها عندنا خلافا لزفر رح لوجود الاکثر** ۔ پھر اگر مدعی نے چاروں حدود میں سے صرف تین حدود بیان کئے تو برخلاف قول زفر رح کے ہمارے نزدیک اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر آ گیا **ف** اور دو حدود میں نہیں ہے۔ اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے۔ **بخلاف ما اذا غلط فی الرابعة لانه یختلف به المدعی ولا کذلک بترکها** ۔ برخلاف اس کے جبکہ چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کی تو دعویٰ غلط ہوا اس واسطے کہ جس چیز میں دعویٰ ہے وہ مختلف ہو گئی اور چوتھی حد کا بیان چھوڑنے میں یہ بات نہیں ہے **ف** کیونکہ وہ حد اپنے موقع پر ہے اگرچہ بیان نہیں ہوئی۔ **وکما یشترط التحدید فی الدعوی یشترط فی الشهادة** ۔ اور جیسے دعوے میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی میں بھی حدود کا بیان شرط ہے **ف** یعنی جو لوگ اس دعویٰ پر گواہ ہیں وہ بھی حدود بیان کریں۔ بطور مذکورہ بالا **وقوله فی الکتاب وذکر انه فی ید المدعی علیه** ۔ اور جو کتاب میں لکھا کہ مدعی بیان کرے کہ یہ عقار اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے۔ **لا بد منه لانه انما ینتصب خصما اذا کان فی یده** ۔ یہ بیان ضروری ہے اس واسطے کہ مدعا علیہ جب ہی خصم قرار پاوے گا کہ یہ عقار اس کے قبضہ میں ہو

وفی العقار لایکتفی بذکر المدعی وتصدیق المدعی علیہ انہ فی یدہ - اور دعوی عقار میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعا علیہ کی تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا ف یعنی اگر عقار کا دعوی کیا اور ذکر کیا کہ عقار مذکور قبضہ مدعا علیہ میں ہے اور مدعا علیہ نے اس امر کا اقرار کیا کہ جس عقار پر دعوی ہے وہ اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے - بل لایثبت الید فیہ الا بالبینۃ او علم القاضی - بلکہ عقار میں قبضہ نہیں ثابت ہوگا مگر جبکہ گواہ لاوے یا قاضی کو علم ہوا ہو ف مثلاً گواہ نے کہا کہ ہم نے اس مکان کو مدعا علیہ کے قبضہ میں ناحق پایا تو یہ کافی نہیں ہے هو الصحیح لنفی التھمۃ المواضعۃ یہی صحیح قول ہے تاکہ مبیع میں باہمی قرارداد کا بچاؤ ہے - اذ العقار عساہ فی ید غیرھما کیونکہ عقار شاید کہ ان دونوں کے سوائے تیسرے کے قبضہ میں ہو - بخلاف المنقول لان الید فیہ مشاھدۃ برخلاف مال منقول کے کہ منقول میں قابض کا قبضہ خود مشاہدہ ہے ف اور قبضہ دلیل ملکیت ہے تو ظاہر سے دعوی صحیح ہوگیا - وقولہ انہ یطالبہ بہ - اور یہ جو فرمایا کہ بیان کرے کہ مدعی اس کو اس مدعا علیہ سے مطالبہ کرے گا لان المطالبۃ حقہ فلابد من طلبہ اس واسطے کہ عقار تو مدعی کا حق ہے پس مدعا علیہ سے اس کو طلب کرنا شرط ہے ولانہ یحتمل ان یکون مرھونا فی یدہ او محبوسا بالثمن فی یدہ - اور اس واسطے کہ احتمال ہے کہ عقار مذکور اس مدعا علیہ کے قبضہ میں بطور مرہون ہو یا بوجہ ثمن کے اس کے پاس روکا ہوا ہو - ف یعنی شاید مدعی نے مدعا علیہ سے قرضہ لے کر یہ عقار اس کے پاس مرہون کیا ہو یا مدعی نے اس سے خریدا لیکن ثمن ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعا علیہ نے روک رکھا ہو تو دعوی صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال موجود ہے - وبالمطالبۃ یزول ھذا الاحتمال - اور مطالبہ کے ساتھ بیان یہ احتمال زائل ہوجاتا ہے ف کیونکہ جو چیز مرہون یا ثمن میں محبوس ہو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں نکالی جاتی ہے پس جب اس نے مطالبہ کیا تو دعوی ملکیت میں یہ احتمال نہیں رہا - وعن ھذا قالوا فی المنقول یجب ان یقول فی یدہ بغیر حق - اور یہیں سے مشائخ نے فرمایا کہ مال منقول کے دعوی میں یہ کہنا چاہئے کہ اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے ف پس احتمال نہیں رہا کہ مرہون یا ثمن محبوس ہے اس واسطے کہ یہ قبضہ مرتہن یا بائع کا حق ہے پھر یہ سب مال عین میں ہے - قال وان کان حقا فی الذمۃ ذکر انہ یطالبہ بہ - اور اگر وہ چیز جس کا دعوی ہے کوئی حق بذمہ مدعا علیہ ہو تو مدعی بیان کرے کہ وہ مدعا علیہ سے اس حق کا مطالبہ کرتا ہے - لما قلنا - بدلیل مذکورہ بالا ف کہ مطالبہ حق مدعی ہے تو اس کا مطالبہ کرنا ضرور ہے - وھذا لان صاحب الذمۃ قد حضر فلم یبق الا المطالبۃ - اور یہ اس واسطے کہ صاحب الذمہ تو حاضر ہوا پس سوائے مطالبہ کے کچھ باقی نہیں رہا - ف کیونکہ وہ مال عین نہیں کہ اس کی طرف اشارہ ہو - لکن لابد من تعریفہ بالوصف لانہ یعرف بہ - لیکن اس حق کی شناخت کرانا بیان وصف کے ساتھ ضرور ہے کیونکہ جو حق کے ذمہ واجب ہو یعنی غیر معین ہو اس کی شناخت اسی بیان وصف سے ہوتی ہے - ف مثلاً کہے کہ پانچ سو درم کھرے یا اوسط درجہ کے بوزن کذا سکہ فلاں ہیں - بالجملہ جو امور کہ دعوی صحیح ہونے میں لازم ہیں سب بجالاوے - قال واذا صحت الدعوی سال القاضی المدعا علیہ عنھا لینکشف وجہ الحکم - پھر جب دعوی صحیح ہوگیا تو قاضی مدعا علیہ سے اس دعوے کو دریافت کرے ف کہ تو کیا کہتا ہے آیا مقر ہے یا منکر ہے تاکہ حکم کی جہت کھل جاوے ف کہ قاضی نے مدعا علیہ پر اس کے اقرار پر حکم دیا یا وہ منکر ہوا تھا پھر گواہوں سے اس پر ثابت کرکے حکم دیا - فان اعترف قضی علیہ بھا - پھر اگر مدعا علیہ نے اقرار کر لیا تو قاضی اس دعوے کا اس پر حکم دے دے - لان الاقرار موجب بنفسہ فیامرہ بالخروج عنہ اس واسطے کہ اقرار بذات خود موجب ہے - پس قاضی اس کو حکم کرے گا کہ اس اقرار کی ذمہ داری سے باہر ہو

ف۔ یعنی آدمی کو اپنی ذات پر اختیار ہے کہ جو چاہے اقرار کرے وہ اس پر نافذ ہوگا تو جب مدعا علیہ نے اس دعوے کا اپنی ذات پر اقرار کر لیا تو بدون کسی حجت کے وہ اس پر واجب ہوگیا پس قاضی اس پر یہ حکم کرے گا اس کو ادا کر کے بری الذمہ ہو۔ وان انکر سال المدعی البینة۔ اور اگر مدعا علیہ نے دعوے سے انکار کیا تو قاضی اس مدعی سے گواہ طلب کرے گا۔ لقوله علیه السلام الك بینة فقال لا فقال لك یمینه۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کو فرمایا کہ کیا تیرے پاس گواہ ہیں اس نے عرض کیا کہ نہیں پس فرمایا کہ اب تیرے واسطے اس مدعا علیہ کی قسم ہے ف۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ سال ورتب الیمین علی فقد البینة فلا بد من السوال لیمکنه الاستحلاف اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہ طلب کئے پھر گواہ نہ ہونے پر قسم مترتب فرمائی تو ضرور ہوا کہ قاضی پہلے سوال کرے تاکہ اس کو مدعا علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ ف۔ پس اول میں مدعی سے گواہ طلب کرے۔ قال وان احضرها قضی بها لانتفاء التهمة عنها۔ پس اگر مدعی گواہوں کو حاضر لایا یعنی وہ عادل ثابت ہوگئے تو قاضی ان گواہوں کے موافق حکم دے دے کیونکہ اس دعوے سے تہمت دور ہوگئی۔ وان عجز عن ذلك وطلب یمین خصمه استحلفه علیها لما روینا اور اگر مدعی اپنے گواہوں کو حاضر لانے سے عاجز ہوا اور اس نے مدعا علیہ کی قسم طلب کی تو قاضی اس دعوے پر مدعا علیہ سے قسم لے گا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی ف۔ اشعث بن قیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کے بابت جھگڑا تھا پس میں اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لایا پس آپ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تیرے پاس گواہ ہیں میں نے عرض کیا کہ نہیں پس آپ نے یہودی سے فرمایا کہ تو قسم کھا تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ یہ تو قسم کھا جائے گا اور میرا مال لے جائے گا اور یہ شخص بیباک ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس شخص نے ایسی قسم کھائی جس کی وجہ سے مال کا مستحق ہو حالانکہ وہ اس قسم میں جھوٹا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہو رواہ مسلم و قدرہ واہ الستة کلہم۔ پس اللہ عزوجل نے نازل فرمایا ان الذین یشترون بعہد اللہ وایمانہم ثمنا قلیلا الی قولہ ولہم عذاب الیم۔ کما فی صحاح الستة۔ ولا من طلبه لان الیمین حقه۔ اور مدعی کا قسم طلب کرنا ضرور ہے اس واسطے کہ قسم اسی کا حق ہے۔ الا تری انه کیف اضیف الیه بحرف اللام فلا بد من طلبه۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ کیونکر حرف لام کے ساتھ مدعی کی طرف مضاف ہوئی ہے تو مدعی کا طلب کرنا ضرور ہوا ف۔ یعنی حدیث میں فرمایا فلك یمینه یعنی تیرے واسطے مدعا علیہ کی قسم ہے تو ظاہر ہوا کہ یہ قسم مدعی کا حق ہے پس جب وہ اپنا حق طلب کرے تو حاکم اس کو مدعا علیہ سے دلا دے گا

باب الیمین!

یہ باب قسم کے بیان میں ہے

واذا قال المدعی لی بینة حاضرة وطلب الیمین لم یستحلف عند ابی حنیفة رح اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعا علیہ سے قسم طلب کی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم نہیں لے جائے گی۔ معناه حاضرة فی المصر اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میرے گواہ اس شہر میں حاضر ہیں۔ ف۔ یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ میرے گواہ کچہری میں حاضر ہیں کیونکہ اگر کچہری میں حاضر ہوں تو بالاتفاق مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میرے گواہ اس شہر

میں ہیں تو اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قسم نہیں لے جائے گی۔ وقال ابو یوسف رح یستحلف لان الیمین حقه بالحدیث المعروف فاذا طالبه به یجیبه ولابی حنیفة رح ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما رویناه فلا یکون حقه دونه کما اذا کانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد معه فیما ذکره الخصاف ومع ابی حنیفة رح فیما ذکر الطحاوی رح۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی اس واسطے کہ قسم تو مدعی کا حق بدلیل حدیث معروف ہے پس جب مدعی نے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو مدعا علیہ اس کو قبول کرے اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کا حق ثابت ہونا گواہ قائم کرنے سے عاجزی پر مرتب ہوتا ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی تو بدون گواہی سے عاجز ہونے کی قسم مدعی کا حق نہ ہوگی جیسے اگر قاضی کی مجلس میں گواہ حاضر ہوں تو بالاتفاق قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہوتا۔ اور امام محمد رح سے دو روایتیں مختلف ہیں۔ چنانچہ خصاف کی روایت میں وہ امام ابو یوسف رح کے ساتھ ہیں اور طحاوی کی روایت میں وہ امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں ف۔ اتزاری رح نے غایۃ البیان میں اعتراض کیا کہ خصاف نے امام محمد رح کا قول بالکل نقل نہیں کیا اور یوں ہی طحاوی نے بھی مختصر میں ذکر نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔ قال ولا ترد الیمین علی المدعی۔ قدوری نے لکھا کہ مدعی پر قسم نہیں پھیری جائے گی یہی امام احمد سے ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ ف۔ یعنی کسی حال میں یہ نہیں ہوگا کہ مدعی کے قسم کھانے پر بدون حجت دعوے کے حکم دیا جاوے لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ مدعی پر گواہ ہیں اور جو انکار کرے اس پر قسم ہے ف۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ قسم والقسمة تنافی الشرکة۔ یہ بٹوارہ ہے اور بٹوارہ منافی شرکت ہے ف۔ یعنی گواہی وقسم دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی ومدعا علیہ پر بانٹ دیا تو بٹوارہ میں شرکت نہیں ہوسکتی ہے۔ ورنہ بٹوارہ کے کچھ معنی نہ ہوں وجعل جنس الایمان علی المنکرین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں کی جنس کو منکروں کے واسطے کیا ف۔ جبکہ الیمین بالف لام جنس فرمایا کیونکہ بالاتفاق یہاں کوئی قسم معہود نہیں ہے تو جنس قسم واسطے منکر کے ہوئی۔ ولیس وراء الجنس شیء۔ اور ما ورائے جنس کے کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب جنس قسم مختص بمدعا علیہ ہوگئی تو اب کچھ باقی نہیں جو مدعی کے واسطے ہو۔ وفیه خلاف الشافعی رح اور اس حکم میں امام شافعی رح کا اجتہاد مخالف ہے ف۔ چنانچہ امام شافعی رح کے نزدیک جب مدعی کے واسطے بالکل گواہ نہ ہوں اور قاضی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے انکار کیا تو قسم بجانب مدعی رد کرے گا پس اگر مدعی نے قسم کھائی تو اسکی قسم پر حکم دیدے گا۔ اسی طرح اگر مدعی نے ایک گواہ قائم کیا اور دوسرے گواہ سے عاجز ہوا تو مدعی پر قسم پھیری جائے گی پس اگر اس گواہ کے ساتھ قسم کھا گیا تو قاضی اسکے دعوی کے موافق حکم کریگا اور اگر اسنے قسم سے انکار کیا تو کچھ حکم نہیں کریگا۔ ک۔ اور یہی قول امام مالک وایک روایت احمد ہے اور بعض علمائے شافعیہ نے جزم کیا کہ یہی مذہب احمد وجمہور کا مذہب ہے۔ اور امام مالک رح نے موطا میں حضرت باقر رضی اللہ عنہ سے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ ومدعی کی قسم پر فیصلہ کا حکم دیدیا۔ ابن عبدالبر نے کہا کہ اس حدیث کو مالک رح سے ایک جماعت نے موصول کیا جن میں سے عثمان ابن خالد العثمانی واسمٰعیل بن موسیٰ الکوفی ہیں اور با فرق نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے موصول روایت کی جس کو ایک جماعت حفاظ نے اسناد کہا ہے اور یہ حدیث ابن عباس وجابر وابو ہریرہ وزید بن ثابت وعمر و ابن عمر وعلی وسعد بن عبادہ عبداللہ بن عمرو بن العاص ومغیرہ بن شعبہ ومسروق رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اور حدیث ابن عباس کو مسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ ودار قطنی وبیہقی نے روایت کیا اور شافعی رح نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور ابن عبدالبر

نے کہا کہ صحیح ہے اس میں کسی کو مجال طعن نہیں ہے۔ اور علماء نے کہا کہ اس باب میں قریب بیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلعم سے روایت کیا جس میں صحیح وحسن روایات بہت ہیں ابن عبدالبر نے کہا کہ متواترات ہیں۔ طحاوی رحمہ نے اعتراض کیا کہ اس کے اسناد میں قیس بن سعد راوی کی کوئی روایت عمرو بن دینار سے ثبوت نہیں ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ یہ دونوں ثقہ تابعی مکی ہیں۔ اور قیس بن سعد رحمہ نے تو ایسے ثقات سے سنا جو عمرو بن دینار سے مقدم ہیں۔ مانند مجاہد وعطاء کے پھر کوئی جرح نہیں ہے۔ اور قیس بن سعد سے بخاری ومسلم نے روایت کی اور ابن المدینی نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اور قیس کی متابعت کی محمد بن مسلم الطائفی نے اور شافعی نے اس کو دوسرے طریق سے ابن عباس رض سے روایت کیا۔ علاوہ ازینکہ ترمذی نے علل کبیر میں بخاری رح سے نقل کیا کہ عمرو بن دینار نے اس حدیث کو ابن عباس رض سے نہیں سنا جواب دیا گیا کہ عمرو بن دینار نے اس حدیث کو ابن عباس رض سے احادیث روایت کیں اور ملاقات ممکن ہے حتی کہ مسلم نے تصحیح کی علاوہ بریں حنفیہ کے نزدیک یہ کوئی جرح نہیں ہے جبکہ راوی ثقہ ہے۔ اور دارقطنی نے کبھی عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس روایت کی اور کبھی عمرو بن دینار عن جابر بن زید عن ابن عباس روایت کی پس وصل بطور ثقہ ثابت ہے۔ علاوہ بریں یہی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً سنن اربعہ میں مروی ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اس کی رواۃ سب مدنی ثقہ ہیں اور حدیث جابر رض سے ترمذی وابن ماجہ نے روایت کی وابن خزیمہ وابوعوانہ نے اس کو صحیح میں داخل کیا اور حق یہ ہے کہ حدیث ضرور ثابت ہے۔ پھر کبھی جواب میں کہا جاتا ہے کہ حدیث منسوخ ہے لیکن رد کیا گیا کہ نسخ صرف احتمال سے ثابت نہیں ہوتا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ اس حدیث میں قرآن سے کوئی مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ نص میں یہ امر نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے دارقطنی رح نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان سب حضرات ایک گواہ ومدعی کی قسم پر حکم دیا کرتے تھے اور مالک نے موطا میں ابوالزناد سے روایت کی عمر بن عبدالعزیز رح نے اپنے عامل کوفہ کو جن کا نام عبدالحمید بن عبدالرحمن بن زید بن الخطاب تھا فرمان لکھا کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم پر حکم دے اور مالک نے بلاغاً یہ فتوی ابوسلمہ بن عبدالرحمن وسلیمان بن یسار سے نقل کیا اور مالک نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر حکم دیا جاوے۔ پس حاصل استدلال یہ ہوا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم مع ایک جماعت کثیر صحابہ وتابعین کے متفق ہیں کہ ایک گواہ ومدعی کی قسم پر حکم دیا اور ہم کو حکم ہے کہ ہم خلفائے راشدین رض کی اتباع کریں دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حکم قضاء بطریق تواتر نقل ہوا اور کمتر نہیں کہ یہ حدیث مشہور ہے اور بالاتفاق حدیث مشہور کے ذریعہ سے کتاب اللہ تعالی پر زیادت جائز ہے اور کتاب کا اطلاق وعموم اس سے نسخ ہوتا ہے پس بناء بر اصول الحنفیہ کے بھی لازم آیا کہ اسی حدیث کے موافق حکم ہو اور خود حنفیہ نے اس زیادت کے موافق چند مسائل میں کیا۔ چنانچہ کسی عورت کا نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ پر جائز نہیں ہے۔ حالانکہ قولہ تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم الآیہ۔ موجود ہے اور جیسے موزوں پر مسح کرنا اور پالو گدھے کا گوشت حرام ہونا وغیر ذلک مسائل ہیں اور یہ خود اصول میں مقرر ہوا کہ نص میں عدد جب مقصود نہ ہو تو اس سے کم وبیش بعد ثبوت کے جائز ہے اور یہاں خود حدیث وآثار میں بیان موجود ہے پس ظاہر ہوا کہ حدیث پر عمل واجب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اجتہاد حنفیہ کی اصل ظاہرا یہ ہے کہ ہم نے قرآن میں معاملات کے اندر نصوص میں دو مرد یا ایک مرد ودو عورتیں گواہ پائے۔ پس اس سے کمی جائز نہیں کیونکہ زیادتی میں بالاجماع کوئی منع نہیں ہے۔ پس اگر کمی میں ممانعت مقصود نہ ہو تو آیت سے کچھ ثبوت نہ ہوگا اور یہ بالاجماع خلاف ہے۔ پس ظاہر القرآن یہ ہوا کہ اس سے کم نہیں جائز ہے پھر ہم نے حدیث میں پایا کہ ایک تو آپ نے ایک گواہ وقسم مدعی پر حکم دیا اور دوم آپ نے مدعی پر

گواہ اور مدعا علیہ پر قسم کا بٹوارہ کیا اور یہ بات معلوم ہے کہ بٹوارہ میں جنس یمین بجانب مدعا علیہ رکھی تو کوئی فرد قسم کا بجانب مدعی نہیں ہوا تو بظاہر اس حدیث کے فقرہ سے اور حدیث اول سے معارضہ ہوتا ہے لیکن معارضہ بوجہ ظاہر استنباط کے ہے اور اگر ہم یوں تاویل کریں کہ قسم بجانب مدعا علیہ اس وقت ہے کہ مدعا علیہ قسم کھاوے و مدعی کے پاس گواہ ہوں اور جب مدعی کے پاس گواہ نہیں بلکہ صرف ایک گواہ ہے تو اس صورت میں مدعی کی جانب قسم پھیرنے میں موافق حدیث اول کے مضائقہ نہیں ہے۔ اس طرح اتفاق کرنا ممکن ہوا لیکن اس سے یہ لازم آگیا کہ مدعی کے واسطے دو گواہ اصل میں ضرور ہیں یہاں تک کہ ایک گواہ کے ساتھ میں بجائے دوسرے گواہ کے مدعی کی قسم ہو کیونکہ اگر مدعی کی قسم کافی ہوتی اور دو گواہ کمتر جزو نہ ہوتا تو بدون ایک گواہ کے بھی مدعی کی قسم پر فیصلہ ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور جب یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں بیشک دراصل مدعی کے واسطے کمتر دو گواہ ہونا مقصود ہے پھر حدیث سے ثبوت ہوا کہ بجائے ایک گواہ کے مدعی کی قسم کافی ہوتی ہے تو اب ہم کو آیت میں کچھ معارضہ نہیں ہے اور حدیث میں معارضہ ہے لیکن توفیق دینا ممکن ہے اور یہ توفیق بھی قرآن سے معارض ہوتی ہے علاوہ بریں احتمال ہے کہ شاید ایک گواہ خاص ہو لہذا قرآن مجید کی ترجیح دی گئی اور حدیث سے موافقت لی گئی اور ایک گواہ و قسم مدعی کی حدیث کو واقعہ خاص پر محمول کیا گیا اور دیگر علماء نے کہا کہ واقعہ خاص اس وجہ سے نہیں رہا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم نے اس کے موافق فیصلہ کیا اور حدیث مشہور سے زیادہ بھی جائز ہے پس وجہ استدلال بدون ترجیح کے قائم ہونا چاہیئے۔ کیونکہ حدیث مشہور بھی ساقط نہیں ہو سکتی ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **قال ولا تقبل بینة صاحب الید فی الملک المطلق وبینة الخارج اولی** ۔ قدوری رح نے فرمایا کہ ملک مطلق کے دعوے میں قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے اور غیر قابض کے گواہ اولی ہیں **ف** توضیح یہ کہ اگر مال عین پر ایک قابض ہے جس پر ایک غیر قابض نے دعوی کیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو دعوی میں بیان کیا کہ مثلاً یہ غلام جس پر یہ شخص قابض ہے میری ملک اس وجہ سے ہے کہ وہ میری ملک میں میری باندی سے پیدا ہوا یا یہ بیل میری مملوکہ گائے سے میری ملک میں پیدا ہوا ہے۔ غرضیکہ ملکیت کسی سبب خاص سے بیان کی ہے یا یہ دعوی فقط ملک مطلق کے ساتھ ہے مثلاً یہ چیز میری مالک ہے اور اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے پس اگر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ دیئے اور غیر قابض مدعی نے اپنی ملکیت کے گواہ دیئے تو ہمارے نزدیک غیر قابض کے گواہ اولی ہیں تو وہی قبول ہوں گے اور قابض کے گواہ نہیں قبول ہوں گے۔ **وقال الشافعی یقضی ببینة ذی الید لاعتضادها بالید فیقوی الظهور** ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ قابض کے گواہوں پر حکم ہوگا کیونکہ اس کی گواہی بوجہ قبضہ کے قوی ہوئی تو ظہور قوی ہوا۔ **ف** اور جس سے حق زیادہ واضح ہو اسی پر حکم دینا واجب ہے۔ **وصار کالنتاج والنکاح** ۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نتاج و نکاح **ف** مثلاً زید کے قبضہ میں ایک جوپایہ ہے اس پر بکر نے دعوی کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ میری ملک میں میرے جانور سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعوی کیا اور یہ عورت ایک کے قبضہ میں ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔ **ودعوی الملک مع الاعتاق والاستیلاد والتدبیر** ۔ اور جیسے ملک کا دعوی مع اعتاق یا استیلاد یا تدبیر کے **ف** مثلاً زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکر نے دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے اور گواہ قائم کئے اور زید نے گواہ قائم کئے کہ میں نے اس کو بحالت اپنی ملکیت کے آزاد کیا ہے تو قابض کے گواہ اولی ہیں۔ اسی طرح ایک باندی پر ایک غیر قابض نے دعوی کیا اور گواہ دیئے کہ میں نے اس کو تمسک میں لاکر ام ولد بنایا ہے اور قابض نے اپنے ام ولد بنانے کے گواہ دیئے

تو قابض کے گواہ قبول ہیں اسی طرح ایک غلام کے مدبر کہنے پر قابض نے اور مدعی نے ہرایک نے گواہ قائم کئے کہ ہیں نے اس کو مدبر کیا ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں اسی طرح جب ملک مطلق کا دعویٰ ہو تو بھی قابض کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ قبضہ کی وجہ سے زیادہ ظہور وثبوت ہوا۔ ولنا ان بینة الخارج اکثر اثباتا او اظہارا لان قدر ما اثبتہ الید لایثبتہ بینة ذی الید اذ الید دلیل مطلق الملك بخلاف النتاج لان الید لاتدل علیه وکذا علی الاعتاق واخنیه وعلی الولاء الثابت بها - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہوں سے بہ نسبت قابض کے زیادہ اثبات یا اظہار ہے کیونکہ جس قدر قبضہ نے ثابت کیا تھا وہ بھی قابض کے گواہوں نے ثابت نہیں کیا اس واسطے کہ قبضہ تو مطلق ملکیت کی دلیل ہے بخلاف نتاج کے کیونکہ نتاج پر قبضہ نہیں دلالت کرتا ہے اور اسی طرح اعتاق پر یا استیلاد یا تدبیر پر یا ولاء پر جو ان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ نہیں دلالت کرتا ہے۔ ف حاصل یہ ہے کہ قابض کے قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس کو اپنے گواہوں سے مدعی پر کچھ استحقاق نہیں ہوا بلکہ صرف اپنی ملکیت کی تائید ہوئی کیونکہ غیر قابض کے واسطے کوئی ملکیت نہ تھی اور غیر قابض کے گواہوں نے اس کے واسطے ملکیت ثابت کی پس قابض کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوئی کہ انہوں نے ظاہری ملکیت کو ابطال کر کے غیر قابض کی ملکیت ثابت کی بخلاف نتاج وغیرہ کے کہ جیسے غیر قابض کے گواہوں نے نتاج یا اعتاق وغیرہ ثابت کیا اسی طرح قابض کے گواہوں نے بھی ان امور کو ثابت کیا کیونکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نتاج وغیرہ نہیں ثابت ہوتا ہے تو جب قابض وغیر قابض دونوں کے گواہوں سے نتاج وغیرہ کو یکساں ثابت کیا تو ترجیح کی ضرورت ہوئی پس ہم نے قابض کو ترجیح دی۔ قال واذا نکل المدعی علیه عن الیمین قضی علیه بالنکول والزمه ما ادعی علیه وقال الشافعیؒ لایقضی به بل یرد الیمین علی المدعی فاذا حلف یقضی به لان النکول یحتمل التورع عن الیمین الکاذبة والترفع عن الصادقة واشتباه الحال فلاینتصب حجة مع الاحتمال ویمین المدعی دلیل الظهور فیصار الیه ولنا ان النکول دل علی کونه باذلا او مقرا اذ لولا ذلك لاقدم علی الیمین اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه فیترجح هذا الجانب ولاوجه لرد الیمین علی المدعی لما قدمناه - اور جب مدعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو قاضی اس پر بوجہ انکار کے حکم دے دے گا اور جو کچھ مدعی نے اس پر دعویٰ کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم کرے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاضی بوجہ انکار کے مدعا علیہ پر کچھ حکم نہیں دے گا۔ بلکہ قسم کو مدعی پر لوٹا دے گا پس جب مدعی قسم کھا گیا تو اس کے واسطے حکم دے دے گا۔ اس واسطے کہ مدعا علیہ کا قسم سے انکار کرنا محتمل ہے کہ شاید جھوٹی قسم سے پرہیز ہو یا سچی قسم سے احتیاط ہو تو اس میں احتمال واشتباہ حال ہو گیا۔ پس اس احتمال کے باوجود قسم سے انکار کرنا کچھ حجت نہیں ہو سکتا اور مدعی کا قسم کھا جانا ظہور حق کی دلیل ہے تو اسی کی طرف مرجع ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعا علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعا علیہ مال دعوے کو دلیری کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا وہ دعویٰ مدعی کا مقر ہے کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ قسم کھانے پر اقدام کرتا تاکہ جو کچھ شرع نے واجب کیا ہے وہ ادا کرے اور اپنی ذات سے ضرر دور کرے پس اسی جانب کو ترجیح ہوگی اور مدعی پر قسم پھیرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ف یعنی مدعا علیہ کی انکار قسم میں ایک تو وہ احتمال ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا کہ شاید جھوٹ ہو یا اس نے بطور پرہیزگاری کے نہ کھائی لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس پر حکم شرع کی تعمیل کرنا اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا واجب تھا پس اسی احتمال کو ترجیح ہے کہ گویا اس نے دعوے

مدعی کا اقرار کیا یا قسم کو چھوڑ کر دلیری سے مال دینا چاہا لہٰذا اس پر حکم دے دیا جائے گا۔ قال وینبغی للقاضی ان یقول له انی اعرض علیك الیمین ثلثا فان حلفت والا قضیت علیك بما ادعاه وهذا الانذار لاعلامه بالحکم اذ هو موضع الخفاء اور قاضی کو مدعا علیہ سے کہنا چاہیے کہ میں تجھ پر تین بار قسم پیش کرتا ہوں پس اگر تو نے قسم کھا لی تو بہتر ورنہ تجھ پر دعوی مدعی کا حکم دوں گا اور اس کو یہ ڈرسنانا اس غرض سے ہے کہ اس کو قسم سے انکار کا حکم بتلایا جاوے کیونکہ یہ پوشیدگی کا مقام ہے ف۔ یعنی ممکن ہے کہ اس کو اجتہاد امام شافعی معلوم ہو کہ انکار قسم سے مدعا علیہ پر حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ مدعی پر قسم پھیری جاتی ہے پس قاضی اس کو اپنے اجتہاد سے آگاہ کر دے تاکہ اس پر یہ امر مخفی نہ رہے۔ قال فاذا کرر العرض علیه ثلث مرات قضی علیه بالنکول وهذا التکرار ذکره الخصاف لزیادة الاحتیاط والمبالغة فی ابلاء العذر فاما المذهب انه لو قضی بالنکول بعد العرض مرة جاز لما قدمناه هو الصحیح والاول اولی ثم النکول قد یکون حقیقیا کقوله لا احلف وقد یکون حکمیا بان یسکت وحکمه حکم الاول اذا علم انه لا آفة به من طرش او خرس هو الصحیح۔ پھر جب قاضی نے مدعا علیہ پر تین مرتبہ قسم پیش کی تو بوجہ انکار قسم کے اس پر حکم کرے گا اور یہ کہ تین بار پیش کرنا خصاف نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور اظہار عذر میں مبالغہ ہے اور مذہب تو یہ ہے کہ اگر ایک ہی بار پیش کرنے کے بعد بوجہ انکار قسم کے قاضی نے حکم دے دیا تو جائز ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا کہ قسم سے انکار کرنا دلیل ہے وہ دلیری کے ساتھ مال دینا ہے یا دعوے کا اقرار کرتا ہے اور یہی صحیح ہے اور جو خصاف نے ذکر کیا اس کا عمل میں لانا بہتر ہے پھر قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے مثلاً کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا ہوں اور کبھی حکمی ہوتا ہے بایں طور کہ سکوت کر لیا اور اس حکمی انکار کا بھی حکم مثل حقیقی کے ہے بشرطیکہ یہ بات معلوم ہو جاوے کہ مدعا علیہ کو بہرے یا گونگے ہونے کی کوئی آفت نہیں تھی اور یہی قول صحیح ہے

قال وان کانت الدعوی نکاحا لم یستحلف المنکر عند ابی حنیفة رح۔ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعوی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ولا یستحلف عنده فی النکاح والرجعة والفیئ فی الایلاء والرق والاستیلاد والنسب والولاء والحدود واللعان وقال ابو یوسف رح ومحمد رح یستحلف فی ذلك کله الا فی الحدود واللعان وصورة الاستیلاد ان تقول الجارية انا ام ولد لمولای وهذا ابنی منه وانکر المولی لانه لو ادعی المولی ثبت الاستیلاد باقراره ولا یلتفت الی انکارها لهما ان النکول اقرار لانه یدل علی کونه کاذبا فی الانکار علی ما قدمناه فکان اقرارا او بدلا عنه والاقرار یجری فی هذه الاشیاء لکنه اقرار فیه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واللعان فی معنی الحد۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح میں اور رجعت میں اور ایلاء کے رجوع کرنے میں اور رقیت میں اور استیلاد میں اور نسب میں اور ولاء میں اور حدود میں اور لعان میں کبھی قسم نہیں لی جائے گی اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ ان سب میں سوائے حدود و لعان کے قسم لی جائے گی اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی ہے۔ القاضی خاں۔ ک) اور استیلاد کی صورت یہ ہے کہ ایک باندی کہے کہ میں اپنے مولے کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بیٹا اسی سے پیدا ہوا ہے اور مولے اس سے منکر ہو اس کے برعکس صورت نہیں ہو سکتی ہے اس واسطے کہ اگر مولے مدعی ہو تو مولے کے اقرار سے استیلاد ثابت ہو جائے گا۔ اور باندی کے انکار پر بلکہ التفات نہ ہو گا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک اقرار ہے کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے سابق میں جو دعوی مدعی کو نہیں مانا تو اس انکار میں جھوٹا تھا جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا تو قسم سے انکار کرنا خود اقرار ہے یا اقرار کا

بدل ہے اور ان چیزوں میں اقرار جاری ہوتا ہے لیکن قسم سے انکار یا سکوت کرنا ایسا اقرار ہے جس میں کچھ شبہہ ہے تو حدود میں مفید نہ ہوگا اور حدود ایسے امور ہیں کہ وہ شبہات سے ساقط ہوتے ہیں اور رہا لعان تو وہ حد کے معنی میں ہے ف پس سوائے حدود و لعان کے باقی میں جیسے اقرار صریح کافی ہوتا ہے اسی طرح انکار قسم سے اقرار یا قائم مقام اقرار کا کافی ہوگا۔ ولابی حنیفۃ رح انه بذل لان معه لايبقى اليمين واجبة لحصول المقصود وانزاله باذلا اولى كيلا يصير كاذبا فی الانکار۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک بذل ہے یعنی دلیری سے مال دینے کا قصد ہے اور اس بذل کے ساتھ ہی قسم واجب نہیں رہتی کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا (پس قسم سے انکار کرنے میں دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اقرار ٹھہرایا جاوے جیسا تم کہتے ہو اور دوم یہ کہ دلیری سے بذل ٹھہرایا جاوے جیسا ہم کہتے ہیں) ولیکن اس کو باذل ٹھہرانا بہتر ہے تاکہ انکار سابق میں وہ جھوٹا نہ ٹھہرے ف پس ثابت ہوا کہ انکار قسم اقرار نہیں بلکہ بذل ہے تو جہاں بذل جاری ہوگا وہاں قسم لینا بھی جاری ہوگا اور جن چیزوں میں بذل نہیں ہوتا وہاں انکار قسم کچھ مفید نہ ہوگا۔ والبذل لا يجري في هذه الاشياء وفائدة الاستحلاف القضاء بالنكول فلا يستحلف الا ان هذا بذل لدفع الخصومة فيملكه المكاتب والعبد الماذون بمنزلة الضيافة اليسيرة - اور ان اشیاء مذکورہ بالا میں بذل نہیں جاری ہوتا ہے یعنی ان میں بذل کے کچھ معنی نہیں ہیں تو قسم لینے کے بھی کچھ معنی نہیں اور قسم لینے کا فائدہ یہ تھا کہ انکار قسم پر حکم دے دیا جاوے پس قسم نہیں لی جائے گی (پھر بذل تو اپنی طرف سے ایک دلیری کے ساتھ احسان ہے تو شبہہ ہوتا ہے کہ اس بذل کو غلام مکاتب یا ماذون نہ کر سکے بلکہ جو شخص آزاد مختار ہو وہی قسم سے انکار کے ساتھ بذل کر سکے) لیکن اتنی بات ہے کہ یہ ایسا بذل ہے جو خصومت دور ہونے کے واسطے کیا جاتا ہے تو اس کو مکاتب و ماذون بھی کر سکتا ہے جیسے خفیف ضیافت کا اختیار ماذون وغیرہ کو حاصل ہے۔ ف مخفی نہیں کہ اس توجیہ میں تردد ہے کیونکہ انکار قسم سے جو بذل ہر وہ پورے دعوے مدعی پر ہوتا ہے حالانکہ دعوی مدعی کبھی ہزاروں درم کا ہوتا ہے تو خفیف ہونا ضرور نہیں ہے پھر اعتراض ہوتا تھا کہ اگر انکار قسم کو بذل قرار دیا جائے تو ایسی چیزوں میں جاری ہوگا جو اعیان ہیں اور درم و دینار وغیرہ میں جو دین ہیں جاری نہ ہوگا چاہئے اس واسطے کہ وہ تو ذمہ ثابت ہوتے ہیں اور ان میں بذل و عطاء جاری نہیں ہوتا تو جواب دیا کہ دیون میں بھی یہ معنی صحیح ہیں۔ وصحته في الدين بناء على زعم المدعي وهو يقبضه حقا لنفسه والبذل معناه ههنا ترك المنع وامر المال بين - اور دین میں اس کا صحیح ہونا بر بنا زعم مدعی ہے وہ اس مال کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے اور بذل کے اس مقام پر یہ معنی ہیں کہ روک دور کرے اور مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے۔ قال ويستحلف السارق فان نكل ضمن ولم يقطع - امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ چور سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا لان المنوط بفعله شيأن الضمان ويعمل فيه النكول والقطع ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليه رجل وامرأتان کیونکہ چور کے فعل سے دو باتیں متعلق ہیں ایک تو ضمانت مال اور اس میں قسم سے انکار کرنا کارآمد ہوتا ہے اور دوم ہاتھ کاٹا جانا اور یہ انکار قسم سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے چوری پر ایک مرد دو عورتوں نے گواہی دی ف حالانکہ ایک مرد دو عورتوں کی گواہی پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اور مال ثابت ہو جاتا ہے ایسے ہی انکار قسم سے بھی یہی حکم ہوگا۔ قال واذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدخول استحلف الزوج فان نكل ضمن نصف المهر في قولهم جميعا - جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر عورت نے طلاق قبل دخول کا دعوی کیا تو شوہر سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو بالاتفاق سب کے نزدیک نصف مہر کا ضامن ہوگا ف اور اگر طلاق بعد دخول کا دعوی کرے تو بھی یہی حکم ہے۔ ن

لان الاستحلاف یجری فی الطلاق عندھم لاسیما اذا کان المقصود ھو المال - اس واسطے کہ اماموں کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مال ہی مقصود ہو۔ وکذا فی النکاح اذا ادعت ھی الصداق لان ذلک دعوی المال ثم یثبت المال بنکولہ ولا یثبت النکاح - اور اسی طرح نکاح میں بھی قسم لی جاتی ہے جبکہ عورت مہر کی مدعیہ ہو اس واسطے کہ یہ مال کا دعوی ہے پھر شوہر کے انکار قسم سے مال ثابت ہوگا اور نکاح ثابت نہیں ہوگا۔

وکذا فی النسب اذا ادعی حقا کالارث والحجر فی اللقیط والنفقۃ وامتناع الرجوع فی الھبۃ لان المقصود ھذہ الحقوق - اور اسی طرح نسب میں قسم لی جائے گی جبکہ وہ کسی حق کا دعوی کرے جیسے میراث کا اور لقیط میں گود کا اور نفقہ کا اور ہبہ میں بوجہ قرابت کے رجوع منع ہونے کا اس واسطے کہ اس دعوے میں یہی حقوق مقصود ہیں۔

ف - مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مقصود یہ ہے کہ اس کی میراث مجھے ملنا چاہیے تو جو شخص منکر ہو اس سے قسم لی جائے گی اسی طرح اگر لقیط کے پرورش کرنے و نفقہ کا دعوی کیا تو بھی منکر سے قسم لی جائے گی یا اس نے نسب کا دعویٰ اس غرض سے کیا کہ اس نے کوئی چیز ہبہ کر کے رجوع کرنا چاہا پس اس نے نسب کا دعویٰ کر کے یہ قصد کیا کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے تو مال مقصود ہونے کی وجہ سے قسم لی جائے گی پس ان صورتوں میں مال ثابت ہوگا مثلاً زید نے بکر پر دعوی کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور ہم دونوں کے باپ نے انتقال کیا اور اس کے قبضہ میں میراث کا مال چھوڑا پس قاضی سے درخواست کی کہ مال دلوایا جائے اور میرا نفقہ اس پر فرض کیا جائے تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو بری ہوگیا اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو مال کا حکم ہوگا۔ اور نسب کا حکم نہ ہوگا اسی طرح اگر زید کے پاس ایک لقیط ہو جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا ہے پھر ایک عورت نے دعوی کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور اس کی مراد یہ ہے کہ ملتقط سے لے کر خود پرورش کرے تو ملتقط سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر اس نے انکار کیا تو پرورش کے لئے عورت کو دے دیا جائے گا مگر نسب نہیں ثابت ہوگا اور نفقہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے بوجہ لنجے اپاہج ہونے کے بکر پر اپنے نفقہ کا دعوی کیا اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے اور مدعا علیہ نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو نفقہ کا حکم ہوگا اور نسب ثابت نہ ہوگا اور اسی طرح ہبہ کے دعوے میں واہب نے رجوع کرنا چاہا اور موہوب لہ نے دعوی کیا کہ تو میرا بھائی ہے پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو نسب ثابت نہ ہوگا ولیکن ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا یہ سب اس صورت میں کہ خالی نسب مقصود نہیں بلکہ مال مقصود ہے اور خالی نسب کے دعوے میں بھی صاحبین کے نزدیک قسم لی جائے گی۔ وانما یستحلف فی النسب المجرد عندھما اذا کان یثبت باقرارہ کالاب والابن فی حق الرجل - اور صاحبین کے نزدیک خالی نسب کے دعوے میں جب ہی قسم لی جائے گی کہ جب ایسا نسب ہو کہ اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا ہو جیسے مرد کے حق میں باپ و بیٹے کا اقرار ہے نہ یعنی جب قسم سے انکار کرنا صاحبین کے نزدیک اقرار ہوتا ہے تو ایسی ہی صورت میں مدعا علیہ سے قسم لی جاوے کہ اقرار سے نسب ثبوت ہو مثلاً زید نے بکر پر دعوی کیا کہ یہ میرا باپ یا بیٹا ہے اور کچھ مال کا دعوی نہیں کیا تو صاحبین کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم لی جاوے پس اگر انکار کرے تو نسب ثبوت ہوگا اس واسطے کہ اگر ابتداء سے زید اقرار کرتا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور وہ بھی دعوی کرتا تو ثبوت ہو جاتا کیونکہ یہ ایسے نسب کا دعوی ہے کہ اقرار سے ثبوت ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر دعوی کرے کہ یہ میرا بھائی یا چچا وغیرہ ہے تو مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ انکار قسم بلکہ صریح اقرار سے بھی نسب ثبوت نہ ہوگا کیونکہ اس میں غیر پر نسب لازم کرنا ہوگا حتی کہ وہ اس کے باپ کا بیٹا ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے

کما فی الکافی۔ پس جہاں دوسرے پر نسب لازم کرنا نہ ہو وہاں تو خالی نسب کے دعوے میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے ورنہ نہیں پس مرد میں باپ و بیٹا ہونے کا دعویٰ ہے۔ **والاب فی حق المرأة** - اور باپ کا دعویٰ عورت کے حق میں ہے **ف** چنانچہ اگر کسی عورت پر زید نے دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں تو عورت سے قسم لی جاوے کیونکہ عورت اگر زید کے واسطے اقرار کرے کہ میرا باپ ہے تو اقرار صحیح ہے اور خالی اس کے اقرار سے باپ ہونا ثبوت ہو جائے گا اور باپ کی خصوصیت اس واسطے کہ بیٹے کا اقرار عورت سے صحیح نہیں ہے۔ **لان فی دعواها الابن تحمیل النسب علی الغیر**۔ اس واسطے کہ اس کے دعوے فرزند میں غیر پر نسب رکھنا لازم آتا ہے **ف** مثلاً عورت نے زید کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو لا محالہ لازم ہوگا کہ وہ اس کے شوہر کا پسر ہے پس اگر صحیح ہو تو شوہر کے ذمہ نسب لازم ہو پس اقرار صحیح نہیں ہے لہذا اگر عورت پر دعویٰ کیا کہ یہ میری ماں ہے اور اس سے سوائے نسب کے نفقہ وغیرہ مقصود نہیں ہے تو مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس واسطے کہ اگر عورت خود صریح اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے انکار قسم سے کچھ ثبوت نہیں ہوگا۔ **والولی والزوج فی حقهما**۔ اور مولے و شوہر کا اقرار کرنا مرد و عورت دونوں کے حق میں صحیح ہے۔ **ف** کیونکہ اس میں غیر پر نسب رکھنا نادرست، تو آدمی کا اقرار اپنی ذات پر حجت ہے مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا میرا شوہر ہے اور اس نے قسم سے انکار کیا تو بمنزلہ اقرار کے جائز ہے جیسے مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ یا میری زوجہ ہے اور مدعا علیہ نے اقرار کیا تو صحیح ہے۔ **قال ومن ادعی قصاصًا علی غیرہ فجحدہ**۔ قدوری نے لکھا کہ اگر ایک نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا پس مدعا علیہ نے انکار کیا **ف** اور مدعی کے پاس گواہ نہیں ہیں اور مدعی نے قسم کا مطالبہ کیا۔ **استحلف بالاجماع**۔ تو بالاتفاق مدعا علیہ سے قسم لی جاوے **ف** خواہ قصاص نفس کا دعویٰ ہو یا اس سے کم ہو۔ **ثم ان نکل عن الیمین فیما دون النفس یلزمه القصاص** - پھر اگر مدعا علیہ نے دعویٰ نفس سے کم میں قسم سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا **ف** جبکہ اس نے عمداً جرم کیا ہو۔ **وان نکل فی النفس حبس حتی یحلف او یقر** - اور اگر قصاص نفس میں قسم سے انکار کیا تو مدعا علیہ کو قید خانہ میں ڈالا جاوے یہاں تک کہ وہ قسم کھاوے یا اقرار کرے۔ **وهذا عند ابی حنیفة**۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ **وقالا لزمه الارش فیهما**۔ اور صاحبین نے کہا کہ نفس سے کم میں اور نفس میں دونوں صورتوں میں اس پر ضمان دیت لازم ہے **ف** یعنی خواہ عمداً قتل و خون کا دعویٰ ہو تو بھی انکار قسم سے دیت لازم ہے اور اس سے کم میں بھی دیت و جرمانہ لازم ہے۔ **لان النکول اقرار فیه شبهة عندهما فلا یثبت به القصاص ویجب به المال** - اس واسطے کہ قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار ہے جس میں شبہہ ہوتا ہے تو انکار قسم قصاص نہیں ثابت ہوگا۔ اور اس سے مال واجب ہوگا **ف** یعنی جو حدود کہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوتے ہیں وہ ثابت نہ ہوں گے پس قصاص بھی ثبوت نہ ہوگا۔ **خصوصًا اذا کان امتناع القصاص لمعنی من جهة من علیه** خصوصاً جبکہ قصاص ممتنع ہونا ایسے معنی سے ہو جو اس شخص کی طرف سے پائے جاویں جس پر قصاص لازم ہے **ف** جیسے یہاں اس کے انکار قسم سے ضعیف اقرار ہوتا ہے اور اصل یہاں یہ ہیں کہ قصاص ممتنع ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک یہ ایسے معنی سے ممتنع ہو جو ولی مدعی کی طرف سے ہیں، مثلاً ولی نے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ قائم کئے یا گواہی پر گواہ قائم کئے یا قاتل نے عمداً قتل کا اقرار کیا اور ولی نے اس پر قتل خطا کا دعویٰ کیا تو ہر صورت قاتل پر دیت یا قصاص کچھ لازم نہیں ہے اور اگر ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو قاتل مدعا علیہ سے پیدا ہو تو اس صورت میں قصاص نہیں ولیکن

مال واجب ہے۔ كما اذا اقر بالخطاء والولی یدعی العمد جیسے قاتل نے قتل خطاء کا اقرار کیا اور ولی قتل عمد کا مدعی ہے ف ـ تو دیت واجب ہے اسی طرح یہاں بھی قصاص نہیں بلکہ مال لازم ہوگا۔ ولابی حنیفۃ رح ان الاطراف یسلك بها مسلك الاموال ـ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اطراف میں مال کے معاملہ کا برتاؤ ہوتا ہے ف ـ یعنی جبکہ قتل نفس نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو مثلاً کسی عضو کو قطع یا تلف کر دیا تو اطراف میں بمنزلہ اموال کے برتاؤ ہوتا ہے حتی کہ قسم کھانے سے اگر مدعا علیہ نے انکار کیا تو قصاص اقراری ہوگا۔ فیجری فیها البذل ـ تو اطراف میں بذل جاری ہوتا ہے ف ـ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بمعنی بذل ہے تو گویا مدعا علیہ نے بذل کیا پس اطراف واعضاء کے بارہ میں قصاص ثبوت ہوگا۔ بخلاف الانفس ـ برخلاف نفوس کے ف ـ یعنی جان تلف کرنے کے دعوے میں بمنزلہ مال کے حکم نہیں ہے۔ فانه لو قال اقطع یدی فقطعه لا یجب الضمان وهذا اعمال للبذل الا انه لا یباح لعدم الفائدة وهذا البذل مفید لاندفاع الخصومة به فصار كقطع الید للأكلة وقلع السن للوجع فاذا امتنع القصاص فی النفس والیمین حق مستحق علیه یحبس به كما فی القسامة ـ چنانچہ اگر اس نے دوسرے سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اس نے کاٹ ڈالا تو ہاتھ کا تاوان واجب نہ ہوگا اور یہ بذل کا اثر ہے لیکن یہ مباح اس واسطے نہیں ہے کہ اس میں کچھ فائدہ نہیں ہے اور یہاں قسم سے انکار کی وجہ سے جو بذل ہے وہ اس واسطے مفید ہے کہ اس بذل سے باہمی خصومت دفع ہوتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے زخم آکلہ کی وجہ سے جراحت نے ہاتھ کاٹ دیئے یا درد کی وجہ سے دانت اکھاڑ دیا پس جبکہ قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے جان کا قصاص لینا ممتنع ٹھہرا حالانکہ مدعا علیہ پر قسم کھانا ایک حق واجبی ہے تو وہ اس حق کے واسطے قید خانہ میں رکھا جائے گا جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔ ف ـ اور قسامت کی مثال یہ ہے کہ ایک محلہ میں ایک شخص مقتول پایا گیا اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو کس شخص نے قتل کیا ہے۔ تو مقتول کا ولی اس محلہ میں سے پچاس آدمیوں کو چھانٹ کر ان سے قسم لے سکتا ہے کہ واللہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔ پس اگر ان لوگوں نے قسم سے انکار کیا تو قید خانہ میں ڈالے جاویں یہاں تک کہ قسم کھائیں یا اقرار کریں کیونکہ قسم ان پر حق لازمی ہے اسی طرح یہاں جب مدعی نے قصاص نفس کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ صریح اقرار چاہیئے لیکن قسم سے انکار کرنا بھی جائز نہ تھا لہٰذا وہ قید خانہ میں ڈالا جائے تاکہ قسم کھائے یا اقرار کرے۔ قال واذا قال المدعی لی بینة حاضرة قیل لخصمه اعطه كفیلا بنفسك ثلثة ایام كیلا یغیب نفسه فیضیع حقه ـ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعا علیہ سے کہا جائے گا کہ تو تین دن کے واسطے اپنی ذات کا کفیل اس کو دے تاکہ مدعا علیہ روپوش نہ ہو جاوے کہ مدعی کا حق ضائع ہو۔ ف ـ یعنی مدعا علیہ کی حاضری کا کوئی شخص ضامن ہو۔ والكفالة بالنفس جائزة عندنا وقد مر من قبل ـ اور کفالت بالنفس ہمارے نزدیک جائز ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔ واخذ الكفیل بمجرد الدعوی استحسان عندنا لان فیه نظرا للمدعی ولیس فیه كثیر ضرر بالمدعی علیه وهذا لان الحضور مستحق علیه بمجرد الدعوی حتی یعدی علیه ویحال بینه وبین اشغاله فیصح التكفیل باحضاره ـ اور خالی دعویٰ پر کفیل لینا ہمارے نزدیک استحسانا جائز ہے کیونکہ اس میں مدعی کے واسطے بہتری کا لحاظ ہے اور اس میں مدعا علیہ کے واسطے زیادہ ضرر نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ خالی دعویٰ پر مدعا علیہ کے ذمہ حاضر ہونا حق واجبی ہے حتی کہ مدعا علیہ کی حاضری پر حاکم سے استعانت لی جاتی ہے اور مدعا علیہ اپنے

کاموں سے روک دیا جاتا ہے تو اس کی حاضری کی ضمانت لینا جائز ہے۔ والتقدیر بثلثة ایام مروی عن ابی حنیفةؒ وھو الصحیح - اور ضمانت کا اندازہ تین دن کے ساتھ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے اور یہی صحیح ہے۔
ولا فرق فی الظاھر بین الخامل والوجیہ والحقیر من المال والخطیر ثم لابد من قولہ لی بینة حاضرة للتکفیل ومعناہ فی المصر حتی لو قال المدعی لا بینة لی او شھودی غیب لا یکفل لعدم الفائدة - اور ظاہر الروایۃ کے موافق کم نام وبیقدر آدمی میں اور وجیہ شریف آدمی میں کچھ فرق نہیں اور مال خواہ حقیر ہو یا خطیر ہو کچھ فرق نہیں ہے یعنی ہر صورت میں تین دن کے واسطے حاضر ضامنی ہو سکتی ہے پھر اس کفالت کے واسطے مدعی کا یہ کہنا ضرور ہے کہ میرے گواہ حاضر یعنی شہر میں حاضر ہیں حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا میرے گواہ سفر کو گئے ہیں تو کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ کچھ فائدہ نہیں ہے۔ قال فان فعل والا امر بملازمته کیلا یذھب حقه - پھر اگر مدعا علیہ نے کفیل دے دیا تو بہتر ورنہ مدعی کو حکم دے دیا جائے گا کہ مدعا علیہ کے ساتھ ساتھ اس کا دامن گیر رہے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔ ف۔ پس وہ مدعا علیہ کے ساتھ برابر رہے گا اور اس کی آنکھ سے غائب نہ ہو گا مگر باجازت الا ان یکون غریبا فیلازمه مقدار مجلس القاضی وکذا لا یکفل الا الی آخر المجلس فالاستثناء منصرف الیھما لان فی اخذ الکفیل والملازمة زیادة علی ذلک اضرارا به بمنعه عن السفر ولا ضرر فی ھذا المقدار ظاھرا وکیفیة الملازمة نذکرھا فی کتاب الحجر ان شاء اللہ تعالی - لیکن اگر مدعا علیہ کوئی پردیسی آدمی ہو تو مدعی اس کے ساتھ اسی وقت تک لگا رہے گا جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہے اور اسی طرح اس مسافر سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ مگر اتنی ہی دیر کے واسطے جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہے تو یہ استثناء دامن گیر ہونے اور کفیل لینے دونوں کی طرف پھرتا ہے کیونکہ قاضی کی نشست سے زیادہ کے واسطے کفیل لینا یا ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے حق میں ایسا ضرر ہے جو اس کو سفر سے روکتا ہے اور قاضی کی کچہری میں بیٹھنے تک کفیل لینے یا ساتھ رہنے میں ایسا ضرر بظاہر نہیں ہے اور ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو کتاب الحجر میں ہم ان شاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔

فصل فی کیفیة الیمین والاستحلاف

یہ فصل قسم کی کیفیت اور قسم لینے کے بیان میں ہے

قال والیمین باللہ دون غیرہ لقوله علیه السلام من کان منکم حالفا فلیحلف باللہ او لیذر وقال علیه السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرک - واضح ہو کہ قسم تو اللہ تعالی ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے اور کسی غیر کے نام کے ساتھ نہیں ہوتی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو کوئی قسم کھائے۔ تو وہ اللہ تعالی کے نام سے قسم کھائے یا اس کو چھوڑے رواہ البخاری ومسلم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالی کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا ف۔ رواہ احمد والترمذی۔ وقد یؤکد بذکر اوصافه - اور کبھی اللہ تعالی کے اسم ذات کے ساتھ اسم صفات بھی ذکر کرتے ہیں تاکہ زیادہ تاکید ہو جاوے۔ وھو التغلیظ وذلک مثل قوله قل واللہ الذی لا الہ الا ھو عالم الغیب والشھادة ھو الرحمن الرحیم الذی یعلم من السر

والخفاء مایعلم من العلانیۃ مالفلان ھذا علیک ولاقبلک ھذا المال الذی ادعاہ وھوکذا وکذا ولا شیٔ منہ -
اور اوصاف ذکر کرنے میں سختی زیادہ ہو جاتی ہے جیسے یوں کہے کہ واللہ الذی لا الہ الا ہو الخ یعنی قسم اس اللہ تعالی
کی جس کے سوائے کوئی الوہیت والا نہیں ہے. وہ حاضر و غائب کا عالم ہے وہی الرحمٰن الرحیم ہے جو کہ پوشیدہ و باطن
کو مثل علانیہ و ظاہر کے جانتا ہے کہ فلاں شخص کا کچھ حق تجھ پر یا تیری جانب اس مال میں سے جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے
اور وہ اتنا اتنا مال ہے جس کی یہ صفت ہے نہیں ہے اور اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے. ف قاضی اس کو اس طرح قسم
دلا دے گا پس وہ قسم کھاتے ہیں کہے کہ مجھ پر یا میری جانب نہیں ہے. ولہ ان یزید فی التغلیظ علی ھذا ولہ ان
ینقص منہ - اور قاضی کو اختیار ہے کہ مدعا علیہ سے قسم لینے میں اس عبارت پر زیادہ کر کے تغلیظ کرے اور اس کو
اس عبارت سے کمی کا بھی اختیار ہے ف بہر حال اصل قسم مقصود ہے اور زیادتی صفات صرف سختی و خوف بڑھانے
کے واسطے ہے تو کمی و بیشی کر سکتا ہے. الا انہ یحتاط یتکرر علیہ الیمین - لیکن قاضی احتیاط رکھے کہ ایسا نہ ہو کہ مدعا
علیہ پر قسم مکرر ہو جاوے ف مثلاً قسم اللہ تعالی والرحمٰن والرحیم کی کہا الخ. اس واسطے کہ جب واو عطف کے ساتھ اسماء
وصفات جمع کرے گا تو یہ متعدد تین قسمیں ہو جاویں گی پس اس سے احتیاط کرے. لان المستحق یمین واحدۃ -
کیونکہ مدعا علیہ پر صرف ایک ہی قسم واجب ہے. والقاضی بالخیار ان شاء غلظ وان شاء لم یغلظ -
اور قاضی کو اختیار ہے کہ چاہے قسم میں تغلیظ کرے اور چاہے تغلیظ نہ کرے فیقول قل باللہ او واللہ - پس اسی
قدر حکم دے کہ قسم کھا اللہ تعالی کی یا واللہ ف کہ مجھ پر یا میری جانب مدعی کے اس مال متدعویہ میں سے کل یا بعض کچھ نہیں
ہے. وقیل لا یغلظ علی المعروف بالصلاح ویغلظ علی غیرہ. بعض مشائخ نے کہا کہ جو مدعا علیہ کو صلاحیت و
تقوی میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہ کرے اور دوسروں پر تغلیظ کرے وقیل یغلظ فی الخطیر من المال
دون الحقیر - اور بعض مشائخ نے کہا کہ جب مال دعوی خطیر ہو تو تغلیظ کرے اور حقیر میں تغلیظ نہ کرے ف اور
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بعض یہود کو قسم دلانے میں تغلیظ فرمائی کہ قسم کھا اس اللہ تعالی کی جس نے موسی پر
توریت نازل فرمائی الخ جیسا کہ حدیث مسلم و ابو داؤد وغیرہ میں ہے تو مقصود یہ تھا کہ احسانات یاد کر کے راہ پر آویں
پس تغلیظ قسم میں بھی مقصود ہونا چاہیئے واللہ تعالی اعلم م. قال ولا یستحلف بالطلاق ولا بالعتاق - قدوری
نے لکھا اور مدعا علیہ سے طلاق یا عتاق کی قسم نہ لیوے. ف یعنی مدعا علیہ سے قسم لے کہ اگر مدعی کا مال متدعویہ کل یا
بعض ہو تو اس کی جورو کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے پس یہ قسم نہیں لے گا. لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو
ہم نے روایت کی ف یعنی سوائے اللہ تعالی کے غیر کی قسم سے خاموش رہے - وقیل فی زماننا اذا الح الخصم
ساغ للقاضی ان یحلف بذلک لقلۃ المبالاۃ بالیمین باللہ وکثرۃ الامتناع بسبب الحلف بالطلاق -
بعض مشائخ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعا علیہ نے زیادہ مبالغہ کیا یعنی جھگڑالو ظاہر ہوا تو قاضی کو جائز ہے کہ اس سے
طلاق یا عتاق کی قسم لے کیونکہ اللہ تعالی کی قسم سے کم تر باک کرتے ہیں اور حلف طلاق سے بہت رکتے ہیں. ف یعنی
اس زمانہ میں اکثر لوگ بوجہ فسق کے اللہ تعالی کی قسم سے کم ڈرتے ہیں اور طلاق وغیرہ پڑ جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم نہیں
کھاتے ہیں تو جب قاضی دیکھے کہ مدعا علیہ جھگڑالو یا بیباک آدمی ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے اور یہ درحقیقت
قسم تعظیمی نہیں ہے بلکہ قسم کے طور پر باصطلاح فقہاء ہے تو یہ اس مقام پر قائم مقام قسم ہے لیکن قائم مقام کرنے کے
واسطے دلیل ضرور ہے حالانکہ دلیل میں تامل ہے اگرچہ مفید ہونا ظاہر ہے اور زیادہ توضیح کی گنجائش نہیں فافہم - م.

قال ویستحلف الیہودی باللہ الذی انزل التوراۃ علی موسی علیہ السلام - قدوری نے لکھا کہ یہودی کو اس طرح قسم دلاوے کہ قسم اللہ تعالیٰ کی جس نے موسی علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی۔ والنصرانی باللہ الذی انزل الانجیل علی عیسی علیہ السلام - اور نصرانی کو اس طرح قسم دلاوے کہ قسم اللہ تعالیٰ کی جس نے عیسی علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لابن صوریا الاعور انشدک باللہ الذی انزل التوراۃ علی موسیٰ ان حکم الزناء فی کتابکم ھذا - اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا اعور کو قسم دلائی کہ میں تجھے قسم دلاتا ہوں اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰ پر توریت نازل فرمائی کہ تمہاری کتاب توریت میں یہی زنا کا حکم ہے ولان الیہودی یعتقد نبوۃ موسیٰ والنصرانی نبوۃ عیسیٰ علیہ السلام فیغلظ علی کل واحد منہما بذکر المنزل علی نبیہ - اور اس دلیل سے کہ یہودی تو نبوت موسی علیہ السلام کا اعتقاد رکھتا ہے اور نصرانی نبوت عیسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتا ہے پس قاضی اسلام ہر ایک پر اس کتاب کا ذکر کر کے تغلیظ کرے جو اس کے پیغمبر پر نازل کی گئی ف ـــ حدیث دربارہ یہودی کے جس کا شیخ مصنف رح نے اشارہ کیا اس کا قصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک یہودی گذرا جس کا چہرہ کالا کیا گیا تھا یعنی منہ کالا کر کے رسوا کیا گیا تھا پس آپ نے یہودیوں کو طلب فرما کر کہا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زنا کار کی حد یہی پاتے ہو یعنے جس کا بیاہ ہو گیا ہو تو کہنے لگے کہ ہاں پس آپ نے ان کے علماء میں سے ایک کو طلب فرما کر کہا کہ میں تجھے اللہ تعالیٰ کی قسم دلاتا ہوں جس نے موسی پر توریت نازل فرمائی کہ تم اپنی کتاب میں زانی کی سزائے حد یوں ہی پاتے ہو تو وہ عالم مع اپنے ساتھیوں کے بولا کہ نہیں اور اگر آپ ہم کو قسم نہ دلاتے تو میں ہرگز نہ بتلاتا ہماری کتاب میں زانی کی حد تو رجم ہے یعنی سنگسار کیا جاوے ولیکن جب ہمارے اشراف میں زنا کی کثرت ہوئی تو ہم لوگ جب کسی شریف کو پکڑتے تو اس کو چھوڑ دیتے اور جب ضعیف کو پکڑتے تو اس پر حد قائم کرتے پس ہم سب نے جمع ہو کر اتفاق کیا کہ ایسی حد تجویز کریں جو شریف و ضعیف سب پر جاری کریں پس ہم نے درے مارنے اور منہ کالا کرنے پر اتفاق کیا اور رجم چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم - اور ابو داؤد کی روایت میں اس عالم کا نام ابن صوریا مصرح ہے اور اس باب میں روایات ہیں جو مترجم نے تفسیر میں تحت قولہ اِنْ اُوْتِیْتُمْ ھٰذَا فَخُذُوْہُ الآیۃ بیان کی ہیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تغلیظ فرما کر قسم دلائی تاکہ جھوٹ بولنے سے باز رہیں۔ ویحلف المجوسی باللہ الذی خلق النار - اور مجوسی سے اس طرح قسم لے کہ قسم اللہ تعالیٰ کی جس نے آگ پیدا فرمائی ہے۔ وھکذا ذکر محمد فی الاصل - اور ایسا ہی امام محمد رح نے مبسوط میں ذکر کیا۔ ویروی عن ابی حنیفۃ انہ لا یستحلف احد الا باللہ خالصا - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی جاتی ہے کہ قاضی کسی شخص سے قسم نہیں لے گا مگر خالص اللہ تعالیٰ کے نام سے ف ـــ یعنی جس سے قسم لیوے فقط اللہ تعالیٰ کے نام سے قسم لے بدون صفات کے خواہ مسلم ہو یا یہودی یا نصرانی وغیرہ ہو۔ وذکر الخصاف انہ لا یستحلف غیر الیہودی والنصرانی الا باللہ - اور خصاف رح نے ذکر کیا کہ سوائے یہودی و نصرانی کے کسی سے سوائے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم نہیں لے گا۔ ف ـــ یعنی صرف یہودی و نصرانی سے تغلیظ کرے اور سوائے ان کے باقی فرقوں مثل مجوسی وغیرہ سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے۔ وھو اختیار بعض مشائخنا لان فی ذکر النار مع اسم اللہ تعالیٰ تعظیمھا - اور اسی کو بعض مشائخ نے اختیار کیا اس واسطے کہ اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں آگ کا ذکر کرنے میں آگ کی تعظیم ہے ف ـــ اور خود مجوسی یعنی آتش پرست بھی آگ کی تعظیم کرتے ہیں تو ان کے شرک میں مدد ہوگی اور تعظیم اس وجہ سے کہ جب کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم جس نے آگ پیدا کی تو مفہوم ہوا کہ آگ ایک

وماینبغی ان تعظم - اور آگ کی تعظیم کرنا نہیں چاہیئے۔ بخلاف الکتابین لان کتب اللہ تعالی معظمۃ - بخلاف کتاب توریت و انجیل کے کیونکہ اللہ تعالی کی کتابیں معظم ہیں ف یعنی یہودی و نصرانی کی قسم میں اللہ تعالی کے نام کے ساتھ میں بھی توریت و انجیل کا ذکر کرنا ان کی تعظیم ہے تو اس میں مضائقہ نہیں کیونکہ کتب الہی عزوجل کی تعظیم چاہیئے ہے۔ والوثنی لایحلف الا باللہ لان الکفرۃ باسرھم یعتقدون اللہ تعالی - اور بت پرست کو سوائے نام الہی عزوجل کے کچھ قسم نہیں دلائی جائے گی کیونکہ کفار سب کے سب اللہ تعالی کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ قال اللہ تعالی وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ۔ اللہ تعالی نے فرمایا ولئن سالتھم الایہ۔ یعنی اگر تو ان بت پرستوں سے پوچھے کہ کس نے آسمانوں و زمین کو پیدا کیا تو ضرور کہیں گے کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا ف پس اللہ تعالی کے معتقد ہیں لیکن جہالت سے بتوں کو لائق عبادت کے قادر سمجھتے ہیں۔ اگرچہ خالق نہیں جانتے ہیں بلکہ سفارشی مددگار کہتے ہیں۔ قال ولا یحلفون فی بیوت عبادتھم - قدوری نے کہا کہ ان شرکی ملتوں یعنے یہود و نصاری و مجوس و ہنود سے ان کے عبادت خانوں میں لیجا کر قسم نہیں لی جائے گی۔ ف بلکہ کچہری میں قسم کھاویں۔ لان القاضی لا یحضرھا بل ھو ممنوع عن ذلک - اس واسطے کہ قسم لینے والا یعنی قاضی تو ان کے عبادت خانوں میں نہیں حاضر ہوگا بلکہ قاضی وہاں جانے سے ممنوع ہے ف کیونکہ یہ مقامات شرک کے ہیں اور وہاں قاضی کے جانے میں ان کی تعظیم ہے تو وہاں نہیں حاضر ہو سکتا۔ قال ولا یجب تغلیظ الیمین علی المسلم بزمان ولا مکان - قدوری نے کہا اور مسلمان پر قسم کی تغلیظ میں زمانہ یا جگہ سے تغلیظ نہیں واجب ہے ف یعنی ضرور نہیں ہے کہ کسی وقت یا مقام متبرک میں قسم لی جاوے - لان المقصود تعظیم المقسم بہ - کیونکہ قسم سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہے جس کے نام کی قسم کھائی ہے وھو حاصل بدون ذلک - اور یہ تعظیم بدون اس وقت و مقام کے حاصل ہے۔

وفی ایجاب ذلک حرج علی القاضی حیث یکلف حضورھا وھو مدفوع - اور زمانہ و مقام کے واجب کرنے میں قاضی پر حرج و مشقت ہے کیونکہ اس پر وہاں حاضر ہونا لازم ہوگا حالانکہ حرج کو شرع نے دور کر دیا ہے۔ ف پس یہ امر واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اگر قسامت قتل یا لعان یا ہیں مثقال سونا یا زائد مال میں قسم لینا منظور ہو تو مکہ میں درمیان رکن و مقام ابراہیم کے قسم لی جاوے اور مدینہ میں منبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور دیگر شہروں میں جامع مسجد کے اندر اور اگر جامع نہ ہو تو دوسری مسجد میں قسم لے اور زمانہ کی راہ سے بعد عصر کے قسم لے۔ شافعیہ سے ایک قول میں استحباب ہے۔ اور اس میں بعض احادیث نقل کرتے ہیں اور شیخ عینیؒ نے اس کے ثبوت سے انکار کیا اور کہا کہ حدیث معروف میں منکر پر قسم مذکور ہے اور کوئی ایجاب زمانہ و مکان نہیں پس یہ ایجاب ایسی روایت ہے جس کی صحت نہیں ہوئی ہے بلکہ جائز نہیں ہے۔ قال ومن ادعی انہ ابتاع من ھذا عبدہ بالف فجحد استحلف باللہ ما بینکما بیع قائم فیہ - قدوری نے کہا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ میں نے اس سے اس کا غلام بعوض ہزار درم کے خریدا تھا پس مدعا علیہ منکر ہوا تو منکر سے یوں قسم لی جاوے کہ واللہ میرے و اسکے درمیان میں اس غلام میں عقد بیع قائم نہیں ہے۔ ولا یستحلف باللہ ما بایعت - اور اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا۔ ف کیونکہ اس میں مدعا علیہ کا ضرر ہے۔ لانہ قد یباع العین ثم یقال فیہ - اس واسطے کہ کبھی مال مبیع فروخت کیا جاتا ہے پھر اس کی بیع کا اقالہ کر لیا جاتا ہے ویستحلف فی الغصب باللہ ما یستحق علیک ردہ - اور اگر مدعا علیہ پر غصب کا دعوی ہو تو اس سے اس طرح قسم لے کہ واللہ

یہ شخص مجھ پر واپسی مغصوب کا استحقاق نہیں رکھتا ہے۔ ف ۔ کیونکہ غاصب کبھی تاوان دے کر مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے۔ ولا یحلف باللہ ما غصبت ۔ اور یوں قسم نہیں لے گا کہ واللہ میں نے مغصوب مال کو غصب نہیں کیا۔ لانہ قد یغصب ثم یفسخ بالھبۃ والبیع ۔ اس واسطے کہ آدمی کبھی غصب کرتا ہے پھر غصب بوجہ ہبہ یا بیع کے توڑ دیا جاتا ہے ف ۔ یعنی بعد غصب کے صاحب مال نے وہ اس کو ہبہ کر دیا یا اس کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ تو غصب مذکور ٹوٹ کر ہبہ یا بیع ہو جاتی ہے حالانکہ اول میں غصب تھا پس وہ یہ قسم نہیں کھا سکتا کہ میں نے غصب نہیں کیا تھا۔ لہٰذا قسم اس طرح لی جاوے کہ یہ شخص مدعی مال غصب کے واپسی کا حق نہیں رکھتا کیونکہ اگر غصب قائم ہے تو ضرور اس کو واپسی کا حق حاصل ہے۔ وفی النکاح باللہ ما بینکما نکاح قائم فی الحال ۔ اور نکاح کے دعوے میں اس طرح قسم لے کہ واللہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے۔ ف ۔ مثلاً عورت نے مرد پر یا مرد نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے انکار کیا اور مدعی نے قسم طلب کی تو اس طرح قسم لی جاوے کہ ہمارے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے۔ لانہ قد یطرء فی الخلع ۔ کیونکہ کبھی نکاح پر خلع طاری ہوتا ہے۔ وفی دعوی الطلاق باللہ ماھی بائن منک الساعۃ بما ذکرت ولا یستحلف باللہ ما طلقھا لان النکاح قد یجدد بعد الابانۃ فیحلف علی الحاصل فی ھذہ الوجوہ لانہ لو حلف علی السبب یتضرر المدعی علیہ وھذا قول ابی حنیفۃ ؒ ومحمد ؒ اما علی قول ابی یوسف ؒ یحلف فی جمیع ذلک علی السبب الا اذا عرض المدعی علیہ بما ذکرنا فحینئذ یحلف علی الحاصل وقیل ینظر الی انکار المدعی علیہ ان انکر السبب یحلف علیہ وان انکر الحکم یحلف علی الحاصل فالحاصل ھو الاصل عندھما اذا کان سببا یرتفع برافع الا اذا کان فیہ ترک النظر فی جانب المدعی فحینئذ یحلف علی السبب بالاجماع وذلک مثل ان تدعی مبتوتۃ نفقۃ العدۃ والزوج ممن لا یراھا او ادعی شفعۃ بالجوار والمشتری لا یراھا لانہ لو حلف علی الحاصل یصدق فی یمینہ فی معتقدہ فیفوت النظر فی حق المدعی وان کان سببا لا یرتفع برافع فالتحلیف علی السبب بالاجماع کالعبد المسلم اذا ادعی العتق علی مولاہ بخلاف الامۃ والعبد الکافر لانہ یتکرر الرق علیھا بالردۃ واللحاق علیہ بنقض العھد واللحاق ولا یکرر علی العبد المسلم ۔

اور دعوے طلاق میں یعنی عورت نے مرد پر دعویٰ طلاق کیا اور وہ منکر ہوا تو شوہر سے یوں قسم لی جاوے کہ واللہ یہ عورت مجھ سے اس ساعت بائنہ نہیں بوجہ اس امر کے جس کا دعویٰ کرتی ہے ۔" اور یوں قسم نہ لی جاوے کہ واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی اس واسطے کہ بائنہ کرنے کے بعد کبھی نکاح کی تجدید کی جاتی ہے۔ بالجملہ ان سب صورتوں میں یعنی دعویٰ بیع و غصب و نکاح و طلاق میں حاصل مراد پر قسم لی جاوے گی۔ اس واسطے کہ اگر سبب پر قسم لی جاوے یعنی نفس بیع یا غصب یا نکاح یا طلاق پر قسم لی جاوے تو مدعا علیہ کو ضرر پہونچے گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کا قول ہے۔ اور ابو یوسف رح کے قول پر ان سب صورتوں میں سبب پر قسم لی جاوے مگر جبکہ مدعا علیہ ان امور کے ساتھ تعریض کرے جن کا ہم نے ذکر کیا یعنی مثلاً کہے کہ کبھی بیع ہو کر اقالہ ہو جاتا ہے۔ تو ایسی حالت میں حاصل مقصود پر قسم لی جاوے گی

بعض نے فرمایا کہ مدعا علیہ کے انکار کو دیکھا جاوے پس اگر اس نے سبب سے انکار کیا تو اس سے سبب پر قسم لی جاوے اور اگر اس نے حکم سے انکار کیا تو حاصل معنی پر قسم لی جاوے۔ پس امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کے نزدیک اصل یہی ہے کہ حاصل پر قسم لی جاوے بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور ہو سکتا ہے لیکن اگر حاصل پر قسم لینے میں جانب مدعی کی رعایت ترک ہوتی ہو تو بالاتفاق مدعا علیہ سے سبب پر قسم لی جاوے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس عورت کو تین طلاقیں دی گئیں ہیں اس نے نفقہ عدت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے اعتقاد میں مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے (جیسے امام شافعی کا قول ہے) یا مدعی نے شفعہ جوار کا دعویٰ کیا۔ حالانکہ مشتری کے اعتقاد میں شفعہ جوار کچھ نہیں ہے (جیسے شافعی رح کے نزدیک ہے) تو اس میں حاصل پر قسم نہیں بلکہ سبب پر قسم لی جاوے کیونکہ اگر وہ حاصل پر قسم دلایا جاوے مثلاً واللہ تجھ پر اس کا نفقہ عدت نہیں ہے یا اس کے واسطے تجھ پر حق شفعہ نہیں ہے تو وہ حاصل پر قسم کھا جائے گا۔ تو وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہوگا پس مدعی کے حق میں نگہداشت ترک ہوگی۔ اور اگر سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوتا تو بالاجماع سبب پر قسم لی جاوے اس کی مثال یہ ہے کہ مسلمان غلام نے اپنے مولے پر عتق کا دعویٰ کیا تو بالاجماع مولے سے قسم لی جاوے کہ واللہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا۔ بخلاف الامۃ والعبد الکافر۔ برخلاف باندی و غلام کافر کے ف کہ ان دونوں میں حاصل پر قسم دلانا چاہیئے۔ کیونکہ باندی پر بوجہ مرتدہ ہو کر دارالحرب میں مل جانے کے رقیت مکرر ہو سکتی ہے۔ اور غلام کافر پر عہد توڑ کر دارالحرب میں مل جانے سے رقیت مکرر ہوتی ہے اور غلام مسلمان پر رقیت مکرر نہیں ہو سکتی ہے حاصل معنی یہ کہ جو غلام مسلمان ہونے کے بعد مرتد نہیں ہوا یا مرتد ہوا کیونکہ اس پر اسلام بہر صورت مجبوری سے لازم ہے ورنہ قتل کیا جاوے تو جب وہ مسلمان موجود ہے تو دلیل ہے کہ آزادی سنبھال خود بانی ہوگی۔ لہذا اگر مولے نے آزاد کیا تو کسی طرح آزادی ٹوٹ نہیں سکتی ہے اور باندی اگرچہ مسلمہ ہو گئی ہو وہ ارتداد پر قتل نہیں ہوتی تو ممکن ہے کہ اول مولے نے آزاد کیا ہو پھر دوبارہ دارالحرب سے پکڑی گئی اور باندی بنائی گئی ہے پس اگر مولے سے قسم لی جاوے کہ واللہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا تو مولے پر ضرر ہے پس یوں قسم لی جاوے کہ واللہ اس وقت یہ میرے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہے اور مانند اس کے جس سے مولے پر ضرر نہ ہو قال ومن ورث عبدا وادعاہ آخر یستحلف علی علمہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر دوسرے شخص نے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جاوے ف کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے وہ اس مدعی کی ملک ہے یعنی قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ لانہ لاعلم لہ بما صنع المورث فلا یحلف علی البتات کیونکہ وارث کو علم نہیں جو اس کے مورث نے کیا تو اس سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ ف کہ واللہ یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں ہے۔ وان وھب لہ او اشتراہ یحلف علی البتات۔ اور اگر اس شخص لے یہ غلام ہبہ میں پایا ہو یا اس کو خریدا ہو تو اس سے قطعی قسم لی جاوے ف

کہ واللہ یہ غلام اس مدعی کی ملکیت نہیں ہے۔ لوجود المطلق للیمین ۔ کیونکہ اس شخص کو قسم کھانے کی اجازت دینے والی دلیل موجود ہے ف ۔ یعنی اس کے پاس ایسی دلیل موجود ہے کہ وہ شرعاً اپنی ملک کی قسم کھا سکتا ہے تو ضرور مدعی کی ملک نہ ہونے کی قسم کھا سکتا ہے اور وہ دلیل خرید یا ہبہ ہے۔ اذ الشراء سبب لثبوت الملک وضعا وکذا الھبۃ ۔ اس واسطے کہ خرید تو ملک ثابت ہونے کا شرعی وضعی سبب ہے اور یہی ہبہ کا حال ہے۔ ف ۔ یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو شرعاً وہ خریدی ہوئی چیز کا مالک ہوا اور اسی طرح جب اس کو ہبہ میں ملی تو بھی وہ قطعاً مالک ہوا اور معنی یہ ہیں کہ خرید و ہبہ میں اس کو اپنے فعل سے مالیت حاصل ہونے کا سبب معلوم ہے بخلاف میراث کے کہ اس کو میراث میں ملنا قطعی معلوم ہے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ مورث نے کیونکر حاصل کیا تھا۔ پس شاید کہ مورث نے غصب کیا ہو یا ودیعت بیان نہ کی ہو۔ قال ومن ادعی علی الآخر مالا فافتدی یمینہ او صالحہ منہا علی عشرۃ دراھم فھو جائز جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ پر قسم عائد ہوئی پس اس نے دس درم پر قسم کا فدیہ ٹھہرایا یا اس نے صلح کر لی تو یہ جائز ہے

وھو ماثور عن عثمان رضی اللہ عنہ ولیس لہ ان یستحلفہ علی ملک الیمین ابدا لانہ اسقط حقہ ۔ اور یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور بعد اس کے مدعی کو یہ قسم لینے کا کبھی اختیار نہ ہوگا کیونکہ مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا ف ۔ بیہقی نے کتاب المعرفت میں شافعی سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قسم سے جو اس پر عائد ہوئی تھی مال دے کر فدیہ کر لیا اور شعبی سے باسناد صحیح روایت کی کہ ایک شخص نے حضرت عثمان سے سات ہزار درم قرض لئے پھر جب تقاضا کیا تو اس نے کہا کہ وہ تو چار ہزار درم تھے پس آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں مخاصمہ کیا پس مدعا علیہ نے کہا کہ آپ قسم کھا دیں کہ وہ سات ہزار تھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس نے انصاف کی بات کہی مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قسم سے انکار کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ جس قدر دیتا ہے اسی قدر لے۔ اور قسم کا فدیہ دینا حضرت حذیفہ سے روایت عبدالرزاق و دارقطنی اور جبیر ابن مطعم سے بروایت دارقطنی و طبرانی و اشعث بن قیس سے بروایت طبرانی مروی ہے۔ اور صحیحین میں ایک قصہ میں مذکور ہے کہ پھر شام سے ایک شخص آیا تو ان لوگوں نے اس سے بھی قسم کو کہا پس اس نے ہزار درم فدیہ دے کر اپنے آپ کو قسم سے نکالا پس ان لوگوں نے بجائے اس کے دوسرا شخص داخل کر لیا اور یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں واقع ہوا تھا۔ ح ت ن ۔

باب التحالف

یہ باب دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لینے کے بیان میں ہے

قال واذا اختلف المتبایعان فی البیع فادعی احدھما ثمنا وادعی البائع اکثر منه او اعترف البائع بقدر من المبیع وادعی المشتری اکثر منه واقام احدھما البینة قضی له بھا لان فی الجانب الآخر مجرد الدعوی والبینة اقوی منھا - اگر بائع و مشتری نے بیع میں اختلاف کیا خواہ ثمن یا مبیع میں بایں طور کہ مشتری نے مثلاً سو درم بیان کئے اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعوی کیا یا بائع نے مثلاً ایک من گیہوں مبیع بیان کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعوی کیا - پھر دونوں میں سے فقط ایک نے گواہ قائم کئے تو اسی کے گواہوں پر حکم دے دیا جائے گا کیونکہ دوسرے کی جانب فقط دعوی ہے حالانکہ گواہی اس سے اقوی ہے - وان اقام کل واحد منھما بینة کانت البینة المثبتة للزیادة اولی لان البینات للاثبات ولا تعارض فی الزیادة - اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو جس کے گواہ کہ زیادتی کو ثابت کرتے ہیں وہ اولی ہیں یعنی وہی قبول ہوں گے - اس واسطے کہ گواہیاں تو ثابت کرنے کے واسطے ہوتی ہیں (اور برابر کے ثابت کرنے میں تعارض ہے) اور زیادتی ثابت کرنے میں کوئی تعارض نہیں ف - تو جس کے گواہوں نے زیادتی ثابت کی وہی قبول ہوں گے - ولو کان الاختلاف فی الثمن والمبیع جمیعا فبینة البائع اولی فی الثمن وبینة المشتری اولی فی المبیع نظرا الی زیادة الاثبات - اور اگر مقدار ثمن و مبیع دونوں میں اختلاف ہو اور ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ دیئے تو ثمن کے بارہ میں بائع کے گواہ اولی ہیں اور مبیع کے بارہ میں مشتری کے گواہ اولی ہیں اس نظر سے کہ ان میں اثبات زیادہ ہے -

وان لم یکن لکل واحد منھما بینة قیل للمشتری اما ان ترضی بالثمن الذی ادعاہ البائع والا فسخنا البیع وقیل للبائع اما ان تسلم ما ادعاہ المشتری من المبیع والا فسخنا البیع لان المقصود قطع المنازعة وھذا جھة فیه لانه ربما لا یرضیان بالفسخ فاذا علما به یتراضیان - اور اگر مشتری و بائع دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو مشتری سے کہا جائے گا کہ یا تو اس ثمن پر راضی ہو جو بائع نے دعوی کیا ہے ورنہ ہم بیع فسخ کریں گے اور بائع سے کہا جائے گا کہ یا تو مبیع اس قدر سپرد کر جس قدر مشتری نے دعوی کیا ہے ورنہ ہم بیع فسخ کریں گے - اس واسطے کہ مقصود تو یہ کہ جھگڑا منقطع ہو اور یہ بھی جھگڑا قطع کرنے کا ایک طریقہ ہے اس واسطے کہ اکثر ایسا ہوگا کہ فسخ پر بائع و مشتری رضامند نہ ہوں گے پھر جب جان جاویں گے کہ قاضی بیع فسخ فرما دے گا تو باہم رضامند ہو جاویں گے ف - حتی کہ موافق دعوی بائع کے مشتری ثمن دے گا اور موافق دعوی مشتری کے بائع مبیع دے گا - فان لم یتراضیا استحلف الحاکم کل واحد منھما علی دعوی

الآخر۔ پھر اگر بائع و مشتری باہم رضامند نہ ہوئے تو حاکم ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لے گا ف۔ پس اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع فسخ کرے اور واضح ہو کہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا ہو یا نہیں پس دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے وھذا التحالف قبل القبض علی وفاق القیاس اور یہ باہمی قسم کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے موافق قیاس ہے۔ لان البائع یدعی زیادة الثمن والمشتری ینکرھا۔ اس واسطے کہ بائع تو زیادتی ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس سے منکر ہے ف۔ تو مشتری پر قسم عائد ہے۔ والمشتری یدعی وجوب تسلیم المبیع بما نقد والبائع ینکرہ۔ اور مشتری نے جو ثمن دیا اس کے عوض میں بائع پر مبیع سپرد کرنے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس سے منکر ہے ف۔ تو بائع پر قسم عائد ہے۔ فکل واحد منھما منکر فیحلف۔ پس دونوں میں سے ہر ایک منکر ہے تو اس سے قسم لی جاوے ف۔ پس دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے پر قسم لی جاوے اور جو کوئی قسم سے انکار کرے اسی پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہوگا۔ فاما بعد القبض فمخالف للقیاس لان المشتری لایدعی شیئا لان المبیع سالم لہ۔ رہا بعد قبضہ مشتری کے تو اس صورت میں دونوں سے قسم لینا مخالف قیاس ہے اس واسطے کہ مشتری تو کچھ بھی دعویٰ نہیں کرتا کیونکہ مبیع اس کے قبضہ میں مسلّم ہے ف۔ تو اس کو بائع پر مبیع سپرد کرنے کا دعویٰ نہیں ہے۔ فبقی دعوی البائع فی زیادة الثمن والمشتری ینکرھا فیکتفی بحلفہ تو بائع کا دعویٰ زیادتی ثمن میں باقی رہا اور مشتری اس سے منکر ہے تو قیاس یہی تھا کہ صرف مشتری کی قسم پر اکتفا کیا جاوے ف۔ اور بائع سے قسم نہ لی جاوے۔ لکنا عرفناہ بالنص۔ لیکن ہم نے بائع کو قسم دلانا بذریعہ نص کے معلوم کیا ف۔ تو قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ نص ہوتے ہوئے قیاس مردود ہے۔ وھو قولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینھا تحالفا وترادا۔ اور نص یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جب دونوں بیع کرنے والے یعنی بائع و مشتری باہم اختلاف کریں اور مال مبیع بعینہ قائم ہے تو دونوں باہم قسم کھاویں اور بیع پھیر لیں ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور لفظ ابوداؤد ہیں کہ جب متبایعان باہم مختلف ہوں حالانکہ ان میں گواہ نہیں ہیں تو قول وہ ہے جو مبیع والا بیان کرے یعنی قول بائع معتبر ہے یا دونوں بیع کو باہم فسخ کریں۔

ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن الاشعث نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ منقطع ہے اور عبدالرحمن بن قیس بن محمد بن الاشعث۔ مع اپنے باپ و دادا کے مجہول ہے۔ جواب دیا گیا کہ نہیں مع اپنے والد کے دونوں مقبول راوی ہیں کما فی التقریب اور حدیث مذکور دوسری اسناد سے ابن ماجہ و احمد و دارمی و بزار وغیرہ نے روایت کی اور اس میں محمد ابن ابی لیلیٰ القاضی ہیں اور راجح یہ کہ صدوق مع وہم ہیں اور عبدالرحمن نے اپنے باپ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے نص کیا کہ عبدالرحمن نے اپنے باپ سے نہیں سنا لیکن راجح یہ کہ سننا ثبوت ہے اور دیگر وجوہ سے بھی روایت ہے اور باوجود تکلم کے راجح یہ کہ حدیث حسن ہے جیسا کہ تنقیح التحقیق میں اعتراف کیا اور مالک نے اسکو

بلاغاً مؤطا میں ذکر کیا۔ پس اس حدیث کو قیاس پر بہرحال ہمارے نزدیک تقدیم ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں زائد کیا کہ سلعہ بعینہ قائم ہو جیسے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ م ف ت ن ح۔ پھر جب بائع ومشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعوے پر قسم لینا منصوص ہوا جبکہ گواہ نہیں ہیں تو کس سے قسم لینی شروع کی جاوے جواب دیا کہ۔ ویبتدی بیمین المشتری قاضی پہلے مشتری کی قسم سے شروع کرے۔ وھذا قول محمد وابی یوسف آخراً وروایۃ عن ابی حنیفہ۔ اور یہ امام محمدؒ کا قول اور ابی یوسف کا آخری قول ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ وھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے ف۔ کہ پہلے مشتری سے شروع کی جاوے۔ لان المشتری اشدھما انکارا۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے مشتری کا انکار کرنا زیادہ سخت ہے ف۔ لانہ یطالب اولا بالثمن اولانہ یتعجل فائدۃ النکول وھو الزام الثمن۔ خواہ اس واسطے کہ پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ ہوا کرتا ہے یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کا فائدہ فورا ظاہر ہوگا اور وہ فائدہ یہ کہ مشتری پر ثمن ادا کرنا لازم کیا جائے گا ف۔ اس واسطے کہ بائع ومشتری میں سے پہلے مشتری کو ادا کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بیوع میں گزرا تو جب ہی مشتری نے قسم سے انکار کیا فوراً حکم ہوگا کہ بائع کے قول کے موافق ثمن ادا کرے۔ ولو بدأ بیمین البائع تتاخر المطالبۃ بتسلیم المبیع الی زمان استیفاء الثمن اور اگر قاضی نے پہلے بائع سے قسم شروع کی تو مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس وقت تک متاخر ہوگا جب تک بائع اپنا ثمن پورا وصول کر لے ف۔ یعنی بائع انکار قسم کا فائدہ فی الحال مترتب نہیں ہو سکتا یعنی بالفعل اس کو یہ حکم نہیں دیا جا سکتا کہ موافق دعوی مشتری کے مبیع سپرد کرے کیونکہ اس کو پہلے ثمن پانے کا استحقاق ہے لہذا پہلے مشتری ہی سے قسم لی جائے گی۔ وکان ابویوسفؒ یقول اولا یبدأ بیمین البائع لقولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان فالقول ما قالہ البائع خصہ بالذکر واقل فائدۃ التقدیم۔ اور امام ابویوسفؒ پہلے فرماتے تھے کہ قاضی پہلے بائع کی قسم سے شروع کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بائع ومشتری اختلاف کریں تو بات وہ ہے جو بائع کہتا ہے کما رواہ الاربعہ۔ یعنی قول بائع کا معتبر ہوگا۔ پس آپ نے بائع کو خاص کر ذکر فرمایا اور اس تخصیص کا کمتر فائدہ یہ ہے کہ بائع پر مقدم کیا جاوے ف۔ پس قسم میں بھی اسی کو مقدم کیا جائے گا یعنی جب بائع کا قول معتبر ہوا تو اسی کی قسم پر اکتفا ہونا چاہئے ورنہ اس سے کم نہیں کہ پہلے اسی سے قسم لی جاوے اور جواب یہ ہے کہ یہ استنباط معقول نہیں اور مشتری کی قسم میں وہ فائدہ ہے جو اوپر مذکور ہوا اور یہ سب اس وقت ہے کہ بیع میں مبیع بمقابلہ ثمن ہو۔ وان کان بیع عین بعین او ثمن بثمن بدأ القاضی بیمین ایھما شاء لاستوائھما وصفۃ الیمین ان یحلف البائع باللہ ما باعہ بالف ویحلف المشتری باللہ ما اشتراہ بالفین قال فی الزیادات یحلف باللہ ما باعہ بالف ولقد باعہ بالفین ویحلف المشتری باللہ ما اشتراہ بالفین ولقد اشتراہ بالف یضم الاثبات الی النفی تاکیدا والاصح الاقتصار علی النفی لان الایمان علی ذلک وضعت دل علیہ حدیث القسامۃ باللہ ما قتلتم ولا علمتم لہ قاتلا۔ اور اگر مال عین بعوض مال عین کے فروخت ہوا ہو یا ثمن بمقابلہ ثمن کے ہو یعنی بیع الصرف ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ دونوں متبایعین میں سے چاہے جس سے قسم لینا

شروع کرے کیونکہ دونوں برابر ہیں یعنی کسی پر پہلے ادا کرنا واجب نہ ہونے سے انکار قسم کا فائدہ دونوں میں برابر ہے۔ اور بلسوط میں قسم کی صفت یہ بیان کی کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درم کو فروخت نہیں کیا اور مشتری کو اس طرح قسم دلا دے کہ واللہ میں نے اسکو دو ہزار درم کو نہیں خریدا۔ اور زیادات میں اس طرح ذکر کیا کہ بائع سے یوں قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درم کو نہیں بیچا بلکہ اس کو دو ہزار درم کو فروخت کیا ہے اور مشتری کو قسم دلا دے کہ واللہ میں نے یہ مال دو ہزار درم کو نہیں خریدا بلکہ میں نے اس کو ایک ہزار درم کو خریدا ہے یعنی اثبات کو نفی کے ساتھ بطور تاکید ملا دے۔ اور اصح یہ ہے کہ صرف نفی پر اختصار کرے یعنی جس طرح بلسوط میں مذکور ہے کیونکہ قسموں کی وضع اسی طور پر ہے۔ چنانچہ حدیث القسامۃ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان لوگوں سے یوں قسم لی جائے کہ واللہ نہ تم نے نہ قتل کیا اور نہ تم اس کا کوئی قاتل جانتے ہو ف۔ یہ چنانچہ حدیث القسامۃ اپنے باب میں آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ بائع ومشتری سے اس طرح قسم لی جائے۔ قال فان حلفا فسخ القاضی البیع بینھما۔ پس اگر دونوں نے قسم کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو فسخ کر دے گا۔ وھذا یدل علی انہ لاینفسخ بنفس التحالف لانہ لم یثبت ما ادعاہ کل واحد منھما فیبقی بیع مجھول فیفسخہ القاضی قطعا للمنازعۃ او یقال اذا لم یثبت البدل یبقی بیعا بلا بدل وھو فاسد ولابد من الفسخ فی البیع الفاسد۔ اور یہ حکم دلالت کرتا ہے کہ خالی دونوں کے قسم کھانے سے بیع فسخ نہ ہو جائے گی جب تک قاضی فسخ نہ کرے اس واسطے کہ ہر ایک نے جو کچھ دعویٰ کیا تھا وہ باہمی قسم سے ثابت نہیں ہوا تو بیع مجہول باقی رہی یعنی ثمن ومبیع مجہول ہے پس جھگڑا قطع کرنے کے واسطے قاضی اس کو فسخ کر دے گا یا کہا جاوے کہ بیع فاسد رہی یعنی جب بیع میں عوض ثابت نہ ہوا کہ مبیع یا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع بلاعوض رہی اور ایسی بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں فسخ کرنا ضروری ہے ف۔ یہ سب اس وقت کہ دونوں قسم کھا گئے قال وان نکل احدھما عن الیمین لزمہ دعوی الآخر لانہ جعل باذلا فلم یبق دعواہ معارضا لدعوی الآخر فلزم القول بثبوتہ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے قسم سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا اس واسطے کہ بقول ابوحنیفہؒ جس شخص نے قسم سے انکار کیا وہ اس مال کو بذل کرنے والا ٹھہرایا گیا تو اس کا دعویٰ اس کے مخاصم کے دعویٰ سے معارض نہیں رہا یعنی دوسرے کا دعویٰ بغیر معارضہ کے رہا تو لازم آیا کہ یوں کہا جاوے کہ اس کا دعویٰ ثابت ہوگیا ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بمنزلہ اقرار کے ہے۔ پس گویا اس نے دوسرے کے دعویٰ کا اقرار کر لیا اور اموال میں ایسا اقرار کافی ہوتا ہے بخلاف حدود وقصاص کے کیونکہ اموال ایسی دلیل سے ثابت ہو جاتے ہیں جس میں شبہہ ہو تو دوسرے کا دعویٰ ثابت ہوگیا۔ یہ سب اس وقت کہ مقدار مبیع یا ثمن یا دونوں میں خلاف ہو۔ قال وان اختلفا فی الاجل او فی شرط الخیار او فی استیفاء بعض الثمن فلا تحالف بینھما لان ھذا اختلاف فی غیر المعقود علیہ والمعقود بہ فاشبہ الاختلاف فی الحط والابراء وھذا لان بانعدامہ لایختل ما بہ قوام العقد۔ اور اگر بائع ومشتری نے میعاد میں اختلاف کیا یعنی ادائے ثمن میں میعاد تھی

یا نہ تھی یا اس کی مقدار میں اختلاف کیا یا شرط خیار ہونے میں اختلاف کیا یعنی ثمن میں سے کچھ وصول پانے میں اختلاف کیا تو دونوں کے درمیان باہمی قسم نہیں ہے یعنی شرعاً یہ حکم نہیں کہ دونوں سے باہم قسم لی جائے اس واسطے کہ یہ اختلاف مبیع وثمن کے سوائے دوسری چیز میں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا ثمن گھٹانے یا معاف کرنے میں اختلاف کیا کہ یہاں بالاتفاق تحالف نہیں ہے۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ ان امور کے نہ ہونے سے جس بات پر عقد بیع کا قوام ہے اس میں خلل نہیں ہوتا ف۔ یعنی اگر در اصل کچھ میعاد یا شرط خیار نہ ہو یا کچھ ثمن وصول نہ پایا ہو تو عقد بیع میں کوئی خلل نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الاختلاف فی وصف الثمن او جنسه حيث يكون بمنزلة الاختلاف فی القدر فی جريان التحالف لان ذلك يرجع الى نفس الثمن فان الثمن دين وهو يعرف بالوصف ولا كذلك الاجل لانه ليس بوصف الا ترى ان الثمن موجود بعد مضيه۔ بخلاف اس کے اگر ثمن کے کھرے وکھوٹے ہونے میں یا درم و دینار ہونے میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف بمنزلہ اختلاف مقدار کے ہے کہ باہمی قسم جاری ہوگی۔ اس واسطے کہ اس اختلاف کا مرجع خود ثمن ہے کیونکہ ثمن تو مال دین ہوتا ہے اور اس کی شناخت بذریعہ وصف کے ہوتی ہے کہ کھرا ہے یا کھوٹا ہے۔ اور میعاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ میعاد کچھ وصف ثمن نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میعاد گزر جانے کے بعد بھی ثمن موجود رہتا ہے ف۔ پس اگر میعاد اس کا وصف ہوتی تو ثمن میں خلل پیدا ہوتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب مبیع یا ثمن یا وصف ثمن کے سوائے دوسری چیز میں اختلاف ہو۔ مثلاً ادائے ثمن کی میعاد میں یا شرط خیار میں تو ہمارے وامام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں باہمی قسم کا حکم نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ و شافعیؒ و زفرؒ کے نزدیک باہمی قسم ہے اور اگر دونوں اصل بیع میں اختلاف کریں کہ واقع ہوئی یا نہیں تو بالاتفاق باہمی قسم نہیں ہے۔ ع م۔ قال والقول من ينكر الخيار والاجل مع يمينه لانهما يثبتان بعارض الشرط والقول لمنكر العوارض۔ یعنی جب باہمی قسم نہ ہوئی تو جو شخص خیار شرط اور میعاد ہونے سے منکر ہے اسی کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اس واسطے کہ یہ دونوں چیزیں بوجہ شرط عارض ہونے کے پائی جاتی ہیں اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو عوارض سے منکر ہو ف۔ یعنی بیع میں اصل تو یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے بعد لازم ہو اور مبیع وثمن سپرد کرنا واجب ہو لیکن اس اصل کے خلاف کبھی یہ ہوتا ہے کہ خیار شرط کیا جاتا ہے یا ادائے ثمن کی میعاد شرط کی جاتی ہے۔ اور چونکہ یہ خلاف اصل ہے تو جو شخص اس کا مدعی ہو اس پر لازم ہے کہ گواہوں کے ذریعہ سے ثابت کرے کہ یہ امور خلاف اصل پائے گئے ہیں ورنہ جو شخص ان عوارض سے انکار کرے اسی کا قول بقسم قبول ہوگا۔ قال فان هلك المبيع ثم اختلف لم يتحالفا عند ابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ والقول قول المشتری وقال محمدؒ يتحالفان ويفسخ البيع علی قيمة الهالك وهو قول الشافعی وعلی هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر علی رده لعيب۔ پھر اگر مبیع تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک باہمی قسم نہیں لی جائے گی اور مشتری کا قول قبول ہوگا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے باہمی قسم لی جائے گی اور دونوں کے قسم کھانے پر بیع فسخ کردی

جائے گی۔ اور مبیع تلف شدہ کی قیمت دلوائی جائے گی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اور اسی طرح اگر مشتری کی ملک سے مبیع نکل گئی یا ایسی ہوگئی کہ اس کو بوجہ عیب کے واپس نہیں کر سکتا ہے پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو بھی اماموں کے نزدیک ایسا ہی اختلاف ہے۔ لھما ان کل واحد منھما یدعی غیر العقد الذی یدعیہ صاحبہ والاٰخر ینکرہ وانہ یفید دفع زیادۃ الثمن فیتحالفان کما اذا اختلفا فی جنس الثمن بعد ھلاک السلعۃ۔ امام محمدؒ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جو اس عقد سے مغائر ہے جس کا دوسرا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس کے دعویٰ سے منکر ہے یعنی ہر ایک علیحدہ عقد کا مدعی ہے اور دوسرا منکر ہے تو باہمی قسم لی جائے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن کی زیادتی دور ہو۔ جیسے مبیع تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے جنس ثمن میں اختلاف کیا ف۔ ایک نے کہا کہ ثمن درم تھے اور دوسرے نے کہا کہ دینار تھے تو بالاتفاق دونوں سے باہمی قسم لے کر یہ حکم ہوتا ہے کہ مشتری اس کی قیمت ادا کرے۔ اسی طرح یہاں بھی جب مشتری نے مثلاً ہزار درم پر عقد کا دعویٰ کیا اور بائع نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا تو ہزار درم پر عقد دیگر ہے اور ڈیڑھ ہزار پر عقد دیگر ہے گویا کہ جنس ثمن میں اختلاف کیا گیا۔ پس دونوں سے باہمی قسم لی جائے تاکہ اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو مشتری کے ذمہ سے زیادتی دور ہوگی اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو مشتری کو مبیع کی پوری قیمت دینا پڑے گی تو بھی زیادتی ثمن دور ہوگی پس اس فائدہ کے واسطے باہمی قسم لی جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ان التحالف بعد القبض علی خلاف القیاس لما انہ سلم للمشتری ما یدعیہ وقد ورد الشرع بہ فی حال قیام السلعۃ والتحالف فیہ یفضی الی الفسخ ولا کذلک بعد ھلاکھا لارتفاع العقد فلم یکن فی معناہ ولانہ لا یبالی بالاختلاف فی السبب بعد حصول المقصود وانما یراعی من الفائدۃ ما یوجبہ العقد وفائدۃ دفع زیادۃ الثمن لیست من موجباتہ وھذا اذا کان الثمن دینا فان کان عینا یتحالفان لان المبیع فی احد الجانبین قائم فیوفر فائدۃ الفسخ ثم یرد مثل الھالک ان کان لہ مثل او قیمتہ ان لم یکن لہ مثل۔ اور امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضۂ مشتری کے بعد باہمی قسم ہونا قیاس سے مخالف ہے کیونکہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کر دیا جس کا وہ مدعی ہے۔ و لیکن شرع میں یہ تحالف وارد ہوا تو جہاں وارد ہوا ہے اسی موقع تک رہے گا۔

اور وہ موقع یہ ہے کہ مال مبیع بعینہ قائم ہو اور ایسی حالت میں باہمی قسم کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بیع فسخ کر دی جائے یعنی ایک دوسرے سے اپنا مال پھیر لیں اور مبیع تلف ہو جانے کے بعد یہ موقع نہیں ہے کیونکہ مبیع تلف ہوتے ہی عقد بیع اٹھ گیا یعنی محل نہیں رہا تو یہ موقع وہ نہیں ہے جہاں شرع وارد ہوئی (اور مختلف عقد بیع کا دعویٰ جیسا تم کہتے ہو مسلم نہیں ہے) کیونکہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد سبب مختلف ہونے کا کچھ لحاظ نہ ہوگا (اور باہمی قسم کا جو فائدہ تم نے بیان کیا وہ بھی ملحوظ نہ ہوگا) اور فائدہ وہی ملحوظ ہوگا جو بمقتضائے عقد واجب ہوا ہو یعنی جس کے بغیر عقد کا وجوب نہ ہو اور رہا یہ فائدہ کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن کی زیادتی دفع ہونا تو یہ کچھ مقتضائے عقد نہیں ہے (بلکہ بائع کے انکار قسم پر

مرتب ہوتا ہے۔ پھر یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ ثمن ایسی چیز ہو جو دین ہے یعنی درم و دینار کی طرح ذمہ ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر ثمن عین ہو یعنی بیع کے دونوں عوض مال عین ہوں کہ ایک کے تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف مبیع موجود ہے تو عقد بیع دور نہیں ہوا تو فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا یعنی جو مبیع قائم ہے وہ پھیر دی جائے گی۔ پھر جو تلف ہوگئی اس کی مثل واپس کرے گا اگر وہ مثلی ہو یا اس کی قیمت واپس کرے گا اگر مثلی نہ ہو۔ قال وان هلك احد العبدين ثم اختلفا فی الثمن لم یتحالفا عند ابی حنیفة رح الا ان یرضی البائع ان یترك حصة الهالك۔ قدوری نے لکھا کہ اگر دو غلام مبیع میں سے ایک تلف ہو گیا پھر بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں سے باہم قسم نہ لی جائے گی۔ مگر اس صورت میں کہ بائع اس امر پر راضی ہو جاوے کہ تلف شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا۔ ف۔ یعنی تلف شدہ غلام کے حصہ ثمن کا بالکل مدعی نہ ہو گا یہ قدوری کی عبارت ہے۔ وفی الجامع الصغیر القول قول المشتری مع یمینه عند ابی حنیفة رح الا ان یشاء البائع ان یاخذ العبد الحی ولا شیٔ له من قیمة الهالك۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا مگر اس صورت میں کہ بائع اس امر کو پسند کرے کہ زندہ غلام کو لے لے اور تلف شدہ غلام کی قیمت سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا۔ وقال ابو یوسف رح یتحالفان فی الحی ویفسخ العقد فی الحی والقول قول المشتری فی قیمة الهالك وقال محمد رح یتحالفان علیهما ویرد الحی وقیمة الهالك لان هلاك کل السلعة لا یمنع التحالف عنده فهلاك البعض اولی۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ زندہ غلام کے بارہ میں دونوں قسم کھائیں۔ اور زندہ غلام میں عقد فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت میں مشتری کا قول قبول ہوگا یعنی تلف شدہ کے حصہ ثمن میں مشتری کا قول قبول ہے۔

اور امام محمد رح نے کہا کہ غلام زندہ و تلف شدہ دونوں پر دونوں سے باہم قسم لی جائے گی اور مشتری اس زندہ غلام کو اور تلف شدہ کی قیمت کو واپس کرے گا اس واسطے کہ امام محمد رح کے نزدیک کل مبیع کا تلف ہونا بھی باہمی قسم سے مانع نہیں ہے تو بعض مبیع کا تلف ہونا بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا۔ ف۔ پس اگر باہمی قسم میں دونوں میں سے کسی قسم نے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں نے قسم کھائی تو زندہ غلام اور تلف شدہ کی قیمت واپس کر کے اپنا ثمن پھیر لے اگر ادا کیا ہو۔ ولابی یوسف رح ان امتناع التحالف للهلاك فیتقدر بقدره ولابی حنیفة رح ان التحالف علی خلاف القیاس فی حال قیام السلعة وهی اسم لجمیع اجزائها فلا تبقی السلعة بفوات بعضها۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ باہمی قسم کا ممتنع ہونا اسی وجہ سے ہے کہ مبیع تلف ہو گئی تو جس قدر تلف ہوئی ہے اسی قدر میں تحالف ممتنع ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل دو طرح پر ہے اول تو اس وجہ سے کہ باہمی قسم لینا بعد قبضہ کے برخلاف قیاس بدلیل نص ایسی حالت میں ثابت ہوا کہ جب مبیع بعینہ قائم ہو اور مبیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے تو بعض جزو تلف ہونے کے بعد مبیع باقی نہیں رہے گی۔ ف۔ تو نص جہاں وارد ہوئی ہے وہ محل نہیں رہا اور چونکہ قیاس کو دخل نہیں ہے لہذا قیاس نہیں کر سکتے پس تحالف بھی نہیں ہو سکتا۔ ولانه لا یمکن التحالف فی القائم الا علی اعتبار حصته من الثمن فلا بد من القسمة علی القیمة وهی تعرف بالحزر والظن فیؤدی الی التحالف مع الجهل وذلك لا یجوز۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ غلام میں باہمی قسم ممکن نہیں مگر اسی طریقہ پر کہ ثمن میں سے اس کا حصہ اعتبار کیا جائے تو ضرور ہوا کہ دونوں کی قیمت پر ثمن کا بٹوارہ ہو حالانکہ قیمت کا معلوم ہونا صرف تخمینہ و اندازہ سے ہے یعنی ٹھیک طور پر معلوم نہیں ہوتی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ باوجود حصہ ثمن مجہول ہونے کے باہمی قسم واقع اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ الا ان یرضی البائع ان یترک حصته الھالک اصلا لانه حینئذ یکون الثمن کله بمقابلة القائم ویخرج الھالک من العقد فیتحالفان۔ لیکن اگر بائع اس امر پر راضی ہو جائے کہ تلف شدہ غلام کا حصہ بالکل چھوڑ دے یعنی اصل سے نادارد کر دے تو ثمن معلوم کے سامنے تحالف ہو سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں پورا ثمن اسی غلام کے مقابلہ میں ہو جائے گا جو موجود ہے۔ یعنی گویا یہی مبیع تھا اور جو غلام کہ تلف ہو گیا وہ عقد سے خارج ہو جائے گا تو دونوں باہم قسم کر سکتے ہیں۔ ف۔ اور واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول میں جو استثناء مذکور ہے یعنی قولہ الا ان یشاء البائع۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ باہمی قسم سے استثناء ہے یعنی تحالف نہیں ہو سکتا مگر اس صورت میں ہو سکتا ہے اور دوم یہ کہ مشتری کی قسم سے استثناء ہے یعنی بہر صورت قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا مگر اس صورت میں باہمی قسم لی جائے گی کہ بائع تلف شدہ غلام کے حصہ ثمن سے بالکل دستبردار ہو یعنی اصل عقد میں اس کا حصہ نہ لگا دے۔

اور شیخ مصنف نے قول اول پر تقریر کی یعنی باہمی قسم نہ ہوگی مگر جبکہ بائع اس بات کو اختیار کرے کہ تلف شدہ غلام کا کچھ ثمن نہیں تھا۔ وھذا تخریج بعض المشائخ رحو یصرف الاستثناء عندھم الی التحالف کما ذکرنا وقالوا ان المراد من قوله فی الجامع الصغیر یاخذ الحی ولا شیء له معناه لا یاخذ من ثمن الھالک شیأ اصلا وقال بعض المشائخ یاخذ من ثمن الھالک بقدر ما اقر به المشتری وانما لا یاخذ الزیادة وعلی قول ھؤلاء ینصرف الاستثناء الی یمین المشتری لا الی التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشتری فقد صدقه فلا یحلف المشتری ثم تفسیر التحالف علی قول محمدؒ ما بیناه فی القائم واذا حلفا ولم یتفقا علی شیء فادعی احد الفسخ اوکلاھما یفسخ العقد بینھما ویامر القاضی المشتری برد الباقی وقیمة الھالک واختلفوا فی تفسیره علی قول ابی یوسفؒ والصحیح انه یحلف المشتری باللہ ما اشتریتھما بما یدعیه البائع فان نکل لزمه دعوی البائع وان حلف یحلف البائع باللہ ما بعتھما بالثمن الذی یدعیه المشتری فان نکل لزم دعوے المشتری وان حلف یفسخان البیع فی القائم ویسقط حصته من الثمن ویلزم المشتری حصته الھالک ویعتبر قیمتھما فی الانقسام یوم القبض وان اختلفا فی قیمته الھالک یوم القبض فالقول قول البائع وایھما اقام البینة یقبل بینته وان اقاماھا فبینة البائع اولی وھو قیاس ماذکر فی بیوع الاصل اشتری عبدین وقبضھما ثم ردلحدھما بالعیب وھلک الاخر عنده یجب علیه ثمن ماھلک عنده ویسقط عنه ثمن مارده ویقسم الثمن علی قیمتھما فان اختلفا فی قیمة الھالک فالقول قول البائع لان الثمن قد وجب باتفاقھا ثم المشتری یدعی زیادة السقوط بنقصان قیمة الھالک والبائع ینکره والقول للمنکر وان اقاما البینة فبینة البائع اولی لانھا اکثر اثباتا ظاھرا لاثباتھا الزیادة فی قیمة الھالک وھذا الفقه وھو ان فی الایمان یعتبر الحقیقة لانھا تتوجه علی احد العاقدین وھما یعرفان حقیقة الحال فبنی الامر علیھا والبائع منکر حقیقة فلھذا کان القول قوله وفی البینات یعتبر الظاھر لان الشاھدین لا یعلمان حقیقة الحال

فاعتبر الظاهر فی حقهما والبائع مدع ظاهراً فلهذا تقبل بينة ايضاً وتترجح بالزيادة الظاهرة على ما مر وهذا يبين لك معنى ما ذكرناه من قول ابي يوسف رح۔ اور یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے اور ان کے نزدیک استثناء مذکور بجانب تحالف پھرتا ہے جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ مشائخ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں جو فرمایا کہ زندہ غلام کو لے اور اس کے واسطے کچھ نہیں ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ تلف شدہ غلام کے ثمن سے کچھ بھی نہیں پاوے گا۔

اور بعض مشائخ نے کہا کہ تلف شدہ غلام کے ثمن سے صرف اس قدر پاوے جو مشتری نے اقرار کیا اور صرف زیادتی نہیں لے سکتا اور ان مشائخ کے قول پر استثنا کے مذکور بجانب قسم مشتری پھرتا ہے نہ بجانب تحالف اس واسطے کہ جب بائع کے کہنے پر لیا تو مشتری کے قول کی تصدیق کر لی پس مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی (پس معنی یہ ہوئے کہ تلف شدہ غلام کے ثمن میں بائع کو دعوی زیادتی نہ ہو بلکہ مشتری کے قول کی تصدیق ہو۔ صرف زندہ غلام میں زیادتی کا دعوی ہو تو باہمی قسم ہوگی) پھر باہمی قسم کی تفسیر بنا بر قول محمد رح کے وہی ہے جو ہم نے سابق میں بیان کی تو موجودہ غلام میں اسی طور پر تحالف ہوگا۔ اور جب بائع و مشتری نے باہم قسم کھائی اور کسی مقدار ثمن پر دونوں متفق نہ ہوئے۔ پس دونوں میں سے ایک نے یا دونوں نے فسخ کی درخواست کی تو ان کے درمیان میں جو عقد ہے فسخ کر دیا جائے گا اور مشتری کو قاضی حکم کرے گا کہ باقی غلام کو اور تلف شدہ کی قیمت کو واپس کرے یہ سب امام محمد رح کے قول پر ہے۔ اور امام ابو یوسف رح کے قول پر تحالف کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا یعنی اقوال مختلف ہیں اور صحیح قول یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح قسم دلائی جاوے کہ واللہ تو نے اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا جس کا بائع مدعی ہے۔ پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کیا تو اس پر بائع کا دعوی لازم ہوا۔ اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع سے قسم لی جائے گی کہ واللہ تو نے اس قدر ثمن کے عوض نہیں بیچا جس کا مشتری دعوی کرتا ہے۔ پس اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو اس پر مشتری کا دعوی لازم ہوگا اور اگر قسم کھا گیا تو موجودہ غلام میں دونوں بیع کو فسخ کریں اور اس کا حصہ ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور تلف شدہ غلام کا حصہ بذمہ مشتری لازم ہوگا اور حصہ ثمن نکالنے کے واسطے دونوں غلاموں کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو قبضہ کرنے کے روز تھی اور اگر تلف شدہ غلام سے روز قبضہ کی قیمت میں اختلاف کیا تو قول بائع کا معتبر ہوگا۔ اور دونوں میں سے جس نے اپنے گواہ قائم کئے اس کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو بائع کے گواہ اولی ہیں۔ یعنی بائع کے گواہ قبول ہوں گے اور یہ بقیاس اس مسئلہ کے ہے جو مبسوط کی کتاب البیوع میں ذکر کیا ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر دونوں میں سے ایک کو بوجہ عیب کے واپس کیا اور دوسرا اس کے پاس تلف ہو گیا تو مشتری پر تلف شدہ کا حصہ ثمن واجب ہوگا اور واپس کردہ کا حصہ ثمن اس کے ذمہ سے ساقط ہوگا اور یہ ثمن ان دونوں غلاموں کی اس قیمت پر پھیلایا جائے جو قبضہ کے روز تھی پھر اگر تلف شدہ غلام کی قیمت میں دونوں اختلاف کریں یعنی مشتری اس کی قیمت کم بتلادے تو قول بائع کا قبول ہوگا۔ کیونکہ ثمن تو ان دونوں کے اتفاق سے ثابت ہوا تھا پھر مشتری دعوی کرتا ہے کہ تلف شدہ کی کمی قیمت سے مشتری کے ذمہ سے ثمن زیادہ ساقط ہے اور بائع اس سے انکار کرتا ہے اور قول اسی

شخص کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے ہوں تو بائع کے گواہ اولی ہیں کیونکہ ان گواہوں سے بظاہر اثبات زیادہ ہوتا ہے کیونکہ وہ تلف شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتے ہیں اور یہاں ایک فقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ قسموں میں حقیقت حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ قسم تو کسی عاقد پر متوجہ ہوتی ہے اور عاقدین حقیقت حال کو خوب جانتے ہیں تو قسم کا معاملہ حقیقت حال پر مبنی ہوا اور بائع درحقیقت منکر ہے اسی واسطے اسی کا قول مع قسم کے معتبر ہوتا ہے اور گواہیوں میں ظاہر حال کا اعتبار ہے۔ کیونکہ گواہوں کو حقیقت حال سے آگاہی نہیں ہے۔ پس گواہوں کے حق میں ظاہر حال معتبر ہوا اور ظاہر میں بائع مدعی ہے لہذا اسی کے گواہ بھی قبول ہوتے ہیں اور مدعی کے گواہوں پر ان کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ وہ بائع کے واسطے زیادتی کو ثابت کرتے ہیں اور یہیں سے تجھ کو قول ابو یوسفؒ کے معنی کھل گئے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ف۔ خلاصہ یہ کہ اصل میں منکر کا قول قبول ہوتا ہے اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں اور مسئلہ مبسوط میں جب بائع کا قول مع قسم کے قبول کیا تو معلوم ہوا کہ وہ منکر ہے۔ پس واجب تھا کہ گواہ مشتری کے قبول ہوں حالانکہ ابو یوسفؒ نے گواہوں میں سے بھی بائع کے گواہوں کو ترجیح دی۔

پس شیخ مصنفؒ نے اس کا بھید یہ بیان کیا کہ بائع ایک راہ سے منکر ہے اور دوسری راہ سے مدعی ہے پس حقیقت حال جاننے کی راہ سے تو بائع منکر ہے پس قسم سے منکر کا قول قبول ہوا کیونکہ قسم تو حقیقت حال پر مبنی ہے اور بائع جب حقیقت حال سے آگاہ ہے تو اس نے ثمن میں سے زیادہ حصہ ساقط ہونے سے انکار کیا پس قسم سے اسی کا قول معتبر ہوا۔ اور گواہوں کی راہ سے بائع مدعی ہے کیونکہ مشتری تھوڑا ثمن دیتا ہے۔ اور بائع اس پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس جب دونوں نے گواہ دیئے تو بائع کے گواہ قبول ہوئے کیونکہ وہی زیادہ ثمن کا مدعی ہے اور گواہی کی بنیاد ظاہر حال پر ہوتی ہے تو بائع جب بنظر ظاہر حال کے مدعی ٹھہرا تو اس کے گواہ بھی قبول ہوں گے لہذا قول بھی بائع کا قبول ہوگا بنظر قسم کے جو حقیقت حال پر مبنی ہے اور گواہ بھی بائع کے قبول ہوں گے بنظر ظاہر حال کے کہ وہ مدعی ہے اور اسی پر قول ابو یوسفؒ کی بنیاد ہے جیسا کہ مبسوط میں مذکور ہے اور مسئلہ مبسوط پر اس مسئلہ کو قیاس کر دو جو یہاں مذکور ہے۔ قال ومن اشتری جاریۃ وتبضها ثم تقایلا ثم اختلفا فی الثمن فانهما یتحالفان ویعود البیع الاول ونحن ما اثبتنا التحالف فیه بالنص لانه ورد فی البیع المطلق والاقالة فسخ فی حق المتعاقدین وانما اثبتناه بالقیاس لان المسألة مفروضة قبل القبض والقیاس یوافقه علی ما مر ولهذا نقیس الاجارة علی البیع قبل القبض والوارث علی العاقد والقیمة علی العین فیما اذا استهلکه فی ید البائع غیر المشتری۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا پھر دونوں نے اس کے ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں سے باہم قسم لی جائے گی اور اقالہ رد ہو کر پہلی بیع عود کرے گی۔ اور اس اقالہ کی صورت میں ہم نے باہمی قسم کو بذریعہ نص کے ثابت نہیں کیا۔ کیونکہ نص کا ورود تو بیع مطلق میں ہے اور اقالہ تو متعاقدین کے حق میں فسخ ہے نہ بیع مطلق بلکہ ہم نے اقالہ میں باہمی قسم کو بذریعہ قیاس کے ثابت کیا ہے۔ اس واسطے کہ یہ مسئلہ تو اس صورت میں ہے کہ بائع نے بعد اقالہ کے ہنوز مبیع پر قبضہ نہیں کیا اور قبضہ سے پہلے باہمی قسم واقع ہونا موافق قیاس ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہم اجارہ کو بیع پر قیاس کرتے ہیں اور وارث کو عاقد پر قیاس کرتے ہیں اور در صورتیکہ مشتری کے سوائے کسی نے

بائع کے قبضہ میں مال مبیع کو تلف کر دیا ہو تو قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں ف ۔ توضیح مقام یہ ہے کہ اقالہ
بائع کے مسئلہ میں باہمی قسم کا حکم امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا۔ پس امام ابوحنیفہؒ نے
اقالہ کی صورت میں بھی باہمی قسم کو جائز رکھا حالانکہ تم نے اوپر امام ابوحنیفہؒ کا یہ مذہب نقل کیا تھا کہ حدیث میں
جہاں تحالف وارد ہوا ہے اسی محل میں رہتا ہے اور دوسری جگہ قیاس نہیں ہو سکتا حالانکہ نص حدیث میں تو تحالف
کا حکم بیع مطلق میں وارد ہے پس یہاں امام ابوحنیفہؒ نے کیونکر جاری کیا کیونکہ وہ اس حکم کو خلاف قیاس کہتے ہیں
جواب یہ دیا کہ امام ابوحنیفہؒ خلاف قیاس اس وقت کہتے ہیں کہ جب بعد قبضہ کے باہمی تحالف ہو جیسا کہ نص
حدیث میں وارد ہے پس یہ خلاف قیاس اپنے ہی محل پر رہے گا اور قبضہ سے پہلے وہ خلاف قیاس نہیں کہتے ہیں
اور یہاں اقالہ کی صورت میں یہی واقع ہوا کہ بائع نے ہنوز مبیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو
قیاس مقتضی ہے کہ دونوں باہم قسم کھاویں پس یہ نص حدیث سے اثبات نہیں بلکہ قیاس سے اثبات ہے۔ اسی
واسطے ہم کہتے ہیں کہ اگر زید نے بکر سے اس کا مکان کرایہ لیا اور ہنوز اس نے مکان میں سکونت نہیں حاصل کی کہ
دونوں نے اجرت میں اختلاف کیا۔ پس یہ قبضہ سے پہلے اختلاف ہے تو بیع کے مانند اجارہ میں بھی
دونوں باہم قسم کھائیں اسی طرح اگر زید و بکر نے باہم کسی چیز کی بیع کی اور باہمی قبضہ نہیں ہوا تھا کہ
دونوں مر گئے پھر دونوں کے وارثوں میں ثمن کی بابت باہم اختلاف ہوا اور چونکہ قبضہ سے پہلے
یہ اختلاف ہے تو ہم نے وارثوں کو اصلی عقد کرنے والے پر قیاس کر کے کہا کہ دونوں باہم قسم کھا کے
بعد عقد رد کریں اور اگلی طرح اگر زید نے بکر سے ایک گھوڑا خریدا اور ہنوز قبضہ نہ کیا تھا کہ بائع
کے قبضہ میں خالد نے وہ گھوڑا قتل کیا اور اس کی قیمت تاوان دے دی تو یہ قیمت بجائے گھوڑے
کے قائم ہے۔ پس اگر قبضہ سے پہلے زید و بکر میں ثمن کی بابت اختلاف ہوا تو جیسے گھوڑا قائم ہونے
کی صورت میں باہم قسم کھاتے تھے اسی طرح قیمت قائم ہونے کی صورت میں بھی دونوں باہم قسم
کھائیں تو ہم نے گھوڑے کے بدلے اس کی قیمت کو قیاس کیا بہرحال قبضہ سے پہلے باہمی قسم جاری ہونا ہمارے
نزدیک موافق قیاس ہے اور بعد قبضہ کے البتہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے کہ اختلاف میں باہمی
قسم جاری ہو و لیکن نص حدیث میں تحالف کا حکم وارد ہے اور وہ بیع مطلق میں مبیع قائم ہونے کی
صورت میں وارد ہے تو جس صورت میں کہ بیع مطلق ہو اور مبیع قائم ہو تو وہاں بحکم حدیث تحالف
جاری ہوگا اور دوسری صورتوں کو اس طرح قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے ہاں
قبضہ سے پہلے باہمی تحالف واقع ہونا موافق قیاس ہے جیسے یہاں اقالہ میں بائع کے قبضہ سے پہلے
دونوں میں تحالف جاری ہوا۔ ولو قبض البائع المبیع بعد الاقالۃ فلا تحالف عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ
خلافا لمحمدؒ لانہ یری النص معلولا بعد القبض ایضا۔ اور اگر بعد اقالہ کے بائع نے مبیع پر قبضہ
کر لیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک باہمی قسم نہیں ہے اور اس میں امام محمدؒ کا خلاف ہے
کیونکہ امام محمدؒ تو مانند شافعیؒ وغیرہ کے قبضۂ مبیع کے بعد بھی حدیث تحالف کو معلول جانتے ہیں ف
یعنی اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا۔ پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہؒ و
ابو یوسفؒ کے نزدیک تحالف جاری نہیں ہو سکتا۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وجہ سے جاری

نہ ہوگا کہ نفس حدیث تو بیع مطلق میں وارد ہوئی ہے اور یہاں اقالہ ہے تو یہ محل حدیث نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر مشکل ہے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ بھی متعاقدین کے حق میں بیع ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حدیث تحالف خلاف قیاس نہیں بلکہ مفید ہے تو نفس پر اس کو قیاس کر سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اسلم عشرة دراھم فی کرحنطة تقایلا ثم اختلفا فی الثمن فالقول قول المسلم الیه ولا یعود السلم۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دس درم ایک کر گیہوں کے اس بیع سلم میں دیئے پھر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا پھر دونوں نے ثمن یعنی راس المال میں اختلاف کیا تو مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی۔ لان الاقالة فی باب السلم لا تحتمل النقض لانه اسقاط فلا یعود السلم بخلاف الاقالة فی البیع الا یری ان راس مال السلم لو کان عرضا فرده بالعیب وھلک قبل التسلیم الی رب السلم لا یعود السلم ولو کان ذلک فی بیع العین یعود البیع دل علی الفرق بینھما۔ اس واسطے کہ سلم کے باب میں اقالہ ایسا نہیں ہوتا جو قابل نقض ہو یعنی لوٹ نہیں سکتا کیونکہ یہاں اقالہ بمعنی اسقاط ہے یعنی مال مسلم فیہ جو ایک قرضہ ہے ساقط کر دیا تو سلم عود نہیں کرے گی بخلاف ایسے اقالہ کے جو بیع میں واقع ہو یعنی وہاں مبیع عین ہوتی ہے اور دین نہیں ہوتی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر سلم کا راس المال کوئی اسباب ہو کہ اس کو بوجہ عیب کے بعد قبضہ کے واپس کیا ولیکن رب السلم کو دینے سے پہلے مسلم الیہ کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو سلم عود نہیں کرتی ہے اور اگر یہ معاملہ بیع عین میں ہوتا ہے تو بیع عود کرتی ہے۔ پس یہ ان دونوں میں فرق کی دلیل ہے ف۔ یعنی بیع سلم میں اور بیع عین میں یہی فرق ہے۔ قال واذا اختلف الزوجان فی المھر فادعی الزوج انه تزوجھا بالف وقالت تزوجتنی بالفین فایھما اقام البینة تقبل بینة لانه نور دعواه بالحجة۔ اگر شوہر و زوجہ نے مہر میں اختلاف کیا پس شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ہزار درم پر نکاح کیا تھا اور زوجہ نے دعویٰ کیا کہ تو نے مجھ سے دو ہزار پر نکاح کیا ہے تو دونوں میں سے جس نے گواہ قائم کئے اسکے گواہ قبول ہوں گے اسواسطے کہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت سے منور کیا۔ فان اقاما البینة فالبینة بینة المرأة لانھا تثبت الزیادة معناه اذا کان مھر مثلھا اقل مما ادعته۔ پھر اگر شوہر و زوجہ دونوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ کیونکہ عورت کے گواہوں سے زیادتی ثابت ہوتی ہے یعنی یہ حکم اس وقت ہے کہ جب عورت کا مہر مثل عورت کے دعویٰ سے کم ہو۔ وان لم تکن لھما بینة تحالفا عند ابی حنیفةؒ ولا یفسخ النکاح لان اثر التحالف فی انعدام التسمیة وانه لا یخل بصحة النکاح لان المھر تابع فیه بخلاف البیع لان عدم التسمیة یفسده علی ما مر فیفسخ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے باہمی قسم لی جاوے اور نکاح فسخ نہ کیا جاوے۔ کیونکہ باہمی قسم کا اثر صرف یہ ہے کہ بیان مہر ندارد ہوگا اور اس سے نکاح صحیح ہونے میں کچھ خلل نہیں اس واسطے کہ مہر تو نکاح میں تابع ہوتا ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن بیان نہ ہونا بیع کو فاسد کرتا ہے جیسا کہ کتاب البیوع میں گزرا تو ثمن پر باہمی قسم ہونے کے بعد لامحالہ بیع فسخ کی جائے گی ف۔ اور مہر پر باہمی قسم ہونے کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ مہر بیان نہیں ہوا حالانکہ بغیر بیان مہر کے نکاح صحیح ہوتا ہے تو نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔ ولکن یحکم مھر المثل فان کان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضی بما قال الزوج لان الظاھر شاھد له وان کان مثل ما ادعته المرأة او اکثر قضی بما

ادعته المرأة وان كان مهر المثل اكثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضى لها بمهر المثل لانهما لما تحالفا لم يثبت الزيادة على مهر المثل ولا الحط عنه قال ذكر التحالف اولا ثم التحكيم وهذا قول الكرخي رح لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمية وسقوط اعتبارها بالتحالف فلهذا يقدم في الوجوه كلها ويبدء بيمين الزوج عند ابي حنيفة رح ومحمد رح تعجيلا لفائدة النكول كما في المشتري وتخريج الرازي رح بخلافه وقد استقصيناه في النكاح وذكرنا خلاف ابي يوسف رح فلا نعيده ولو ادعى الزوج النكاح على هذا العبد والمرأة تدعيه على هذه الجارية فهو كالمسألة المتقدمة الا ان قيمة الجارية اذا كانت مثل مهر المثل يكون لها قيمتها دون عينها لان تملكها لا يكون الا بالتراضي ولم يوجد فوجبت القيمة۔ ولیکن اس عورت کے مہر المثل کو حاکم ٹھہرایا جائے گا پس اگر مہر المثل اس قدر ہو جس قدر شوہر نے اقرار کیا یا اس سے کم ہو تو جس قدر مہر کا شوہر نے اقرار کیا ہے اسی قدر حکم دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ ظاہر حال تو شوہر کا شاہد ہے یعنی جب دونوں کے پاس گواہ بھی نہیں ہیں اور دونوں نے قسم کھالی تو اب کسی کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

ولیکن مہر المثل سے جس کا قول موافق پڑے اسی کا قول قبول ہونا چاہئے پس اگر مہر المثل اس قدر ہو جس قدر شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر کا قول قبول ہو گا کیونکہ شوہر ہی کا قول ظاہر ہے۔ اور اگر عورت کا مہر المثل اس قدر ہو جس قدر عورت نے دعویٰ کیا یا اس سے زیادہ ہو تو جسقدر عورت نے دعویٰ کیا ہے اسی قدر حکم دیا جاوے کیونکہ اگر مہر المثل زیادہ ہو تو عورت کے دعویٰ سے خود معلوم ہوا کہ وہ اسقدر کمی پر راضی ہو گئی اور اگر مہر المثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے اقراری مہر سے زیادہ ہو اور عورت کے مقدار دعویٰ سے کم ہو تو عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم دیا جائیگا کیونکہ شوہر و زوجہ دونوں نے ہر ایک کے دعویٰ پر قسم کھائی تو مہر المثل سے زیادہ یا اس سے کم کچھ ثبوت نہ ہوا تو مہر المثل ملے گا۔ اور شیخ مصنفؒ نے ذکر کیا کہ پہلے دونوں باہم ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھائیں پھر مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائے اور یہی شیخ کرخیؒ کا قول ہے اس واسطے کہ مہر مسمی ہونے کے ساتھ میں مہر المثل کا کچھ اعتبار نہیں ہے یعنی مہر مسمی معتبر ہوتا ہے۔ اور اس کا اعتبار جب ہی ساقط ہو گا کہ دونوں قسم کھائیں اسی واسطے باہمی قسم کو سب صورتوں میں مقدم کیا جائے گا یعنی خواہ مہر المثل کم ہو یا زائد ہو یا متوسط ہو سب صورتوں میں پہلے باہمی قسم لی جائے گی پھر مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک قسم لینا شوہر سے شروع کیا جائے گا تاکہ اگر قسم سے انکار کرے تو انکار کا فائدہ فی الحال بدون تاخیر کے ظاہر ہو جیسے بائع و مشتری کے اختلاف میں پہلے مشتری سے قسم شروع کی جاتی ہے۔ اور واضح ہو کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنے استاد شیخ کرخی کے خلاف استنباط کیا۔ اور باب نکاح میں ہم نے اس کو مفصل بیان کیا ہے اور وہاں ابو یوسفؒ کا اختلاف بھی ذکر کر دیا پس ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ اقول شیخ الرازی کے نزدیک جب مہر المثل شوہر کے اقراری مقدار کے موافق ہو یا کم ہو تو بدون تحالف کے قسم سے شوہر کا قول قبول ہو گا اور اگر عورت کے مقدار دعویٰ سے موافق یا زیادہ تو بدون تحالف کے عورت کا قول مع قسم کے قبول ہو گا اور اگر مہر المثل دونوں کے درمیان ہو تو البتہ دونوں سے باہمی قسم لے کر مہر المثل کا حکم ہو گا اور یہی اصح ہے۔ ک۔ اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ اس غلام پر نکاح ہوا ہے اور زوجہ دعویٰ کرتی ہے کہ نہیں بلکہ اس باندی پر نکاح ہوا ہے تو اس مسئلہ کا حکم مانند مسئلہ مذکورۂ بالا کے ہے لیکن اس قدر فرق ہے کہ اگر باندی کی قیمت مہر المثل کے برابر ہو تو عورت کو یہ باندی نہیں بلکہ اس کی قیمت ملے گی اس واسطے کہ باندی کی ملکیت حاصل ہونا بدون باہمی رضامندی کے ممکن نہیں ہے اور باہمی رضامندی پائی نہیں گئی تو قیمت واجب ہوئی۔ وان اختلف فی الاجارة قبل استیفاء المعقود علیه تحالفا وترادا ومعناه اختلفا

فی البدل او فی المبدل لان التحالف فی البیع قبل القبض علی وفاق القیاس علی ما مر والاجارة قبل قبض المنفعة نظیر البیع قبل قبض المبیع وکلامنا قبل استیفاء المنفعة۔ اور اگر اجارہ میں موجر و متاجر نے معقود علیہ یعنی منافع حاصل کرنے سے پہلے اختلاف کیا تو دونوں باہم قسم کھائیں اور عقد اجارہ پھیر لیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں نے اجرت میں یا اجارہ کی چیز میں اختلاف کیا نہ مدت میں تو باہمی قسم عائد ہوگی بقیاس بیع کے اس واسطے کہ بیع میں قبضۂ مبیع سے پہلے باہمی قسم واقع ہونا موافق قیاس ہے جیسا کہ سابق میں گزرا اور اجارہ بھی منفعت حاصل کرنے سے پہلے ایسا ہے۔ جیسے قبضۂ مبیع سے پہلے بیع ہے اور یہاں ایسا ہی اجارہ میں کلام ہے جس میں منفعت حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوا ف۔ پھر یہ اختلاف مال اجارہ میں ہوگا یا اس چیز میں جس سے منفعت مقصود ہے۔ فان وقع الاختلاف فی الاجرة یبدء بیمین المستاجر لانه منکر لوجوب الاجرة۔ پس اگر مقدار اجرت میں اختلاف واقع ہوا تو قسم لینا متاجر سے شروع کیا جاوے کیونکہ وہی زائد اجرت واقع ہونے سے منکر ہے۔ وان وقع فی المنفعة یبدء بیمین الموجر فایهما نکل لزمه دعوی صاحبه وایهما اقام البینة قبلت ولو اقاما فبینة الموجر اولی ان کان الاختلاف فی الاجرة وان کان فی المنافع فبینة المستاجر اولی وان کان فیهما قبلت بینة کل واحد منهما فیما یدعیه من الفضل نحو ان یدعی هذا شهرا بعشرة والمستاجر شهرین بخمسة یقضی بشهرین بعشرة۔ اور اگر منفعت میں دونوں نے اختلاف کیا تو قسم لینا پہلے موجر سے شروع کیا جاوے۔ پس دونوں میں سے جس نے قسم سے انکار کیا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہوگا اور دونوں میں سے جس نے گواہ قائم کئے اس کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے۔ پس اگر مقدار اجرت میں اختلاف ہو تو موجر کے گواہ اولیٰ ہیں یعنی وہی قبول ہوں گے کہ ان سے زیادتی اجرت ثابت ہوتی ہے اور اگر منافع میں اختلاف ہو تو متاجر کے گواہ اولیٰ ہیں یعنی ان سے زیادتی منافع ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر اجرت و منافع دونوں میں اختلاف ہو تو ہر ایک جس زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے اس میں اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ مثلاً موجر مدعی ہے کہ میں نے ماہواری دس درم پر دیا اور متاجر دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے پانچ درم کے عوض دو مہینہ تک کرایہ لیا تو جب دونوں نے اپنے اپنے دعوے پر گواہ دیئے تو حکم دیا جائے گا کہ دو مہینہ تک بعوض دس درم کے اجارہ ہوا ہے ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ منفعت حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوا ہو۔ قال وان اختلفا بعد الاستیفاء لم یتحالفا وکان القول قول المستاجر وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف ظاهر لان هلاك المعقود علیه یمنع التحالف عندهما وکذا علی اصل محمد لان الهلاك انما لا یمنع عنده فی البیع لما ان له قیمة تقوم مقامه فیتحالفان علیها ولو جری التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قیمة لان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد وتبین انه لا عقد واذا امتنع فالقول للمستاجر مع یمینه لانه هو المستحق علیه۔ اور اگر معقود علیہ یعنی منافع حاصل کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو بالاجماع باہمی قسم نہیں ہے اور متاجر کا قول قبول ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول پر ظاہر ہے اس واسطے کہ جب معقود علیہ معدوم ہو جاوے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک تحالف بھی ممتنع ہو جاتا ہے۔

اور اسی طرح امام محمدؒ کی اصل پر تحالف بھی نادار د ہے اس واسطے کہ معقود علیہ کے معدوم ہونے

سے امام محمدؒ کے نزدیک تحالف غیر ممتنع ہونا صرف مبیع میں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مبیع کی قیمت بجائے مبیع کے قائم ہوتی ہے تو دونوں اسی قیمت پر تحالف کرتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک جب معقود علیہ کے معدوم ہونے پر اس کا قائم مقام بھی نہ ہو تو تحالف ممتنع ہوتا ہے۔ اور مبیع میں قیمت قائم مقام ہونے سے تحالف ممتنع نہیں ہوتا اور یہاں ممتنع ہوگا اور اگر یہاں باہمی قسم جاری ہو اور عقد فسخ کیا جاوے تو قیمت کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ منافع بذات خود کوئی قیمتی چیز نہیں ہے۔ بلکہ عقد کے ذریعہ سے وہ قیمت دار ہو جاتی ہیں اور فسخ ہونے کے بعد یہ کھل گیا کہ عقد نہیں ہے اور جب تحالف ممتنع ہوا تو قسم سے متاجر کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ مدعا علیہ وہی ہے نفس یعنی اس پہ زائد اجرت کا دعویٰ ہوا ہے اور جب استحقاق میں اختلاف ہوا تو اسی شخص کا قول قبول ہوتا ہے جس پر استحقاق ثابت کیا جاوے۔ وان اختلفا بعد استیفاء بعض المعقود علیہ تحالفا وفسخ العقد فیما بقی وکان القول فی الماضی قول المستاجر لان العقد ینعقد ساعۃ فساعۃ فیصیر فی کل جزء من المنفعۃ کانہ ابتداء العقد علیہا بخلاف البیع لان العقد فیہ دفعۃ واحدۃ فاذا تعذر فی البعض تعذر فی الکل۔ اور اگر معقود علیہ میں سے بعض حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے باہمی قسم لے کر مابقی کے بارہ میں عقد فسخ کیا جاوے اور گزشتہ زمانہ کے بارہ میں متاجر کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ اجارہ کی صورت میں عقد کا انعقاد ساعت بساعت ہوتا ہے تو منفعت کا ہر جزو ایسا ہوگا کہ گویا اس پر عقد جدید پیدا ہوا ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ایکبارگی عقد ہوتا ہے تو بیع میں جب بعض کے تلف ہونے سے فسخ متعذر ہو تو کل میں فسخ متعذر ہو جائے گا ف۔ اور اجارہ میں بعض معقود علیہ حاصل ہو جانے کے بعد باقی میں متعذر نہیں ہے۔ قال واذا اختلف المولی والمکاتب فی مال الکتابۃ لم یتحالفا عند ابی حنیفۃؒ وقالا یتحالفان وتفسخ الکتابۃ وھو قول الشافعیؒ لانہ عقد معاوضۃ یقبل الفسخ فاشبہ البیع والجامع ان المولی یدعی بدلا زائدا ینکرہ العبد والعبد مدعی استحقاق العتق علیہ عند اداء القدر الذی یدعیہ والمولی ینکرہ فیتحالفان کما اذا اختلفا فی الثمن ولابی حنیفۃؒ ان البدل مقابل بفک الحجر فی حق الید والتصرف للحال وھو سالم للعبد وانما ینقلب مقابلا للعتق عند الاداء فقبلہ لامقابلۃ فبقی اختلافا فی قدر البدل لا غیر فلا یتحالفان۔ اور اگر مولی ومکاتب نے مال کتابت میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باہمی قسم نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں باہم قسم کھائیں اور عقد کتابت فسخ کیا جائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اس واسطے کہ کتابت بھی ایک معاوضہ مالی کا عقد ہے جو فسخ کے قابل ہوتا ہے تو بیع کے مشابہ ہو گیا یعنی بیع پر اس کا قیاس صحیح ہوگا اور دونوں میں علت جامعہ یہ ہے کہ مولی تو زائد معاوضہ کا دعویٰ کرتا ہے جس سے غلام منکر ہے۔ اور غلام اپنے مولی پر استحقاق عتق کا دعویٰ اسی قدر مال ادا کرنے پر جس پر عقد کتابت واقع ہونے کا مدعی ہی رکھتا ہے۔

یعنی مال کتابت کی مقدار اس قدر تھی کہ اس کو ادا کر کے مجھے آزادی کا استحقاق ہوا اور مولی اس سے منکر ہے جیسے بیع کے اختلاف ثمن میں ہوتا ہے پس دونوں قسم کھائیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

یہ ہے کہ معاوضہ کتابت کو غلام کے ہاتھ اور تصرف ممانعت توڑنے کا فی الحال مقابل ہے یعنی غلام کو جو تصرف و دست قدرت بمقابلۂ معاوضہ کے دیا تو فی الحال یہ معاوضہ اسی احسان کا مقابلہ ہے اور یہ خود غلام کو حاصل ہے اور یہ معاوضہ بمقابلہ آزادی اس وقت ہوجائے گا جب ادا کردے تو قبل ادا کرنے کے آزادی کا مقابلہ نہیں ہے۔ یعنی بالفعل غلام کا دعویٰ آزادی اپنے مولیٰ پر بمقابلہ اس مال کتابت کے نہیں ہے تو صرف مقدار معاوضہ میں اختلاف رہا پس دونوں میں باہمی قسم نہ ہوگی ف یعنی مولیٰ زیادہ عوض کا دعویٰ کرتا ہے اور غلام منکر ہے تو قسم سے منکر کا قول قبول ہوگا اور مولیٰ کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر فقط غلام نے گواہ قائم کئے تو اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو معاوضہ کی زیادتی میں مولیٰ کے گواہ قبول ہیں اور آزادی حاصل ہونے میں غلام کے گواہ قبول ہیں یعنی جسقدر عوض کے بعد وہ آزاد ہوجانے کا دعویٰ کرتا ہے تو اسقدر ادا کرکے آزاد ہوجائیگا لیکن مال زائد جو مولیٰ کے گواہوں نے ثابت کیا وہ بطور قرضہ کے اس پر لازم ہوگا۔ قال واذا اختلف الزوجان فی متاع البیت فما یصلح للرجال فهو للرجل کالعمامة لان الظاهر شاهد له وما یصلح للنساء فهو للمرأة کالوقاية لشهادة الظاهر لها وما يصلح لهما كالآنية فهو للرجل لان المرأة وما فى يدها فى يد الزوج والقول فى الدعاوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بها لانه يعارضه ظاهر اقوى منه ولا فرق بين ما اذا كان الاختلاف فى حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفرقة۔ اگر شوہر و زوجہ نے گھر کے اسباب میں اختلاف کیا کہ یہ سب میری ملک ہے اور گواہ ندارد ہیں تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی جیسے عمامہ (وکلاہ وقبا و ہتھیار و پرتلا وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال شوہر کا شاہد ہے (تو قسم سے شوہر کا قول قبول ہوگا مگر آنکہ عورت ان چیزوں کو فروخت کیا کرتی ہو) اور جو چیزیں کہ عورتوں کے لائق ہیں وہ زوجہ کی ہوں گی جیسے اوڑھنی کا سربند (وا وڑھنی وکرتی وزیورہا) کیونکہ ان میں ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے (تو قسم سے عورت کا قول قبول ہوگا مگر جبکہ شوہر ان چیزوں کی تجارت کرتا ہو۔ کذا) اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہوسکتی ہیں جیسے برتن وفرش وغیرہ تو اس میں مرد کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ عورت مع اپنے مقبوضہ کے شوہر کے قبضہ میں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ دعووں میں قول اس شخص کا قبول ہوتا ہے جس کا قبضہ موجود ہو۔ یعنی قبضہ ظاہر دلیل ملک ہے بخلاف ایسی چیزوں کے جو عورتوں سے مختص ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر قبضہ شوہر کا معارض دوسرا ظاہر اس سے قوی موجود ہے۔

اور واضح ہو کہ یہ اختلاف ان دونوں میں خواہ نکاح قائم ہونے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ سے جدائی واقع ہونے کے بعد یہ حکم کچھ فرق نہیں ہے ف یہ سب اس صورت میں کہ شوہر و زوجہ دونوں زندہ ہوں۔ فان مات احدهما واختلف ورثته مع الآخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقى منهما لان اليد للحى دون الميت۔ پھر اگر شوہر و زوجہ میں سے ایک مرگیا اور میت کے وارثوں نے دوسرے کے ساتھ جو زندہ ہے اختلاف کیا تو جو چیزیں کہ مردوں کے لائق یا عورتوں کے لائق ہیں سب اسی کی ہوں گی جو زندہ باقی ہے اس واسطے کہ قبضہ تو زندہ کا معتبر ہے نہ مردہ کا۔ وهذا الذى ذكرناه قول ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يدفع الى المرأة ما يجهز به مثلها والباقى للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تاتى بالجهاز وهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم فى الباقى لا معارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم

وقال محمدؒ ماکان للرجال فھو للرجل وماکان للنساء فھو للمرأۃ وما یکون لھما فھو للرجل او لورثتہ لما قلنا لابی حنیفۃؒ والطلاق والموت سواء لقیام الوارث مقام المورث - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ہے امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ عورت جیسا جہیز لایا کرتی ہے وہ اس کو دے دیا جائے یعنی جن چیزوں میں کوئی خصوصیت عورت یا مرد کی نہیں ہے تو ایسی چیزوں میں سے عورت کو اس قدر دے دیا جائے جیسا وہ جہیز میں لاتی ہے اور باقی میں قسم سے شوہر کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عورت جہیز لایا کرتی ہے اور یہ ظاہر بہ نسبت ظاہری قبضہ شوہر کے زیادہ قوی ہے تو اس کے ذریعہ سے شوہر کا ظاہری قبضہ توڑ دیا جائے گا پھر جو کچھ باقی رہا اس میں ظاہری قبضہ شوہر کا کوئی معارض نہیں ہے تو اس ظاہری قبضہ معتبر ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاق اور موت کا حکم یکساں ہے کیونکہ ورثا اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ عورت کی ہوں گی اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہیں وہ شوہر یا اس کے وارثوں کی ہوں گی بدلیل اس کے جو ہم نے ابو حنیفہؒ کے واسطے بیان کیا یعنی عورت مع اپنے مقبوضہ کے شوہر کے قبضہ میں ہے تو سوا ان چیزوں کے جو مختص عورتوں کی ہوتی ہیں باقیوں میں شوہر کا قبضہ معتبر ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی طلاق و موت یکساں ہیں کیونکہ وارث بجائے مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ وان کان احدھما مملوکا فالمتاع للحر فی حالۃ الحیوۃ لان ید الحر اقوی وللحی بعد الممات لانہ لاید للمیت فخلت ید الحی عن المعارض وھذا عند ابی حنیفۃ وقالا العبد الماذون لہ فی التجارۃ والمکاتب بمنزلۃ الحر لان لھما یدا معتبرۃ فی الخصومات۔ اور اگر شوہر و زوجہ میں سے ایک مملوک ہو تو جو کچھ اسباب ہے وہ حالت حیات میں آزاد کی ملک ہوگا کیونکہ آزاد کا قبضہ بہ نسبت مملوک کے زیادہ قوی ہے اور بعد اس کی موت کے جو زندہ رہا اس کی ملک ہے۔ یعنی اگرچہ وہ مملوک ہو اس واسطے کہ میت کا کچھ قبضہ نہیں رہا تو زندہ کا قبضہ معارضہ سے پاک ہو گیا۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے یعنی خواہ مملوک مجبور ہو یا ماذون ہو یا مکاتب ہو۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غلام ماذون التجارت اور غلام مکاتب بمنزلہ آزاد کے ہیں اس واسطے کہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر قاضی کے یہاں ایک آزاد اور ایک مکاتب نے اپنی اپنی ملکیت کا دعوی ایسی چیز میں دائر کیا جس پر دونوں کا قبضہ ہے اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو دونوں کے واسطے برابر نصفا نصف کا حکم ہوگا اور اگر وہ چیز کسی ثالث کے قبضہ میں ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو بھی اسی طرح نصفا نصف کا حکم ہوگا۔ پس جب خصومات میں مکاتب و ماذون کا قبضہ معتبر ہے تو گھر کے اسباب میں بھی برابر معتبر ہوگا۔ ع۔

فصل فیما لایکون خصما

فصل ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم نہیں ہوتے ہیں

واذا قال المدعی علیہ هذا الشئ اودعنیہ فلان الغائب اورهنہ عندی اوغصبتہ منہ واقام بینة علی ذلك فلاخصومة بینہ وبین المدعی - یعنی اگر مدعی نے قابض پر ایک چیز کا دعویٰ کیا اور مدعاعلیہ نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں شخص غائب نے ودیعت رکھی ہے یعنی میں مستودع ہوں اور مودع جو اصل مالک ہے وہ فی الحال سفر میں گیا ہے یا کہا کہ فلاں شخص غائب نے اس کو میرے پاس رہن رکھا ہے یا کہا کہ یہ چیز میں نے اس سے غصب کرلی ہے۔ اور اپنے اس قول پر گواہ قائم کردیئے تو اس قابض اور مدعی کے درمیان کچھ خصومت نہ ہوگی - وکذا اذا قال آجرنیہ واقام البینة لانہ اثبت بالبینة ان یدہ لیست ید خصومة - اور اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ مجھے فلاں غائب نے یہ چیز اجارہ پر دی ہے اور اس پر گواہ قائم کردیئے تو بھی خصم نہ ہوگا - اس واسطے کہ اس نے گواہوں سے یہ بات ثابت کردی کہ اس کا قبضہ کچھ قبضۂ خصومت نہیں ہے۔ وقال ابن شبرمة لاتندفع لانہ تعذر اثبات الملك للغائب لعدم الخصم عنہ ودفع الخصومة بناء علیہ قلنا مقتضی البینة شیئان ثبوت الملك للغائب ولاخصم فیہ فلم یثبت ودفع خصومة المدعی وھو خصم فیہ فیثبت وھو کالوکیل بنقل المرأة واقامتہا البینة علی الطلاق کما بینا من قبل - اور ابن شبرمہ قاضی نے فرمایا کہ قابض کے ذمہ سے خصومت مندفع نہ ہوگی کیونکہ غائب کی ملکیت ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ اس کی جانب سے کوئی خصم نہیں ہے اور قابض سے خصومت دفع ہونا اسی بناء پر تھا کہ غائب کی ملکیت ثابت ہوجائے ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ قابض نے جو گواہی قائم کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو غائب کے واسطے ملکیت ثابت ہونا لیکن اس میں خصم نہیں ہے تو یہ ملکیت ثبوت نہ ہوگی۔ اور دوم یہ کہ مدعاعلیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت دفع ہو اور اس بات میں وہ خصم موجود ہے تو یہ دفعیہ ثابت ہوجائے گا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک عورت کے شوہر کی طرف سے ایک شخص وکیل بن کر آیا کہ اس عورت کو اس کے شوہر کے پاس منتقل کرلے جاوے - اس عورت نے گواہ قائم کئے کہ اس نے مجھے طلاق دے دی ہے اگرچہ طلاق ثابت نہ ہو لیکن وکیل مذکور کا ہاتھ کوتاہ کرنے کے واسطے یہ گواہی قبول ہوگی چنانچہ باب وکالت وخصومت میں ہم بیان کرچکے۔ ولاتندفع بدون اقامة البینة کما قال ابن ابی لیلی لانہ صار خصما بظاهر یدہ فھو باقرارہ یرید ان یحول حقا مستحقا علی نفسہ فلا یصدق الا بحجة کما اذا ادعی تحویل الدین عن ذمتہ الی ذمة غیرہ ۔ اور قاضی ابن ابی لیلی نے جو اجتہاد فرمایا کہ بدون گواہ قائم کئے مدعاعلیہ کے ذمہ سے خصومت دفع ہوجائے گی تو ہمارے نزدیک نہیں دفع ہوگی کیونکہ وہ ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہوچکا - پس وہ اپنے زبانی اقرار سے یہ چاہتا ہے کہ جو حق بظاہر اس کے ذمہ لازم ہے اس کو اپنی ذات سے پھیر کر غائب کے ذمہ ڈالے یعنی

اس پر ایسا اتہام پیدا ہوتا ہے تو بغیر حجت کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے کسی شخص نے اپنے ذمہ سے قرضہ کی تحویل کر کے دوسرے کے ذمہ ڈالنا چاہا مثلاً کہا کہ میں نے اس قرضہ کی بابت مدعی کو فلاں شخص پر حوالہ کر دیا تھا تو بغیر حجت کے تصدیق نہیں ہوتی ہے ف۔ اسی طرح یہاں بھی قابض کی تصدیق بغیر حجت نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسفؒ آخراً ان کان الرجل صالحاً فالجواب کما قلنا وان کان معروفاً بالحیل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد یدفع ماله الی مسافر یودعه ایاه ویشهد علیه الشهود فیحتال لابطال حق غیره فاذا اتهمه القاضی به لا یقبله۔ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں کہا کہ اگر یہ شخص قابض کوئی مرد صالح ہو تو اس کا یہی حکم ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی گواہ قائم کرنے پر اس کے ذمہ سے خصومت دفع ہو جائے گی اور اگر یہ شخص حیلہ بازی میں معروف ہو تو اس کے ذمہ سے خصومت نہیں دفع کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص حیلہ باز ہوتا ہے وہ کبھی اپنا مال خفیہ کسی مسافر کو دے دیتا ہے کہ مسافر مذکور اس کے پاس علانیہ ودیعت رکھ کر اس پر گواہ کر دیتا ہے۔ اور یہ حیلہ اس واسطے کرتا ہے کہ دوسرے کا حق مٹ جاوے پس جب قاضی اس کو حیلہ بازی میں متہم سمجھے گا تو اس کی طرف سے یہ حجت قبول نہیں کرے گا ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً زید حیلہ بازی میں معروف ہے اور اس پر دوسروں کے حقوق و دیون آتے ہیں اور حقدار و قرض خواہ لوگ اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کریں گے۔ پس اس نے یہ حیلہ نکالا کہ اپنا مال کسی مسافر کو خفیہ دیا اور مسافر نے گواہوں کو بلا کر علانیہ یہ مال اس کے پاس ودیعت رکھا یا رہن رکھا تو اس سے یہ فائدہ نکالا کہ مسافر مذکور چلا گیا اور جب قرض خواہوں نے اس پر دعویٰ کیا تو حیلہ باز انہیں گواہوں کو پیش کر دے گا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت یا رہن رکھا ہے۔ پس وہ قرض خواہوں کے مخاصمہ سے چھوٹ جائے گا لہٰذا ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب یہ شخص حیلہ باز معروف ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس کے ذمہ سے خصومت دفع نہ کرے گا اگرچہ وہ گواہ قائم کرے۔

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک گواہ قائم کرنے پر خصومت دفع ہو گی لیکن یہ اس وقت ہے کہ گواہوں نے اس مسافر کی شناخت بیان کی ہو۔ ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لا تندفع عنه الخصومة لاحتمال ان یکون المودع هو هذا المدعی ولانه ما احاله الی معین لیمکن المدعی من اتباعه فلو اندفعت لتضرر به المدعی اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایسے شخص نے ودیعت رکھی جس کو ہم صورت یا نام و نسب سے نہیں پہچانتے ہیں تو بالاجماع قابض کے ذمہ سے خصومت نہیں دفع ہو گی اس واسطے کہ احتمال ہے کہ شاید ودیعت رکھنے والا یہی مدعی ہو اور اس لئے کہ قابض نے مدعی کو کسی شخص معین کی جانب حوالہ نہیں کیا تاکہ مدعی اس کی تلاش یا پیچھا کر سکے پس اگر قابض کے ذمہ سے خصومت دفع ہو جائے تو مدعی کو اس سے ضرر پہنچے گا۔ ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فکذا الجواب عند محمدؒ للوجه الثانی وعند ابی حنیفةؒ تندفع لانه اثبت ببینته ان العین وصل الیه من جهة غیره حیث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم یکن یده ید خصومة وهو المقصود والمدعی هو الذی اضر بنفسه حیث نسی خصمه او اضره شهوده دون المدعی علیه وهذه المسألة المخمسة کتاب الدعوی وذکرنا الاقوال الخمسة۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس کو چہرہ سے پہچانتے ہیں مگر اس کو نام و نسب

سے نہیں پہچانتے ہیں تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہے کہ خصومت دفع نہ ہوگی یعنی اس نے ایسے شخص معین کی طرف حوالہ نہیں کیا کہ مدعی کو اس کی دامنگیری و پیچھا کرنا ممکن ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت مندفع ہوجائے گی اس واسطے کہ اس نے گواہوں سے یہ بات ثابت کردی کہ یہ مال عین اس کو دوسرے کی جہت سے پہنچا ہے کیونکہ گواہ لوگ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں غیر کی طرف سے ملنا ثبوت نہیں ہوا تھا پس اس صورت دوم میں اس کا قبضہ ایسا نہ ہوا جس سے خصومت ہوسکے اور یہی مقصود تھا اور مدعی نے خود اپنے آپ کو ضرر پہنچایا کہ اپنے مدعاعلیہ کو بھول گیا یا مدعی کے گواہوں نے اس کو ضرر پہنچایا بہرحال مدعاعلیہ نے ضرر نہیں پہنچایا۔

اور یہ مسئلہ کتاب الدعوی میں مخمسہ مشہور ہے اور ہم نے اس میں پانچوں قول بیان کردیئے ف یعنی اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں لہذا مخمسہ مشہور ہے ایک قول ابن شبرمہ دوم قول ابن ابی لیلی۔ سوم قول ابو یوسفؒ چہارم قول محمدؒ و پنجم قول ابوحنیفہؒ اور یہ سب اقوال اوپر مذکور ہیں۔ یہ سب اس وقت کہ خصم مدعاعلیہ نے کہا ہو کہ میں نے اس مال کو فلاں غائب کی طرف سے ودیعت یا رہن پایا ہے۔ وان قال ابتعته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان یده ید ملك اعترف بكونه خصما۔ اور اگر مدعاعلیہ نے کہا کہ میں نے اس چیز کو شخص غائب سے خریدا ہے تو وہ مدعی کے مقابلہ میں خصم ہوگا کیونکہ قابض نے اقرار کیا کہ اس کا قبضہ قبضہ ملک ہے تو اس نے اپنے حق میں خصم ہونے کا اقرار کیا۔ وان قال المدعی غصبته منی او سرقته منی لاتندفع الخصومة وان اقام ذوالید البینة علی الودیعة۔ اور اگر مدعی نے قابض پر یہ دعوی کیا کہ تو نے اس کو میرے پاس سے غصب کرلیا یا میرے پاس سے چرایا ہے تو قابض کے ذمہ سے خصومت دفع نہ ہوگی اگرچہ قابض یہ گواہ قائم کرے کہ فلاں شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی۔ لانه انما صار خصما بدعوی الفعل علیه لابیده بخلاف دعوی الملك المطلق لانه خصم فیه باعتبار یده حتی لایصح دعواه علی غیر ذی الید ویصح دعوی الفعل۔ کیونکہ قابض تو اسی وجہ سے مدعاعلیہ ہوا کہ اس پر فعل غصب یا فعل چوری کا دعویٰ ہے اور بوجہ قبضہ کے خصم نہیں ہے برخلاف دعوی ملک مطلق کے کہ اس میں قابض باعتبار اپنے قبضہ کے خصم ہوتا ہے حتی کہ غیر قابض پر ملک مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہے ف یعنی کسی سبب سے نہ ہو بلکہ مدعی صرف اپنی ملکیت کا دعوی کرے کہ یہ مال عین میری ملک ہے اور کوئی سبب بیان نہ کرے تو یہ دعوی ایسے ہی مدعاعلیہ پر صحیح ہوگا جس کے قبضہ میں یہ مال عین موجود ہے اور غیر قابض پر صحیح نہیں ہے اور اگر چوری یا غصب وغیرہ کسی فعل کا دعویٰ ہو تو وہ غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے حتی کہ اگر چور نے بعد چوری کے مال اپنے قبضہ سے تلف کردیا تو بھی اس پر چوری کا دعویٰ صحیح ہے۔ وان قال المدعی سرق منی وقال صاحب الید اودعنیه فلان واقام البینة لم تندفع الخصومة۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس سے چوری کی گئی اور مدعاعلیہ نے کہا کہ فلاں شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے اور اس پر گواہ قائم کیے تو خصومت دفع نہ ہوگی۔ وهذا قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وهذا استحسان۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور یہ استحسان ہے۔ وقال محمدؒ تندفع لانه لم یدع الفعل علیه فصار کما اذا قال غصب منی علی مالم یسم فاعله۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ خصومت دفع ہوجائے گی کیونکہ مدعی نے اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا تو ایسا ہوگیا جیسے مدعی نے کہا کہ میرے پاس سے غصب کی گئی یعنی کوئی غاصب

بیان نہیں کیا ف تو بالاتفاق قابض اس کا خصم نہیں ہوگا ایسی ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعا علیہ نہ ہوگا۔ ولهما ان ذكر الفعل يستدعى الفاعل لامحالة والظاهر انه هو الذى فى يده الا انه لم يعينه درأللحد شفقة عليه واقامة لحسبة الستر فصار كما اذا قال سرقت بخلاف الغصب لانه لاحد فيه فلا يحترز عن كشفه اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کا فعل خواہ مخواہ چاہتا ہے کہ کوئی چرانے والا ہو اور ظاہر اُدہ بھی ہے کہ جس کے قبضہ میں یہ چیز موجود ہے لیکن مدعی نے اس کو معین نہیں کیا ایک تو اس غرض سے کہ شفقت کی راہ سے اس نے ہاتھ کاٹنے کا دفعیہ چاہا۔ اور دوم اس نے پردہ پوشی کا صواب ملحوظ رکھا تو یہ قول ایسا ہوگیا کہ گویا اس نے مدعا علیہ سے کہا کہ تو نے چرائی ہے اور غصب میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اس واسطے کہ غصب کے لئے کوئی سزائے حد مقرر نہیں ہے تو اس کے اظہار سے احتراز نہیں کرے گا ف پس چوری کے دعوی میں غصب پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ واذا قال المدعى ابتعته من فلان وقال صاحب اليد اودعنيه فلان ذلك سقطت الخصومة بغير بينة۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اسی شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو بغیر گواہی کے خصومت دفع ہو جائے گی ف یعنی مدعا علیہ کو ودیعت پر گواہ قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ لانهما لما توافقا على ان اصل الملك فيه لغيره فيكون وصولها الى ذى اليد من جهته فلم تكن يده يد خصومة الا ان يقيم البينة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت ببينة كونه احق بامساكها۔ اس واسطے کہ جب مدعی و مدعا علیہ دونوں نے اتفاق کیا کہ اس چیز میں اصلی ملک سوائے مدعا علیہ کے دوسرے شخص کی ہے تو مدعا علیہ کے قبضہ میں پہنچنا اسی کی طرف سے ہوگا تو قابض کا قبضہ کچھ قبضہ خصومت نہ ہوا لیکن اگر مدعی نے یہ گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص مذکور نے مجھ کو اس پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا ہے تو اس صورت میں قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ اس نے اپنے گواہوں سے ثابت کر لیا کہ وہی اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا زیادہ مستحق ہے۔

باب ما يدعيه الرجلان

یہ باب دو شخصوں کے دعوی کے بیان میں ہے

قال واذا ادعى اثنان عينا فى يد آخر كل واحد منهما يزعم انها له واقاما البينة قضى بها بينهما۔ اگر دو شخصوں نے ایک مال عین کا جو تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے دعوی کیا کہ ہر ایک دعوی کرتا ہے کہ یہ چیز میری ملک ہے اور دونوں نے گواہ قائم کئے تو حکم ہوگا کہ یہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک ہے۔ وقال الشافعیؒ فى قول تهاترتا وفى قول يقرع بينهما لان احدى البينتين كاذبة بيقين لاستحالة اجتماع الملكين فى الكل فى حالة واحدة وقد تعذر التميز فيتهاتران او يصار الى القرعة لان النبى عليه السلام اقرع فيه وقال اللهم انت تحكم بينهما ولنا حديث تميم بن طرفة ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ناقة واقام كل واحد منهما بينة فقضى بها بينهما نصفين وحديث القرعة كان فى ابتداء الاسلام ثم نسخ

ولان المطلق للشهادة فی حق کل واحد منهما محتمل الوجود بان یعتمد احدهما سبب الملك والاٰخر الید فصحت الشهادتان فیجب العمل بهما ما امکن وقد امکن بالتنصیف اذ المحل یقبله وانما ینصف لاستوائهما فی سبب الاستحقاق - اور امام شافعی رحؒ نے ایک قول میں کہا کہ دونوں گواہیاں باطل ہوجائیں گی اور دوسرے قول میں یہ ہے کہ دونوں مدعیوں میں قرعہ ڈالا جائے کیونکہ دونوں فریق گواہ میں سے ایک بالیقین کاذب ہے کیونکہ ایک حالت میں کل چیز میں دونوں ملک کا مجتمع ہونا محال ہے اور حال یہ کہ یہاں جھوٹی گواہی کو سچی گواہی سے پہچاننا متعذر ہوگیا ہے تو دونوں گواہیاں ساقط کردی جائیں گی یا قرعہ ڈالا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے معاملہ میں قرعہ ڈالا اور فرمایا کہ الٰہی تو ہی ان دونوں میں حاکم ہے۔ رواہ الطبرانی مسندا باسناد حسن وابوداؤد مرسلا وعبدالرزاق۔ ت ف۔ اور ہماری دلیل حدیث تمیم بن طرفہ ہے کہ دو شخصوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک ناقہ میں جھگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک شخص نے گواہ قائم کئے۔ پس آپ نے ان دونوں کے درمیان نصفا نصف مشترک ہونے کا حکم دیا اور قرعہ ڈالنے کی جو حدیث ہے وہ ابتداء اسلام میں تھی پھر منسوخ ہوگئی یعنی جب قمار حرام ہوا۔ کما ذکرہ الطحاوی۔

اور اس واسطے کہ دونوں فریق عادل گواہوں میں ہر ایک کے واسطے جو چیز گواہی کی اجازت دینے والی ہے وہ محتمل ہے بایں طور کہ ایک فریق نے سبب ملک پر اعتماد کر کے گواہی دی اور دوسرے فریق نے ظاہری قبضہ پر اعتماد کر کے گواہی دی تو دونوں گواہیاں صحیح ہیں تو جہاں تک ممکن دونوں گواہیوں پر عمل واجب ہے۔ اور یہاں اس طرح ممکن ہے کہ دونوں میں نصفا نصف کا حکم دیا جائے اس واسطے کہ محل اس قابل ہے کہ نصفا نصف ہوسکے اور تنصیف اسی واسطے ہوتی ہے کہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں۔ ف۔ اور واضح ہو کہ حدیث تمیم ابن طرفہ کو ابن ابی شیبہ نے باسناد جید روایت کیا ولیکن تمیم ابن طرفہ تابعی ہیں تو ان کی روایت مرسل ہے۔ وکذا رواہ عبدالرزاق والبیہقی ولیکن طبرانی نے تمیم بن طرفہ سے بواسطہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ دو شخصوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک اونٹ کے واسطے جھگڑا کیا اور ہر ایک نے اپنی ملکیت کے گواہ دیئے۔ پس آپ نے ان دونوں کے درمیان میں نصفا نصف مشترک ہونے کا حکم دیا اور اس کی اسناد ضعیف ہے۔ ولیکن امام احمد و ابوداؤد و حاکم نے حدیث ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے یہی معنی مرفوع روایت کئے۔ منذری نے فرمایا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں اور یہی معنی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع روایت ہیں رواہ اسحٰق و ابن حبان فی صحیحہ۔ قال فان ادعی کل واحد منهما نکاح امرأة واقاما بینة لم یقض لواحدة من البینتین لتعذر العمل بهما لان المحل لا یقبل الاشتراك - اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے ایک عورت کے نکاح کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کئے تو کسی گواہی پر حکم نہ ہوگا کیونکہ دونوں پر عمل کرنا متعذر ہے کیونکہ محل قابل اشتراک نہیں ہے۔ ف۔ ایک ہی عورت دو شخصوں کی زوجہ نہیں ہوسکتی۔ قال ویرجع الی تصدیق المرأة لاحدهما لان النکاح مما یحکم به بتصادق الزوجین وهذا اذا لم یوقتا البینتان فاما اذا وقتا فصاحب الوقت الاول اولی - بلکہ دونوں میں سے کسی کے واسطے عورت کی تصدیق پر مرجع ہوگا یعنی

عورت ان دونوں مدعیوں میں سے جس کے قول کی تصدیق کرے اسی کے نکاح کا حکم ہوگا اس واسطے کہ نکاح ایسی چیز ہے کہ شوہر و زوجہ کی باہمی تصدیق سے اس کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں گواہوں نے وقت نہ بیان کیا ہو اور اگر دونوں فریق گواہوں نے اپنی اپنی گواہی میں وقت بیان کیا تو پہلے وقت والا اولی ہے ف ـ یہ اس وقت ہے کہ تاریخ مقدم و موخر بیان کی ہو۔ وان اقرت لاحدهما قبل اقامة البينة فهي امرأته لتصادقهما وان اقام الآخر البينة قضى بها لان البينة اقوى من الاقرار اور اگر اس عورت نے دونوں مدعیوں میں سے ایک کے واسطے زوجہ ہونے کا اقرار کر دیا قبل اس کے گواہی قائم ہو تو یہ اسی کی زوجہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں نے زوجیت پر باہم تصدیق کی اور اگر دوسرے مدعی کے گواہ قائم کئے تو اس کے واسطے حکم ہو جائے گا کیونکہ اقرار کی بہ نسبت گواہی زیادہ قوی ہے۔ ولو تفرد احدهما بالدعوى والمرأة تجحد فاقام البينة وقضى بها القاضي ثم ادعى آخر واقام البينة على مثل ذلك لا يحكم بها لان القضاء الاول قد صح فلا ينقض بما هو مثله بل هو دونه۔ اور اگر دونوں مردوں میں سے فقط ایک نے دعوی کیا اور عورت نکاح سے انکار کرتی ہے۔ پس مدعی نے گواہ قائم کئے اور قاضی نے اس گواہی پر حکم دے دیا پھر دوسرے مدعی نے دعویٰ کیا اور اپنے دعوے پر گواہ قائم کئے تو اس کے واسطے کچھ حکم نہ ہوگا کیونکہ پہلا حکم قضاء صحیح ہو چکا تو وہ اپنی مثل سے نہیں توڑا جائے گا بلکہ دوسرا معاملہ اس سے کمتر ہے ف ـ کیونکہ اول گواہی کے ساتھ جب حکم قاضی مل گیا تو وہ قوی ہوگئی اور دوسری گواہی بدون اس کے ضعیف ہے تو پہلا حکم نہیں توڑا جائے گا۔ الا ان يوقت شهود الثاني سابقا لانه ظهر الخطأ في الاول بيقين وكذا اذا كانت المرأة في يد الزوج ونكاحه ظاهر لا يقبل بينة الخارج الا على وجه السبق۔ لیکن اگر دوسرے مدعی کے گواہوں نے نکاح اول سے سابق تاریخ بیان کی۔ مثلاً ہفتہ دو ہفتہ پہلے مدعی دوم کا نکاح بیان کیا تو حکم اول توڑ دیا جائے گا کیونکہ حکم اول میں خطا ہونا یقینی ظاہر ہوگیا۔

اور اسی طرح عورت اگر اپنے شوہر کے قبضہ میں ہو اور اس کا نکاح ظاہر ہو تو غیر قابض کی گواہی قبول نہ ہوگی مگر جب ہی کہ غیر قابض کے گواہوں نے نکاح اول سے سابق تاریخ بیان کی ہو۔ قال ولو ادعى اثنان كل واحد منهما انه اشترى منه هذا العبد معناه من صاحب اليد واقاما بينة فلكل واحد منهما بالخيار ان شاء اخذ نصف العبد بنصف الثمن وان شاء ترك لان القاضي يقضي بينهما نصفين لاستوائهما في السبب فصار كالفضوليين اذا باع كل واحد منهما من رجل واجاز المالك البيعين ويخير كل واحد منهما لانه تغير عليه شرط عقده فلعل رغبته في تملك الكل فيرده ويأخذ كل الثمن الوارد ـ اور اگر دو شخصوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے یہ غلام خریدا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس قابض سے میں نے یہ غلام خریدا ہے اور دونوں میں سے ہر ایک نے بغیر تاریخ کے گواہ قائم کئے تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ چاہے نصف غلام کو بعوض نصف ثمن کے لے لے اور چاہے چھوڑ دے۔ اس واسطے کہ قاضی ان دونوں کے درمیان غلام کے نصفا نصف ہونے کا حکم دے گا کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں تو ایسا ہوگیا کہ جیسے دو فضولیوں میں سے ہر ایک نے تیسرے شخص کا غلام اپنے اپنے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا اور مالک نے دونوں بیع کی اجازت دے دی۔ یعنی قاضی دونوں مشتریوں کے درمیان نصفا نصف کا حکم دے گا پس

ہر ایک مشتری کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے لے یا چھوڑ دے اس واسطے کہ ہر مشتری پر اس کی شرط عقد متغیر ہوگئی یعنی رضامندی جاتی رہی کیونکہ شاید اس کی رغبت یہ ہو کہ میں کل غلام کی ملک حاصل کر دوں تو اس کا جی چاہے بیع واپس کر کے کل ثمن لے لے۔ وان قضی القاضی بہ بینھما فقال احدھما لا اختار النصف لم یکن للاخر ان یاخذ جملتہ لانہ صار مقضیا علیہ فی النصف فانفسخ البیع فیہ وھذا لانہ خصم فیہ لظھور استحقاقہ بالبینۃ لولا بینۃ صاحبہ بخلاف مالو قال ذلک قبل تخییر القاضی حیث یکون لہ ان یاخذ الجمیع لانہ یدعی الکل ولم یفسخ سببہ والعود الی النصف للمزاحمتہ ولم یوجد ونظیرہ تسلیم احد الشفیعین قبل القضاء ونظیر الاول تسلیمہ بعد القضاء۔ اور اگر قاضی نے یہ حکم دے دیا کہ یہ غلام دونوں میں نصفا نصف مشترک ہے پھر ایک مشتری نے بیع توڑ دی اور کہا کہ میں نصف کو لینا پسند نہیں کرتا ہوں تو دوسرے مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ پورا غلام لے لے اس واسطے کہ اس پر نصف غلام میں حکم ہو چکا تو اس کی بیع باقی نصف میں ٹوٹ گئی۔ اس واسطے کہ وہ اس نصف میں خصم ہے کیونکہ اس نصف میں دوسرے مشتری کا مستحق ہونا بذریعہ گواہوں کے ثابت ہو گیا حتی کہ اگر خود اس کے گواہ نہ ہوتے تو وہ کل کا مستحق ظاہر ہوتا یہ سب اس صورت میں کہ بعد حکم قاضی کے ایک مشتری نے بیع رد کی بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے ایک مشتری نے کہا کہ میں نصف غلام نہیں لیتا ہوں تو دوسرے مشتری کو اختیار ہے کہ کل غلام لے لے کیونکہ وہ کل غلام کا مدعی ہے۔ اور ہنوز اس کے دعوی کا سبب یعنی خرید ناکچھ فسخ نہیں کیا گیا یعنی قاضی نے نصف میں اس کی خرید فسخ نہیں کی اور اس کو آدھا غلام ملنا تو فقط اس وجہ سے تھا کہ دوسرا مشتری اس میں مزاحم تھا اور اب وہ باقی نہیں رہا تو کل غلام لے سکتا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک مکان کے دو شفیع ہیں سے ایک نے حکم قاضی سے پہلے اپنا شفعہ دے دیا تو دوسرا کل مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے اور صورت اول کی نظیر یہ ہے کہ حکم قاضی کے بعد ایک نے اپنا شفعہ دیا تو دوسرے کو کل مکان شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو ذکر کل واحد منھما تاریخا فھو للاول منھما لانہ اثبت الشراء فی زمان لا ینازعہ فیہ احد فاندفع الآخر بہ۔ اور اگر ہر ایک مشتری کے گواہ نے تاریخ بیان کی ہو تو غلام مذکور دونوں میں سے اول کا ہوگا کیونکہ اس نے ایسے وقت میں اپنی خرید ثابت کی کہ اس وقت میں اس کے ساتھ کوئی مزاحم نہ تھا تو اس دلیل سے دوسرا مندفع ہو گیا۔ ولو وقتت احدھما ولم یوقت الاخری فھو لصاحب الوقت لثبوت الملک فی ذلک الوقت واحتمل الاخر ان یکون قبلہ او بعدہ فلا یقضی لہ بالشک۔ اور اگر دونوں فریق میں سے ایک فریق گواہ نے وقت بیان کیا یعنی تاریخ بیان کی اور دوسرے فریق نے نہیں بیان کی تو جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کی ہے غلام اسی کے واسطے ہوگا۔

کیونکہ اس تاریخ کے وقت میں اس کی ملکیت ثابت ہے اور دوسرے کے حق میں یہ احتمال ہے کہ شاید اس کی ملکیت اس سے پہلے ثابت ہوئی ہو یا اس کے بعد ثابت ہوئی ہو تو شک کی وجہ سے اس کے واسطے حکم نہ ہوگا۔ وان لم یذکرا تاریخا ومع احدھما قبض فھو اولی ومعناہ انہ فی یدہ لان تمکنہ من قبضہ یدل علی سبق شرائہ ولانھما استویا فی الاثبات فلا ینقض الید الثابتۃ بالشک وکذا لو ذکر الاخر وقتا لما بینا الا ان یشھدوا ان شراءہ کان قبل شراء صاحب الید لان الصریح یفوق الدلالۃ۔ اور اگر دونوں نے تاریخ نہیں بیان کی مگر ایک مشتری کو قبضہ حاصل ہے تو وہی اولی ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام مذکور ایک

مدعی کے قبضہ میں ہے تو اسی کی خرید کا حکم ہوگا اس واسطے کہ قبضہ پر اس کا حکم ہوگا اس واسطے کہ
قبضہ پر اس کا قابو ہونا دلالت کرتا ہے کہ اس کے خریدنے کو سبقت ہے اور اس واسطے کہ جب دونوں
مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرنے میں برابر ٹھہرے تو جس کا قبضہ بالفعل ثابت ہے وہ بوجہ شک کے نہیں توڑا
جائے گا۔ اور اسی طرح اگر غیر قابض نے اپنی خرید کی تاریخ بیان کی یعنی گواہوں سے ثابت کیا ہو تو بھی قابض
کا قبضہ نہیں توڑا جائے گا مگر جبکہ اس کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس کا عقد قابض کے خریدنے سے پہلے واقع
ہوا ہے کیونکہ دلالت سے صراحت کو زیادہ قوت و فوقیت ہے۔ قال وان ادعى احدهما شراءً والا
خر هبة وقبضا معناه من واحد واقاما بينة ولا تاريخ معهما فالشراء اولى لان الشراء اقوى لكونه
معاوضة من الجانبين ولانه يثبت الملك بنفسه والملك فى الهبة يتوقف على القبض وكذا الشراءُ
والصدقة مع القبض لما بينا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے خرید کا دعویٰ کیا اور دوسرے
نے ہبہ مع قبضہ کے دعویٰ کیا یعنی ایک ہی شخص سے خرید و ہبہ کا دعویٰ ہے اور دونوں نے گواہ
قائم کئے اور دونوں میں سے کسی کے پاس تاریخ نہیں تو خرید اولیٰ ہے یعنی خرید واقع ہونے کا حکم
دیا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ خرید بہ نسبت ہبہ کے اقویٰ ہے کیونکہ خرید تو جانبین سے معاوضہ
ہے یعنی ہبہ معاوضہ نہیں ہوتا ہے اور اس واسطے کہ خرید ایسی چیز ہے جو بذات خود ملک کو ثابت
کرتی ہے۔ اور ہبہ میں ملک حاصل ہونا قبضہ پر موقوف ہے اور اسی طرح اگر اختلاف خرید میں
اور صدقہ مع قبضہ میں ہو بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی خرید بہ نسبت صدقہ کے اقویٰ ہے۔ کیونکہ
خرید جانبین سے معاوضہ ہے اور اس لئے کہ وہ بذات خود ملک ہے اور صدقہ میں ملک حاصل
ہونا قبضہ پر حاصل ہوتی ہے۔ والهبة والقبض سواء حتى يقضى بينهما لاستوائهما فى وجه
التبرع ولا ترجيح باللزوم لانه يرجع الى المآل والترجيح لمعنى قائم فى الحال وهذا فيما لا يحتمل
القسمة صحيح وكذا فيما يحتملها عند البعض لان الشيوع طارٍ وعند البعض لا يصح لانه تنفيذ الهبة
فى الشائع۔ اور اگر ایک نے ہبہ مع قبضہ کا اور دوسرے نے صدقہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا تو یہ
دونوں برابر ہیں حتی کہ بغیر تاریخ گواہی میں یہ حکم ہوگا کہ یہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک ہے کیونکہ
انعام واحسان کے طریقہ میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو بوجہ لازم ہو جانے کے کوئی ترجیح نہیں ہے
کیونکہ لازم ہو جانا تو انجام کی طرف رجوع کرتا ہے یعنی یہ عقد آخر کو لازم ہو گیا اور ترجیح تو صرف ایسے
معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال قائم ہوں یعنی ابتداء حال میں صدقہ بھی مثل ہبہ کے لازم نہیں ہے اور یہ
حکم ایسی چیز میں جو قابل قسمت نہیں ہے صحیح ہے اور رہا ایسی چیز میں جو قابل قسمت ہے تو بھی بعض کے
نزدیک یہ حکم صحیح ہے۔ اس واسطے کہ ہبہ کا شیوع تو بعد کو طاری ہوا ہے یعنی پہلے تو وہ کل عین کا مستحق
ہوا تھا مگر دوسرے مدعی کی مزاحمت سے نصف شائع میں ہبہ رہ گیا اور بعض مشائخ کے نزدیک نہیں
صحیح ہے کیونکہ اس میں ہبہ مشاع کو نافذ کرنا لازم آتا ہے ف حالانکہ ہبہ مشاع یعنی غیر مقسوم صحیح نہیں
ہوتا ہے۔ قال واذا ادعى احدهما الشراء وادعت امرأة انه تزوجها عليه فهما سواء لاستوائهما
فى القوة فان كل واحد منهما معاوضة يثبت الملك بنفسه وهذا عند ابى يوسف رح وقال محمد رح

الشراء اولی ولہا علی الزوج القیمہ لانہ امکن العمل بالبینتین بتقدیم الشراء اذ التزوج علی عین مملوک للغیر صحیح ویجب قیمتہ عند تعذر تسلیمہ۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے خرید کا دعوی کیا یعنی میں نے یہ غلام اس قابض سے خریدا ہے اور ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس قابض نے اس کا میرے ساتھ نکاح کیا ہے تو یہ دونوں مدعی برابر ہیں۔ اس واسطے کہ دونوں کا دعوی یکساں قوی ہے کیونکہ خرید و نکاح میں سے ہر ایک جانبین کا معاوضہ بھی ہے اور بذات خود ملک کو بھی ثابت کرتا ہے اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ خرید اولی ہے یعنی خرید کا حکم دیا جائے گا اور عورت کے واسطے اپنے شوہر پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں گواہیوں پر اس طرح عمل ممکن ہے تو خرید کو مقدم کیا جاوے کیونکہ غیر کے مملوک مال عین پر نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور جب اس کو سپرد نہ کر سکے تو اس کی قیمت واجب ہوا کرتی ہے ف پس یہ بات ممکن ہے کہ عورت کے واسطے اس کے شوہر پر غلام کی قیمت واجب کی جائے اور خریدار کے واسطے خرید کا حکم دیا جائے۔ وان ادعی احدھما رھنا وقبضا والاخر ھبۃ وقبضا واقاما بینۃ فالرھن اولی وھذا استحسان وفی القیاس الھبتہ اولی لانھا تثبت الملک والرھن لایثبتہ وجہ الاستحسان ان المقبوض بحکم الرھن مضمون وبحکم الھبۃ غیر مضمون وعقد الضمان اقوی بخلاف الھبۃ بشرط العوض لانہ بیع انتہاء والبیع اولی من الرھن لانہ عقد الضمان یثبت الملک صورۃ ومعنی والرھن لایثبتہ الا عند الھلاک معنی لا صورۃ فکذا الھبۃ بشرط العوض۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے رہن مع قبضہ کا دعوی کیا اور دوسرے نے ہبہ مع قبضہ کا دعوی کیا اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو رہن کی گواہی اولی ہے یعنی رہن کا حکم دیا جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ہبہ مقدم ہو کیونکہ ہبہ سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور رہن سے ملک نہیں ثابت ہوتی ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے حکم سے جو چیز قبضہ میں لائی جاوے وہ مضمون ہوتی ہے یعنی اس کی ضمانت واجب ہوتی ہے۔ یعنی اگر ضائع ہو تو اپنی قیمت سے اور مرتہن کے قرضے سے جو کم ہو اس کے عوض ضائع قرار پائے گی اور جو چیز کہ بحکم ہبہ قبضہ میں لائی جاوے وہ مضمون نہیں ہوتی ہے اور جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ اقوی ہوتا ہے۔ یعنی یہاں رہن بھی بہ نسبت ہبہ کے اقوی ہوا تو اسی کے گواہ قبول ہوں گے اور یہ خالی ہبہ کے مقابلہ میں ہے بخلاف ایسے ہبہ کے جس میں عوض شرط ہو کہ وہ خالی ہبہ نہیں ہے بلکہ ابتداء میں اس کا ہبہ نام ہے اور آخر میں وہ بیع ہے اور بیع بہ نسبت رہن کے اولی ہے اس واسطے کہ بیع تو ایسا عقد ہے کہ ضمان بھی واجب ہوتی ہے۔ اور ملک بھی اس سے ظاہر و باطن حاصل ہو جاتی ہے یعنی فی الحال بھی ملک حاصل ہوتی ہے اور انجام کار کو بھی ملک حاصل ہوتی ہے اور رہن ایسی چیز ہے کہ اس سے ملک نہیں ثابت ہوتی ہے مگر ایسی صورت میں کہ مال مرہون تلف ہو جائے تب بھی ظاہری عقد سے ملک حاصل نہ ہوگی۔ بلکہ معنی کی راہ سے البتہ حاصل ہوگی پس اسی طرح ہبہ بشرط عوض کے مقابلہ میں بھی رہن کا حکم ہے ف سے توضیح یہ ہے کہ بیع کا عقد ظاہری یعنی لین دین مفید ملک ہے اور اس کا معنوی اثر بھی یہی ہے کہ ملک حاصل ہو اسی طرح ہبہ بشرط عوض میں بھی معاوضہ و ملکیت کا فائدہ ہے بخلاف رہن کے کہ وہ

ظاہر میں کچھ ملکیت نہیں یعنی یہ معاملہ اس غرض سے نہیں ہوتا کہ مرہون پر ملکیت حاصل کی جائے لیکن اگر مال مرہون تلف ہو گیا تو مرتہن اس کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوتا ہے اور جب اس نے ضمان دے دی تو معنوی طریقہ سے گویا اس کا مالک ہو گیا۔ پس در حقیقت رہن کچھ ملکیت کو مفید نہیں ہے لہذا رہن سے بیع زیادہ قوی ہے تو ہبہ بشرط عوض بھی زیادہ قوی ہے پس اگر ایک نے رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ہبہ بشرط عوض کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو ہبہ بشرط عوض کا حکم ہوگا۔ وان اقام الخارجان البینۃ علی الملک والتاریخ فصاحب التاریخ الاقدم اولیٰ لانہ اثبت انہ اول المالکین فلا یتلقی الملک الامن جهتہ ولم یتلق الآخر منہ ۔ اگر دو مدعیوں نے جو قابض نہیں ہیں اپنی اپنی ملکیت کے گواہ قائم کئے اور ہر ایک نے تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مقدم ہو وہی اولیٰ ہے اس واسطے کہ اس نے یہ بات ثابت کی کہ دو ملکوں میں سے وہ اول ہے تو دوسرے کو ملکیت صرف اسی کی طرف سے حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ مدعی نے اس کی طرف سے ملکیت حاصل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ف۔ توضیح یہ ہے کہ ایک مال عین کسی قابض کے قبضہ میں ہے اس پر دو مدعیوں نے اپنی ملک مطلق کا دعویٰ کیا یعنی کہا کہ یہ مال عین میری ملک ہے اور سبب ملک نہیں بیان کیا یعنی مثلاً یہ نہیں کہا کہ میں نے اس کو فلاں سے خریدا یا میراث پایا یا مانند اس کے کوئی سبب نہیں بیان کیا مگر ملکیت کی تاریخ بیان کی اور اسی کے موافق گواہوں نے گواہی دی مثلاً کہا کہ ابتدائے رمضان ۱۳۰۵ھ ہجری سے میری ملک ہے اور دوسرے نے بیان کیا کہ محرم ۱۳۰۴ھ ہجری سے میری ملک ہے تو جس کی تاریخ مقدم ہے اسی کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ یہ ثابت ہو گیا کہ وہ اول مالک ہے پس دوسرے مدعی کو اسی کی طرف سے ملک مل سکتی ہے حالانکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میں نے اس کی طرف سے بذریعہ خرید یا ہبہ وغیرہ کے ملک پائی ہے تو اس کا دعویٰ خارج ہوگا۔ قال ولو ادعیا الشری من واحد معناہ من غیر صاحب الید واقاما البینۃ علی تاریخین فالاول اولیٰ لما بینا انہ اثبتہ فی وقت لامنازع لہ فیہ۔ اگر ایک قابض پر دو مدعیوں نے ایک شخص سے خرید کا دعویٰ کیا یعنی سوائے قابض کے ہم نے اس کو دوسرے شخص سے خریدا ہے اور دونوں مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ مع تاریخ کے قائم کئے تو جس مدعی کی تاریخ مقدم ہے وہی اولیٰ ہے یعنی اسی کے نام کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ اس نے ایسے وقت میں اپنی خرید ثابت کی کہ اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔ وان اقام کل واحد منهما البینۃ علی الشراء من آخر وذکرا تاریخا فهما سواء لانهما یثبتان الملک لبائعهما فیصیر کانهما حضرا ثم یخیر کل واحد منهما کما ذکرنا من قبل ۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک علیحدہ شخص سے سوائے قابض کے خرید کرنے کے گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے اپنا بائع علیحدہ بیان کیا اور دونوں نے ایک ہی تاریخ بیان کی تو ان دونوں کا حال یکساں ہے کیونکہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہوئے پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ لینے کا اختیار دیا جائے گا جیسا ہم نے سابق میں ذکر کیا۔ ولو وقتت احدی البینتین وقتا ولم توقت الاخریٰ قضی بینهما نصفین لان توقیت لاحدهما لا یدل علی تقدم الملک لجواز ان یکون الآخر اقدم بخلاف ما اذا کان البائع واحدا لانهما اتفقا علی ان الملک لا یتلقی الا من جهتہ فاذا اثبت احدهما تاریخا یحکم

بہ حتی یتبین انہ تقدمہ شراء غیرہ ولو ادعی احدھما الشراء من رجل والاخر الھبۃ والقبض من غیرہ والثالث المیراث من ابیہ والرابع الصدقۃ والقبض من آخر قضی بینھم ارباعا لانھم یتلقون الملک من باعتھم فیجعل کانھم حضروا واقام البینۃ علی الملک المطلق۔ اور اگر اس مسئلہ میں ایک فریق گواہ نے تاریخ بیان کی اور دوسرے فریق نے تاریخ نہیں بیان کی تو بھی مبیع دونوں میں نصفا نصف ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک فریق کا تاریخ بیان کرنا اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ ملک اس کے واسطے ثابت کسابق تھی کیونکہ شاید دوسرا اس سے سابق ہو بخلاف اس کے جبکہ دونوں کا بائع ایک ہی شخص ہو تو یہ احتمال نہیں ہے۔ اس واسطے کہ دونوں مدعیوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ملک کا حاصل ہونا صرف اسی بائع کی طرف سے ممکن ہے۔

پس جب دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی تو اسی کے واسطے حکم دے دیا جائے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ دوسرے کا خرید کرنا اس سے پہلے واقع ہوا ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے بائع سے خریدنے کا دعوی کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے ہبہ مع قبضہ کا دعوی کیا اور تیسرے مدعی نے اپنے باپ سے میراث پانے کا دعویٰ کیا اور چوتھے مدعی نے کسی چوتھے مالک سے صدقہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا تو ان چاروں میں چار حصہ ہو کر ہر ایک کے لئے ایک چوتھائی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے مالک کی طرف سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کرتا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی ملک مطلق کے گواہ قائم کئے حتی کہ سب کے واسطے چار حصہ ہو کر ہر ایک کے لئے ایک چوتھائی کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی حکم دیا جائے گا۔ قال فان اقام الخارج البینۃ علی ملک مؤرخ وصاحب الید بینۃ علی ملک اقدم تاریخا کان اولی وھذا عند ابی حنیفۃ ؒ وابی یوسف ؒ وھو روایۃ عن محمد ؒ وعنہ انہ لایقبل بینۃ ذی الید رجع الیہ لان البینتین قامتا علی ملک المطلق ولم یتعرضا لجھۃ الملک فکان التقدم والتاخر سواء ولھما ان البینۃ مع التاریخ متضمنۃ معنی الدفع فان الملک اذا ثبت لشخص فی وقت فثبوتہ لغیرہ بعدہ لایکون الابالتلقی من جھتہ وبینۃ ذی الید علی الدفع مقبولۃ وعلی ھذا الاختلاف لوکانت الدار فی ایدیھما والمعنی مابینا ولو اقام الخارج وذو الید البینۃ علی ملک مطلق ووقت احدھما دون الاخری فعلی قول ابی حنیفۃ ومحمد ؒ الخارج اولی وقال ابو یوسف ؒ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ ؒ صاحب الوقت اولی لانہ اقدم وصار کمافی دعوی الشراء اذا ارخت احدھما کان صاحب التاریخ اولی ولھما ان بینۃ ذی الید انما تقبل لتضمنھا معنی الدفع ولادفع ھھنا حیث وقع الشک فی التلقی من جھتہ وعلی ھذا اذا کانت الدار فی ایدیھما ولوکانت فی ید ثالث والمسئلۃ بحالھا فھما سواء عند ابی حنیفۃ ؒ وقال ابو یوسف ؒ الذی وقت اولی وقال محمد ؒ الذی اطلق اولی لانہ ادعی اولیۃ الملک بدلیل استحقاق الزوائد ورجوع الباعۃ بعضھم علی البعض ولابی یوسف ؒ ان التاریخ یوجب الملک فی ذلک الوقت بیقین والاطلاق یحتمل غیر الاولیۃ والترجیح بالیقین کمالو ادعیا الشراء ولابی حنیفۃ ؒ ان التاریخ یضامہ احتمال عدم التقدم فسقط اعتبارہ فصار کما اذا اقاما البینۃ علی ملک مطلق بخلاف الشراء لانہ امر حادث فیضاف الی اقرب الاوقات فتترجح

جانب صاحب التاریخ۔ اور اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ مع تاریخ قائم کئے اور قابض نے اس سے پیشتر کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ قائم کئے تو قابض اولیٰ ہے یعنی اسی کے نام حکم ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا قول ہے اور یہی امام محمدؒ سے ایک روایت ہے۔ اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہیں ہوں گے اسی روایت کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے۔ اس دلیل سے کہ دونوں گواہیاں صرف ملک مطلق پر قائم ہوئی ہیں اور سبب ملک کا کسی گواہی میں تعرض نہیں ہے یعنی کسی نے سبب ملک نہیں بیان کیا بلکہ ہر ایک نے اپنی ملک کا دعویٰ کیا تو تاریخ مقدم یا مؤخر ہونا دونوں برابر ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو گواہی مع تاریخ ہو وہ دفعیہ کے معنی کو متضمن ہے یعنی غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں جب تک یہ میری جانب سے ملکیت ثابت نہ کرے۔ کیونکہ جب ایک شخص کے واسطے ایک وقت میں ملکیت ثابت ہوئی تو اس کے بعد دوسرے کے واسطے ملکیت ثابت ہونا سوائے اس کے نہیں ممکن ہے کہ اس کی جانب سے ملکیت پاوے حالانکہ قابض نے اس کو دفع کر دیا اور دفعیہ پر قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور اس میں بھید وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ مقدم ملک کے بعد دوسرے کو اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔

اور اگر ایک مدعی غیر قابض نے اور دوسرے قابض نے اپنی اپنی ملک مطلق پر گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے گواہی دی کہ یہ اس کی ملک ہے یعنی کوئی سبب نہیں بیان کیا اور ایک کے گواہوں نے تاریخ بیان کی اور دوسرے کے گواہوں نے تاریخ نہیں بیان کی تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک غیر قابض اولیٰ ہے یعنی اسی کے نام حکم ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ سے دوسری روایت میں آیا اور یہی ابویوسفؒ کا قول ہے کہ جس شخص کی تاریخ سابق ہے وہی اولیٰ ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مقدم ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے خرید کا دعویٰ کرکے ایک نے تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مذکور ہے وہی اولیٰ ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ صرف اس واسطے قبول ہوتے ہیں کہ وہ دفعیہ کو متضمن ہیں یعنی اس سے غیر قابض کا دعویٰ دفع ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں کوئی دفعیہ نہیں ہے کیونکہ جس کی تاریخ ملک مقدم ہے اس کی جانب سے غیر قابض کو ملکیت حاصل ہونے میں شک ہے یعنی شاید اس نے قابض سے ملکیت حاصل کی ہو۔ اور اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو جیسا مذکور ہوا تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہیں۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کی وہ اولیٰ ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس نے مطلق چھوڑا ہے وہ اولیٰ ہے اس واسطے کہ جس نے تاریخ نہیں بیان کی وہ سب سے پہلے اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص ملک مطلق کا مدعی ہو تو اس مال سے جو چیزیں زائد پیدا ہوتی ہیں تو زوائد کا بھی یہی مستحق ہوتا ہے۔ اور اس لئے کہ اگر یہ چیز استحقاق ثابت کرکے لے لی تو پچھلی بیع کرنے والے لوگ اپنے اپنے بائعوں سے برابر ثمن پھیرتے جاویں گے۔ تو معلوم ہوا کہ ملک مطلق اقویٰ ہوتا ہے اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان ہونے سے اسی وقت سے بالیقین ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ملک مطلق کے دعویٰ میں یہ احتمال

ہے کہ شاید وہ اول نہ ہو پس جس میں یقین ہے اس کو اس احتمال پر ترجیح ہوگی۔ جیسے اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے خرید کا دعویٰ کر کے اپنی اپنی گواہی میں تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مقدم ہوتی ہے وہ اول ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کی مزاحمت میں یہ احتمال قائم ہے کہ شاید یہ مقدم نہ ہو یعنی تاریخ کے وقت سے ملکیت اگرچہ یقینی ہے لیکن ملک مطلق کے مدعی سے اس کا مقدم ہونا یقینی نہیں ہے یعنی شاید وہی مقدم ہو تو تاریخ کی مزاحمت میں یہ احتمال موجود ہے تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہوگیا۔ پس ایسا رہ گیا کہ گویا دونوں نے بغیر تاریخ کے ملک مطلق پر گواہ قائم کیے حالانکہ دونوں کے مساوی ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ پس وہی یہاں ہوگا بخلاف دعویٰ خرید کے یعنی ایک نے ملک مطلق مع تاریخ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے خرید بلا تاریخ کا دعویٰ کیا تو یہاں تاریخ مقدم ہے۔ اس واسطے کہ خرید تو ایک فعل جدید واقع ہوتا ہے تو بدون تاریخ کے وہ سب سے قریب وقت کی جانب منسوب ہوگا تو تاریخ والے کو اس پر ترجیح ہوگی ف۔ مثلاً فرض کرو کہ ایک شخص نے ۱۲۸۰ھ ہجری میں اپنے باپ سے ایک گھوڑا میراث پایا پھر یہ گھوڑا ایک شخص نے چرا کر ۱۲۸۰ھ ہجری میں زید کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ ثابت ہے کہ اصل مالک کی ملکیت کے بعد خرید واقع ہوئی۔

پس اگر اصل مالک نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو ۱۲۸۰ھ ہجری میں میراث پایا اور زید نے بدون تاریخ کے کہا کہ میں نے اس کو خریدا ہے تو تاریخ بیان کرنے والے کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ بیع تو اس کے ایک روز بعد بھی واقع ہو سکتی ہے اور چونکہ خریدنے والا اسی شخص سے خریدنے کا مدعی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ شاید اس نے کسی چور یا غاصب وغیرہ سے بیجا طور سے خریدا پس تاریخ والے مدعی کے واسطے حکم ہو جائے گا اور خریدنے والا مدعی ساقط ہوگا۔ فافہم۔ قال وان اقام الخارج وصاحب الید کل واحد منهما بینة علی النتاج فصاحب الید اولی لان البینة قامت علی مالا تدل علیه الید فاستویا ترجحت بینة ذی الید بالید فیقضی له وهذا هو الصحیح خلافا لما یقوله عیسی بن ابان رحمه الله انه تتهاتر البینتان ویترك فی یده لا علی طریق القضاء ولو تلقی کل واحد منهما الملك من رجل واقام البینة علی النتاج عنده فهو بمنزلة اقامتها علی النتاج فی ید نفسه۔ اور اگر غیر قابض و قابض ہر ایک نے نتاج پر گواہ قائم کیے یعنی ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے میری مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے گواہ اولیٰ ہیں یعنی اسی کے واسطے حکم ہوگا۔ اس واسطے کہ گواہی ایسی چیز پر قائم ہوئی جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے تو گواہی میں دونوں برابر ہو گئے۔ پھر قابض کی گواہی کو بوجہ قبضہ کے ترجیح ہوئی تو اسی کے واسطے حکم دے دیا جائے گا اور یہی قول بھی صحیح ہے۔ اور عیسیٰ بن ابان نے اس کے خلاف یوں کہا کہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور جس چیز میں جھگڑا ہے وہ قابض کے قبضہ میں بدستور چھوڑ دی جائے گی یعنی بطور حکم قاضی کے نہیں چھوڑی جائے گی۔ اور اگر قابض و غیر قابض ہر ایک نے ایک شخص کی طرف سے ملکیت حاصل ہونے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے کہ یہ چیز اس کے پاس اس کی مملوکہ چیز سے پیدا ہوئی ہے تو یہ ایسا ہے جیسے اپنے قبضہ میں اپنی مملوکہ چیز سے پیدا ہونے پر گواہ دیئے ہوں ف۔ یعنی قابض کو ترجیح

ہو کر اسی کے واسطے حکم ہوگا اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکر نے
دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا اور خالد کی ملک میں یہ غلام اس کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا
تھا اور قابض نے گواہ دیئے کہ میں نے یہ غلام شعیب سے خریدا درحالیکہ یہ شعیب کی ملک میں شعیب
کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا اور دونوں فریق گواہ عادل ہیں تو قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا۔
ولو اقام احدهما البينة على الملك والآخر على النتاج فصاحب النتاج اولى ايهما كان لان بينة قامت
على اوليته الملك فلا يثبت الملك للآخر الا بالتلقي من جهته وكذلك اذا كان الدعوى بين خارجين
فبينة النتاج اولى لما ذكرنا۔ اور اگر ایک نے ملک پر گواہ قائم کئے اور دوسرے نے نتاج پر یعنی میری
ملک میں میری مملوکہ سے پیدا ہوا ہے تو جس نے نتاج پر گواہ قائم کئے وہی اولی ہے خواہ وہ قابض ہو یا
غیر قابض ہو۔ کیونکہ سب سے اول ملکیت پر اسی کے گواہ قائم ہوئے تو دوسرے مدعی کو اسی کی جہت
سے ملک حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا اسی طرح اگر ایسا دعویٰ کرنے والے دونوں
غیر قابض ہوں تو مذکورہ بالا دلیل سے وہی اولی ہے جس نے نتاج کے گواہ دیئے ہیں۔ ولو قضى
بالنتاج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على النتاج يقضى له الا ان يعيدها ذو اليد لان
الثالث لم يصر مقضيا عليه بتلك القضية وكذا المقضى عليه بالملك المطلق اذا اقام البينة على
النتاج تقبل فينقض القضاء به لانه بمنزلة النص والاول بمنزلة الاجتهاد۔ اور اگر قابض کے
واسطے بذریعہ نتاج کے حکم دے دیا گیا پھر تیسرے مدعی نے نتاج کے گواہ قائم کئے یعنی یہ میری مملوکہ
سے میری ملک میں پیدا ہوا ہے تو تیسرے کے واسطے حکم دے دیا جائے گا مگر آنکہ قابض اپنے گواہ دوبارہ
پیش کرے۔ اس واسطے کہ قابض کے واسطے حکم ہو جانے میں تیسرا مدعی تحت حکم قضا داخل نہیں ہوا یعنی
اس پر حکم نہیں ہوا کہ اس کا دعویٰ خارج ہے۔
اور اسی طرح جس پر ملک مطلق کا حکم ہو چکا یعنی ملک مطلق کے دعویٰ میں وہ مقضی علیہ ہوا یعنی خارج
کیا گیا اور مدعی کے لئے حکم ہو گیا تو جب اس نے نتاج کے گواہ قائم کئے تو قبول ہوں گے اور اس کے ذریعہ
سے حکم اول توڑ دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ نتاج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے
حالانکہ جب مجتہد نے اجتہاد کیا اور اس کے خلاف کوئی نص مل گئی تو اب نص کے موافق حکم ہے
اور قیاس ساقط ہو گیا اور واضح ہو کہ نتاج کے گواہوں میں قابض کو ترجیح ہوتی ہے تو جب تیسرے شخص
نے نتاج کے گواہ دیئے اور قابض نے بھی نتاج کے گواہ اعادہ کئے تو قابض کو ترجیح ہوگی۔ اور مثال
مقضی علیہ بملک مطلق کے یہ ہے کہ ایک شخص کے قبضہ میں ایک چوپایہ ہے اس پر زید نے دعویٰ
کیا کہ یہ میری ملک ہے یعنی ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور گواہ قائم کئے حتی کہ مدعا علیہ قابض پر حکم ہو گیا اور
وہ مقضی علیہ ہو گیا اور زید کو یہ چوپایہ دلایا گیا اور وہ مقضی لہ ہو گیا۔ پھر قابض نے اپنے گواہ قائم کئے
کہ یہ چوپایہ میری ملک میں میرے جانور سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے یہ گواہ قبول ہوں گے اور زید
کے واسطے جو حکم ہوا تھا وہ حکم قضا توڑ دیا جائے گا۔ جیسے مجتہد نے اجتہاد قیاس سے ایک حکم نکالا
پھر اس معاملہ میں اس کو نص حدیث مثلاً مل گئی تو حکم اول ٹوٹ گیا اسی طرح نتاج بمنزلہ نص کے ہے

کہ اولیٰ ملکیت اسی شخص کے واسطے ہے پھر زید کا دعوی ملک مطلق جبکہ اسی کی جہت سے نہیں ہے تو خارج وساقط ہے۔ اور یہ حکم استحسان ہے اور استحسان ہی مختار ہے گویا قاضی نے خلاف نص حکم دیا تھا وہ لوٹ گیا فافہم۔ ف ن۔ قال وکذلك النسج فی الثیاب التی لاتنسج الامرة کغزل القطن وکذلك کل سبب فی الملك لایتکرر لانه فی معنی النتاج کحلب اللبن واتخاذ الجبن واللبد والمرعزی وجز الصوف وان کان یتکرر قضی به للخارج بمنزلة الملك المطلق وهو مثل الخز والبناء والغرس وزراعة الحنطة والحبوب فان اشکل یرجع الی اهل الخبرة لانهم اعرف به فان اشکل علیهم قضی به للخارج لان القضاء ببینة هو الاصل والعدول عنه بخبر النتاج فاذا لم یعلم یرجع الی الاصل۔ اور جیسے نتاج صرف ایک بار ہوتا ہے تو ایسا ہی حکم کپڑا بننے جانے کا ایسے کپڑوں میں ہے جو صرف ایک ہی بار بنے جاتے ہیں۔ جیسے روئی کے سوتی کپڑے یعنی نتاج میں جو حکم معلوم ہوا وہی کپڑا بننے میں اور ہر ایسے فعل میں ہے جو متکرر نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کے مقبوضہ کپڑے پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں بنا ہے اور قابض نے بھی گواہ دیئے کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں بنا ہے تو قابض کے واسطے حکم ہوگا۔ اور اگر ایک نے ملک مطلق کا دعوی کیا اور دوسرے نے اپنی ملک میں بننے کا دعوی کیا تو اس کے گواہ اولیٰ ہیں خواہ یہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ اور اگر مدعی نے کپڑے کی ملک مطلق کا دعوی کر کے گواہ دیئے حتی کہ قابض پر اس کے لئے حکم ہوگیا۔ پھر قابض نے اپنی ملک میں بننے کے گواہ دیئے تو حکم اول ٹوٹ جائے گا اور قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا کیونکہ بنا مثل نتاج کے ایک بار ہوتا ہے جو جس نے بنا وہی اول مالک ہے۔ م ن۔ اور اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہے جو متکرر نہیں ہوتا کیونکہ یہ نتاج کے معنی میں ہے جیسے دودھ دوہنا اور پنیر بنانا اور نمدہ بنانا اور اون کا تنا اور بھیڑی کے بال کا ٹنا وغیرہ یعنی جو شخص ثابت کرے کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں کیا ہے تو وہی اول مالک ہے۔

اور اگر یہ سبب ایسا ہو جو متکرر واقع ہوتا ہے تو غیر قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا جیسے ملک مطلق کے دعوی میں ہے جیسے عمارت بنانا اور پودے لگانا و گیہوں یا اناج کی زراعت کرنا کیونکہ عمارت ایک بار ٹوٹ کر دوبارہ بنائی جاتی ہے جیسے زراعت وغیرہ۔ پھر اگر وہ کام مشتبہ ہو کہ یہ دریافت نہ ہو کہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہوتا ہے تو جو لوگ اس کام میں ہوشیار ہیں ان سے دریافت کیا جائے گا کیونکہ وہ لوگ اس کام میں زیادہ ہوشیار ہیں پھر اگر ان پر بھی مشتبہ رہے تو مدعی غیر قابض کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کے واسطے حکم دیا جائے اور اس سے عدول کرنا صرف نتاج وغیرہ کی خبر سے تھا جو مکرر نہیں واقع ہوتا ہے اور جب یہ بات معلوم نہ ہوئی کہ مکرر واقع ہوتا ہے یا نہیں تو اصل کے موافق حکم دیا جائے گا ف۔ یعنی غیر قابض کے گواہوں پر حکم ہوگا۔ قال وان اقام الخارج البینة علی الملك المطلق وصاحب الید البینة علی الشراء منه کان صاحب الید اولی لان الاول وان کان یثبت اولیة الملك فهذا تلقی منه وفی هذا لاتنافی فصار کما اذا اقر بالملك له ثم ادعی الشراء منه۔ اگر غیر قابض مدعی نے ملک مطلق پر اپنے گواہ قائم کئے یعنی یہ اس چیز کا

مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے حالانکہ ملکیت کا کوئی سبب نہیں بیان کیا اور قابض نے دعوی کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی اور اس پر گواہ قائم کئے تو قابض ہی کے واسطے حکم ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ غیر قابض نے اگرچہ اپنی ملکیت کا اول ہونا ثابت کیا مگر قابض نے اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا ثابت کیا اور ان دونوں باتوں میں کچھ منافات نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے قابض نے غیر کے واسطے ملکیت کا اقرار کیا پھر اس سے خرید لینے کا دعوی کیا۔ قال وان اقام کل واحد منهما البينة على الشراء من الآخر ولا تاريخ معهما تهاترت البينتان ويترك الدار في يد ذي اليد۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعوی کیا یعنی یہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور ہر ایک نے بغیر تاریخ کے گواہ قائم کئے تو دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور یہ مال عین بدون حکم قاضی کے بدستور سابق اپنے قابض کے ہاتھ میں چھوڑا جائے گا۔ قال رضی وهذا عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح وعلى قول محمد رح يقضى بالبينتين ويكون للخارج لان العمل بهما ممكن فيجعل كانه اشترى ذو اليد من الآخر وقبض ثم باع ولم يسلم لان القبض دلالة لسبق على ما مر ولا يعكس الامر لان البيع قبل القبض لا يجوز وان كان في العقار عنده۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کے نزدیک دونوں گواہیوں پر حکم ہو گا اور اس مال متدعویہ کا حکم غیر قابض کے واسطے ہو گا اس واسطے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا قابض نے دوسرے سے خریدا تھا اور قبضہ کر لیا پھر اسی کے ہاتھ فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا کیونکہ قبضہ دلیل سبقت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس کے برعکس نہیں ٹھہرایا جائے گا کیونکہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ مال عقار میں ہو یہ امام محمد کا مذہب ہے۔ ولهما ان الاقدام على الشراء اقرار منه بالملك للبائع فصار كانهما قامتا على الاقرارين وفيه التهاتر بالاجماع كذا هھنا۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس سے خریدنے کا اقدام کرنا اس کی طرف سے بائع کی ملکیت کا اقرار ہے یعنی گویا وہ مقر ہے کہ یہ چیز بائع کی ملک ہے تب ہی اس سے خریدنے کا اقدام کیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں گواہیاں دونوں اقراروں پر واقع ہوئیں یعنی ہر فریق گواہ نے یہ گواہی دی کہ مشہود علیہ نے اقرار کیا ہے کہ یہ چیز مشہود کی ملک ہے حالانکہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس اسی طرح یہاں بھی دونوں گواہیاں ساقط ہوں گی۔ ولان السبب يراد بحكمه وهو الملك وهھنا لا يمكن القضاء لذي اليد الا بملك مستحق فبقي القضاء له بمجرد السبب وانه لا يفيده ثم لو شهدت البينتان على نقد الثمن فالالف بالالف قصاص عندهما اذا استويا لوجود قبض مضمون من كل جانب وان لم يشهدوا على نقد الثمن فالقصاص مذهب محمد رح للوجوب عنده۔ اور اس دلیل سے کہ سبب تو جب ہی معتبر ہوتا ہے کہ جب حکم کو مفید ہو یعنی سبب خرید کا اعتبار جب ہو گا کہ حکم یعنی ملکیت کا فائدہ دے اور یہاں قابض کے واسطے حکم دینا ممکن نہیں مگر ملک مستحق یعنی قابض سے نکل کر غیر قابض کی ملکیت ہو جاوے تو سبب معتبر نہ ہوا تو قابض کے واسطے بدون حکم کے فقط سبب کے ساتھ حکم ہوا اور یہ کچھ مفید نہیں ہے یعنی کسی کے واسطے حکم نہیں ہو سکتا۔

پھر اگر دونوں فریق گواہوں نے ادائے ثمن پر گواہی دی ہو یعنی ہر ایک نے ہزار ثمن ادا کر دیا تو جب دونوں ثمن ایک ہی جنس و صفت کے ہوں تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک باہم بدلا ہو جائے گا کیونکہ ہر ایک کی طرف سے ضمانتی قبضہ پایا گیا۔ اور اگر گواہوں نے ادائے ثمن پر گواہی نہیں دی تو باہمی بدلا ہونا امام محمدؒ کا مذہب ہے کیونکہ جب دونوں گواہوں سے ثمن ثابت ہوا تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلا ہونا واجب ہے۔ ولو شهد الفريقان بالبيع والقبض تهاترتا بالاجماع لان الجمع غير ممكن عند محمدؒ لجواز كل واحد من البيعين بخلاف الاول وان وقتت البينتان في العقار ولم يثبتا قبضا ووقت الخارج اسبق يقضى لصاحب اليد عندهما فيجعل كان الخارج اشترى اولا ثم باع قبل القبض من صاحب اليد وهو جائز في العقار عندهما وعند محمدؒ يقضى للخارج لانه لا يصح بيعه قبل القبض فبقي على ملكه۔ اور اگر دونوں فریق گواہوں نے بیع اور قبضہ واقع ہونے کی گواہی دی تو بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک بھی دونوں گواہیوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے کیونکہ یہ دونوں بیع صحیح واقع ہوئی ہیں۔ یعنی مع قبضہ ہیں بخلاف مسئلہ اول کے یعنی جبکہ قبضہ کی گواہی نہیں دی ف۔ تو غیر قابض کے واسطے حکم ہوگا اور مبسوط و جامع کبیر وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں جائز ہیں۔ اور قابض کے واسطے حکم ہوگا بایں طور کہ گویا قابض نے بیع کر کے سپرد کیا۔ الکافی۔ ع۔

اور اگر دونوں فریق گواہوں نے بیع عقار کی تاریخ بیان کی اور قبضہ کا اثبات نہیں کیا اور غیر قابض کی تاریخ سابق ہے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک قابض کے واسطے حکم ہوگا۔ بایں طور کہ گویا قابض نے خرید کر قبضہ کرنے سے پہلے پھر قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے نہیں جائز ہے تو وہ غیر قابض کی ملک میں باقی رہا۔ وان اثبتا قبضا يقضى لصاحب اليد لان البيعين جائزان على القولين واذا كان وقت صاحب اليد اسبق يقضى للخارج في الوجهين فيجعل كانه اشتراه ذو اليد وقبض ثم باع ولم يسلم او سلم ثم وصل اليه بسبب آخر۔ اور اگر دونوں فریق گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ دونوں قول پر دونوں بیع جائز ہیں۔ اور اگر گواہوں کی تاریخ میں قابض کی تاریخ مقدم ہو تو غیر قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا۔ خواہ گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہیں پس ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خرید کر قبضہ کر لیا۔ پھر غیر قابض کے ہاتھ فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا یا قبضہ دے دیا تھا پر عاریت یا اجارہ وغیرہ کسی سبب سے اس کے قبضہ میں پہنچ گیا۔ قال وان اقام احد المدعيين شاهدين والآخر اربعة فهما سواء لان شهادة كل شاهدين علة تامة كما في حالة الانفراد والترجيح لا يقع بكثرة العلل بل بقوة فيها على ما عرف۔ اگر دونوں مدعیوں میں ایک نے دو گواہ قائم کئے دوسرے نے چار گواہ قائم کئے تو بھی یہ دونوں برابر ہیں اس واسطے کہ ہر دو گواہ کی گواہی حق ثابت کرنے

کے واسطے پوری علت ہے جیسے چاریں سے فقط دو کافی ہیں اور اصول میں مقرر ہوا کہ علت کی کثرت ہونے سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ علت کی قوت سے ترجیح ہوتی ہے جیساکہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ۔ قال واذا کانت دار فی ید رجل ادعاها اثنان احدهما جمیعها والاخر نصفها واقام البینة فلصاحب الجمیع ثلثة ارباعها ولصاحب النصف ربعها عند ابی حنیفة رح اعتبارا لطریق المنازعة فان صاحب النصف لاینازع الاخر فی النصف فسلم له بلا منازع واستوت منازعتهما فی النصف الاخر فینصف بینهما وقالا هی بینهما اثلاثا فاعتبرا طریق العول والمضاربة فصاحب الجمیع یضرب بکل حقه سهمین وصاحب النصف بسهم واحد فیقسم اثلاثا ولهذه المسألة نظائر واضداد لایحتملها هذا المختصر وقد ذکرناها فی الزیادات ۔ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو مدعیوں نے دعوی کیا ایک نے کل مکان کا اور دوسرے نے نصف مکان کا دعوی کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کئے تو مدعی کل کو تین چوتھائی اور مدعی نصف کو ایک چوتھائی دلایا جائے گا۔

اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور یہ منازعت کے طریقہ پر نکلتا ہے اس طرح کہ جو شخص نصف کا مدعی وہ ایک نصف میں دوسرے مدعی سے منازعت نہیں کرتا ہے تو یہ نصف اس کو بلا منازعت سپرد ہوا اور باقی نصف میں ان دونوں کا مساوی جھگڑا ہے تو یہ دونوں میں نصفا نصف کر دیا جائے گا۔ پس مدعی کل کو تین چوتھائی اور اس کو ایک چوتھائی ملا اور صاحبین رح نے فرمایا کہ یہ مکان ان دونوں میں تین تہائی ہوگا پس صاحبین نے قول و مضاربت کا طریقہ اختیار کیا۔ پس مدعی کل اپنے کل حق کے ساتھ دو سہام کا شریک کیا جائے اور مدعی نصف کو ایک سہم کا شریک کیا جائے پس کل مکان کے تین ٹکڑے کرکے ایک تہائی مدعی نصف کو اور دو تہائی مدعی کل کو دیا جاوے اور اس مسئلہ کے نظائر و اضداد بہت ہیں جن کا بیان اس مختصر میں گنجائش نہیں رکھتا اور ہم نے ان کو اپنی کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے ۔ قال ولو کانت فی ایدیهما سلم لصاحب الجمیع نصفها علی وجه القضاء ونصفها لاعلی وجه القضاء لانه خارج فی النصف فیقضی ببینته والنصف الذی فی یده صاحبه لایدعیه لان مدعاه النصف وهو فی یده سالم له ولو لم ینصرف الیه دعواه کان ظالما بامساکه ولاقضاء بدون الدعوی فیترك فی یده ۔ اور اگر یہ مکان ان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو تو کل کے مدعی کو نصف مکان بطور حکم قضاء کے اور نصف بغیر حکم قضاء کے سپرد کیا جائے گا یعنی کل مکان کا اس کے نام حکم ہوگا۔ کیونکہ وہ ایک نصف میں جو دوسرے کے قبضہ میں ہے غیر قابض ہے تو اسی کے گواہوں پر حکم ہوگا اور باقی نصف جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس پر دوسرا مدعی نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا دعوی صرف ایک نصف میں ہے اور وہ اس کے قبضہ میں مسلم ہے۔ اور اگر مدعی کل کا دعوی اس نصف کی جانب پھیرا نہ جائے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے تو وہ اپنے نصف پر قبضہ رکھنے میں ظالم ہوگا حالانکہ بغیر سبب اس کو ظالم ٹھہرانا باطل ہے اور چونکہ بدون دعوی کے حکم قضاء نہیں ہوتا ہے ۔ لہذا جو نصف کہ بلا منازعت اس کے قبضہ میں ہے وہ بدستور اس کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ قال واذا تنازعا فی دابة واقام کل واحد منهما بینة انها نتجت عنده وذکرا تاریخا وسن الدابة

یوافق احد التاریخین فھو اولی لان الحال تشھد لہ فیترجح۔ اور اگر ایک شخص کے مقبوضہ جانور میں دو مدعیوں نے جھگڑا کر کے ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ میرے یہاں میری ملک سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں فریق گواہوں نے تاریخ بیان کی اور جانور کی عمران دونوں تاریخوں میں سے ایک کے موافق ہے تو اسی کے واسطے حکم ہو جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے تو اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ وان اشکل ذلک کانت بینھما لانہ سقط التوقیت فصار کانھما لم یذکرا تاریخا وان خالف سن الدابۃ الوقتین بطلت البینتان کذا ذکرہ الحاکم الشھید لانہ ظھر کذب الفریقین فتترک فی ید من کانت فی یدہ۔ اور اگر جانور کی عمران دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو تو حکم ہو گا کہ یہ جانوران دونوں مدعیوں میں مشترک ہے کیونکہ تاریخ کا بیان تو ساقط ہو گیا۔ پس ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں نے تاریخ نہیں بیان کی اور اگر دابہ کی عمران دونوں تاریخوں سے مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ ایسا ہی حاکم شہید نے ذکر فرمایا ہے کیونکہ دونوں گواہیوں کا دروغ ہونا ظاہر ہو گیا تو وہ جانور جس کے قبضہ میں ہے اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ قال واذا کان العبد فی ید رجل اقام رجلان علیہ البینۃ احدھما بغصب والاخر بودیعۃ فھو بینھما لاستوائھما۔ اگر ایک شخص مقبوضہ غلام پر دو مدعیوں نے دعویٰ کر کے ایک نے قابض کے غصب کر لینے کے اور دوسرے نے قابض کے پاس ودیعت رکھنے کے گواہ قائم کئے تو غلام مذکور دونوں میں مساوی مشترک ہونے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ دونوں مدعیوں کی حالت مساوی ہے۔

فصل فی التنازع بالایدی!

یہ فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

قال واذا تنازعا فی دابۃ احدھما راکبھا والاخر متعلق بلجامھا فالراکب اولی لان تصرفہ اظھر فانہ یختص بالملک وکذا اذا کان احدھما راکبا فی السراج والاخر ردیفہ فالراکب فی السرج اولی بخلاف ما اذا کانا راکبین حیث تکون بینھما لاستوائھما فی التصرف۔ اگر دو شخصوں نے ایک جانور میں اختلاف کیا حالانکہ ایک اس پر سوار ہے اور دوسرا اس کی باگ پکڑے ہے اور گواہ ندارد ہیں تو جو شخص سوار ہے وہ اولی ہے۔ یعنی اسی کے واسطے ملکیت کا حکم ہونا چاہئے کیونکہ اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے کیونکہ سواری مختص بملک ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک زین پر سوار ہو اور دوسرا اس کی ردیف میں ہو تو جو شخص سوار ہے وہ اولی ہے کیونکہ اس کا تصرف ملکیت اظہر ہے بخلاف اس کے اگر دونوں زین پر سوار ہوں تو حکم ہو گا کہ یہ جانوران دونوں میں مساوی مشترک ہے کیونکہ تصرف میں دونوں برابر ہیں۔ وکذا اذا تنازعا فی بعیر وعلیہ حمل لاحدھما وللاخر کوز معلق فصاحب الحمل اولی لانہ ھو المتصرف وکذا اذا تنازعا فی قمیص احدھما لابسہ والاخر متعلق بکمہ فاللابس اولی لانہ اظھرھما تصرفا۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے ایک اونٹ میں اختلاف کیا حالانکہ اس پر ایک کا بوجھ لدا ہے اور دوسرے کا پانی کا کوزہ لٹکا ہے تو بوجھ والا اولی ہے اس واسطے کہ وہی

متصرف ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے ایک قمیص میں اختلاف کیا جس کو ایک پہنے ہے اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہے تو پہننے والا اولیٰ ہے کیونکہ دونوں میں سے اس کا تصرف اظہر ہے۔ ولو تنازعا فی بساط احدھما جالس علیہ والآخر متعلق بہ فھو بینھما معناہ لاعلی طریق القضاء لان القعود لیس بید علیہ فاستویا۔ اور اگر دونوں نے ایک فرش میں جھگڑا کیا حالانکہ ایک اس پر بیٹھا ہے اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہے تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہے یعنی انھیں دونوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہ معنی نہیں ہیں کہ قاضی ان میں اشتراک کا حکم دے گا۔ اس واسطے کہ فرش پر بیٹھا مانند پکڑنے کے اس پر قبضہ نہیں ہے تو دونوں برابر ہوگئے ف۔ پس جب دونوں کا قبضہ نادار ہے تو قاضی کسی کی ملکیت کا حکم نہ دے گا بلکہ اس طرح جھگڑا دور کر دے گا کہ دونوں کے تصرف میں رہے۔ قال واذا کان ثوب فی ید رجل وطرف منہ فی ید آخر فھو بینھما نصفان لان الزیادۃ من جنس الحجۃ فلا یوجب زیادۃ فی الاستحقاق۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارا دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ ان دونوں میں نصفا نصف ہوگا۔ اس واسطے کہ جس کے ہاتھ میں زیادہ حصہ ہے وہ بھی گرفت کی حجت ہے تو اس سے کوئی زیادہ نہیں ثابت ہوگا ف۔ اور اس تمام فصل میں مفروض یہ ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ پس ظاہری قبضہ سے استحقاق ملکیت ہے حالانکہ ظاہری گرفت میں زیادتی وکمی کا کچھ فرق معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلے بیان ہوا کہ علت کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی ہے حتی کہ جس نے دو عادل گواہ قائم کئے اس کا دعویٰ بھی ویسا ہی ثابت ہوگا جیسے دوسرے نے چار گواہ عادل قائم کئے بلکہ قوت دلیل سے ترجیح ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر ایک نے چار گواہ ایسے قائم کئے جو مستور ہیں یعنی ان کی عدالت ظاہر نہیں ہے اور دوسرے نے دو گواہ عادل قائم کئے تو عادل گواہوں کو ترجیح ہوگی۔ قال واذا کان الصبی فی ید رجل وھو یعبر عن نفسہ فقال انا حر فالقول قولہ لانہ فی ید نفسہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک طفل ایک مرد کے قبضہ میں ہو حالانکہ وہ اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے یعنی اپنا حال بیان کر سکتا ہے۔ پس اس نے کہا کہ میں آزاد ہوں تو اسی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ اپنی ذات کے قبضہ میں ہے تو قابض کا قبضہ معتبر نہ ہوگا۔ ولو قال انا عبد لفلان فھو عبد للذی فی یدہ لانہ اقر بانہ لا ید لہ حیث اقر بالرق۔ اور اگر اس طفل نے کہا کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی سوائے قابض کے کسی دوسرے کا نام لیا تو وہ اسی شخص کا غلام ٹھہرایا جائے گا جس کے قبضہ میں ہے کیونکہ اس نے یہ اقرار کر لیا کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنے رقیق ہونے کا اقرار کیا۔ وان کان لا یعبر عن نفسہ فھو عبد للذی ھو فی یدہ لانہ لا ید لہ علی نفسہ لما کان لا یعبر عنھا وھو بمنزلۃ متاع بخلاف ما اذا کان یعبر فلو کبر وادعی الحریۃ لا یکون القول قولہ لانہ ظھر الرق علیہ فی حال صغرہ۔ اور اگر یہ طفل ایسا صغیر ہو کہ اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا ہے تو وہ اسی شخص کا غلام ہوگا جس کے قبضہ میں ہے کیونکہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے کچھ تعبیر نہیں کر سکتا ہے تو وہ بمنزلہ اسباب کے ہے۔

بخلاف اس کے جب وہ اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہو تو اپنے ذاتی قبضہ میں ہے پھر اگر اس نے بالغ ہونے کے بعد آزادی کا دعویٰ کیا تو بھی اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ صغرسنی میں اس پر رقیت ظاہر ہوگئی۔ قال واذا کان الحائط لرجل علیہ جذوع او متصل ببنائہ وللآخر علیہ ھرادی فھو لصاحب الجذوع والاتصال والھرادی لیست بشیٔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً زید کی دیوار ہو جس پر دھنیاں رکھی ہیں یا وہ اس کی عمارت سے متصل واقع ہوئی ہے۔

اور دوسرے شخص بلکہ کی اس پر لکڑیاں رکھی ہیں یعنی ایسے تختہ جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالتے ہیں تو یہ دیوار اسی شخص کی ہے جس کی دھنیاں وشہتیر اس پر رکھے ہیں یا اس کی عمارت متصل ہے اور رہیں لکڑیاں وتختہ تو یہ کچھ چیز نہیں ہے یعنی ان سے کچھ حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ لان صاحب الجذوع صاحب استعمال والاخر صاحب تعلق فصار کدابۃ تنازعا فیھا ولاحدھما علیھا حمل وللاخر کوز معلق والمراد بالاتصال مداخلۃ لبن جدارہ فیہ ولبن ھذا فی جدارہ وقد یسمی اتصال تربیع وھذا شاھد ظاھر لصاحبہ لان بعض بنائہ علی بعض ھذا الحائط وقولہ الھرادی لیست بشیء یدل علی انہ لا اعتبار للھرادی اصلا وکذا البواری لان الحائط لایبنی لھما اصلا حتی لو تنازعا فی حائط ولاحدھما علیہ ھرادی ولیس للاخر علیہ شیء فھو بینھما۔ کیونکہ دیوار پر جس کی دھنیاں رکھی ہیں دیوار اس کے استعمال میں ہے اور جس کے تختہ یا چھاجیں ہیں اس کو ایک تعلق ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایک سواری کے جانور میں دو شخصوں نے جھگڑا کیا جن میں سے ایک کا بوجھ اس پر لدا ہے اور دوسرے کا کوزہ اس سے لٹکا ہے حالانکہ یہ جانور اسی شخص کا قرار دیا جاتا ہے جس کا بوجھ ہے۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ دیوار اس کی عمارت سے متصل ہے تو اتصال سے یہ مراد ہے کہ اس دیوار کی اینٹیں اس عمارت میں پیوست ہیں اور عمارت کی اینٹیں اس دیوار میں پیوست ہیں اور اسی کو اتصال تربیع بھی کہتے ہیں اور یہ اتصال مالک عمارت کے واسطے ظاہری گواہ ہے کیونکہ اس کی کچھ عمارت اس دیوار کے جزو میں داخل ہے۔

اور یہ جو فرمایا کہ تختوں کا تعلق کچھ نہیں ہے تو یہ قول دلالت کرتا ہے کہ تختوں کے ہونے کا کچھ اعتبار بالکل نہیں ہوتا اور یہی حکم بوریہ کا ہے۔ یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ ہو تو اس کا بھی کچھ اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ دیوار تو تختہ یا بوریہ کے واسطے نہیں بنائی جاتی ہے حتی کہ اگر ایک دیوار میں دو شخصوں نے جھگڑا کیا جن میں سے ایک کے تختہ اس پر رکھے ہیں اور دوسرے کا کچھ نہیں ہے تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔ ولو کان لکل واحد منھما علیہ جذوع ثلثۃ فھو بینھما لاستوائھما ولا معتبر بالاکثر منھا بعد الثلثۃ۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس پر تین دھنیاں ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگی اس واسطے کہ دونوں کا تصرف برابر ہے اور تین دھنیوں کے بعد زیادہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے فے یعنی تین دھنیاں ہونے سے قبضہ کا استحقاق پورا ہو جاتا ہے۔ پس اگر ایک کی تین دھنیاں ہوں اور دوسرے کی تین سے زائد ہوں تو بھی استحقاق میں دونوں برابر ہیں۔ وان کان جذوع احدھما اقل من ثلثۃ فھو لصاحب الثلثۃ وللاخر موضع جذعہ فی روایۃ وفی روایۃ لکل واحد منھما ما تحت خشبہ ثم قیل ما بین الخشب الی الخشب بینھما وقیل علی قدر خشبھما والقیاس ان یکون بینھما نصفین لانہ لا معتبر بالکثرۃ فی نفس الحجۃ ووجہ الثانی ان الاستعمال من کل واحد بقدر خشبۃ ووجہ الاول ان الحائط یبنی لوضع کثیر الجذوع دون الواحد والمثنی فکان الظاھر شاھدا لصاحب الکثیر الا انہ یبقی لہ حق الوضع لان الظاھر لیس بحجۃ فی استحقاق یدہ۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک کی دھنیاں تین سے کم ہوں اور دوسرے کی دھنیاں تین ہوں تو یہ دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی تین دھنیاں ہیں اور دوسرے کے واسطے اپنی دھنیوں کی جگہ ہوگی یہ مبسوط کی کتاب الاقرار کی روایت ہے۔ اور کتاب الدعوی کی

روایت میں دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے واسطے اپنی لکڑیوں کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔ پھر اس روایت کے موافق کہا گیا کہ دو دھنیوں کے بیچ میں جو جگہ ہے وہ دونوں میں مساوی مشترک ہوگی اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ ہر ایک کو بقدر اس کی دھنیوں کے ملے گا۔ اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ دیوار ان دونوں میں برابر مشترک ہو اس واسطے کہ جو چیز حجت ہے اس کی کثرت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے دیوار کا ہر ایک کے استعمال میں آنا بقدر اس کی لکڑیوں کے ہے اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ دیوار تو بہت سی دھنیوں کے واسطے بنائی جاتی ہے کچھ ایک یا دو دھنیوں کے واسطے نہیں ہوتی ہے تو ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے جس کی دھنیاں صرف ایک یا دو ہیں۔ اس کو اپنی دھنیاں رکھنے کا استحقاق حاصل رہے گا اس واسطے کہ ظاہر حال ایسی حجت نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا استحقاق ہونے یعنی جس کی ایک یا دو دھنیاں ہوں اس کو اٹھا دینے کا استحقاق نہ ہوگا۔ ولو کان لاحدھما جذوع وللاخر اتصال فالاول اولی ویروی ان الثانی اولی۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی دھنیاں دیوار پر رکھی ہوں اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو تو دھنیوں والا اولی ہے یعنی اسی کے واسطے حکم ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ آئی ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار کا اتصال ہو وہ اولی ہے۔ وجہ الاول ان لصاحب الجذوع التصرف ولصاحب الاتصال الید والتصرف اقوی ووجہ الثانی ان الحائطان بالاتصال یصیران کبناء واحد ومن ضرورۃ القضاء لہ ببعضہ القضاء بکلہ ثم یبقی للاخر حق وضع جذوعہ لما قلنا وھذہ روایۃ الطحاوی وصححھا الجرجانی۔

اول روایت کی دلیل یہ ہے کہ دھنیوں والے کو تو اس دیوار میں تصرف حاصل ہے اور اتصال والے کو صرف قبضہ حاصل ہے حالانکہ قبضہ سے تصرف اقوی ہوتا ہے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی وجہ سے دونوں دیواریں بمنزلہ ایک عمارت کے ہو گئیں اور اس کے لئے بعض دیوار کا حکم دینا بالضرور مقتضی ہے کہ کل عمارت اسی کی ہے یعنی جب دونوں دیواریں بمنزلہ ایک عمارت کے ہیں تو جب ایک دیوار اس کی ملک ہے تو لامحالہ اس عمارت کا دوسرا جزو بھی اسی کی ملک ہے۔ پھر دھنیوں والے کو اس پر اپنی دھنیاں رکھنے کا حق حاصل رہے گا کیونکہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کو ملکیت کا استحقاق اس طرح حاصل ہو کہ دوسرے کی دھنیاں دور کرے۔ اور طحاوی نے اسی دوسری روایت کو اسناد کیا اور فقیہ جرجانی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ قال واذا کانت دار منھا فی ید رجل عشرۃ ابیات وفی اخر بیت فالساحۃ بینھما نصفان لاستوائھما فی استعمالھا وھو المرور فیھا۔ اگر ایک دار میں گیارہ بیوت ہوں ان میں سے ایک شخص کے قبضہ میں دس بیت ہیں اور دوسرے کے قبضہ میں ایک بیت ہے۔ پس اس کے صحن میں جھگڑا کیا تو صحن ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگا کیونکہ صحن ان دونوں کی گذرگاہ سے یعنی آمد و رفت سے ان دونوں کے استعمال میں برابر ہے۔ قال واذا ادعی الرجلان ارضا یعنی یدعی کل واحد منھما انھا فی یدہ لم یقض انھا فی ید واحد منھما حتی یقیما

البینۃ انہا فی ایدیہما لان الید فیہا غیر مشاہد لتعذر احضارہا وما غاب عن علم القاضی فالبینۃ تثبتہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک زمین پر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دعوی کیا کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک گواہ قائم کرے کہ وہ ہمارے قبضہ میں ہے۔ اس واسطے کہ زمین کی صورت میں قبضہ ہونا کچھ مشاہدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کو کچہری میں لانا ممکن نہیں ہے اور جو چیز ایسی ہے کہ قاضی کے علم سے غائب ہو تو گواہی اس کو ثابت کرتی ہے۔ وان اقام احدہما البینۃ جعلت فی یدہ لقیام الحجۃ لان الید حق مقصود وان اقاما البینۃ جعلت فی ایدیہما لما بینا فلا تستحق لاحد من غیر حجۃ۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے گواہ قائم کئے کہ میرے قبضہ میں ہے تو اسی کے قبضہ میں قرار دی جائے گی کیونکہ حجت قائم ہو گئی اس واسطے کہ قبضہ بھی ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو وہ دونوں کے قبضہ میں قرار دی جائے گی۔ کیونکہ حجت قائم ہو گئی پس بغیر حجت کے دونوں میں سے کسی کے واسطے استحقاق ملکی کا حکم نہ ہو گا۔ وان کان احدہما قد لبن فی الارض او بنی او حفر فہو فی یدہ لوجود التصرف والاستعمال فیہا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں اینٹیں لگائیں یا اس میں عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو یہ اس کا قبضہ ہے کیونکہ ایسا کرنے میں تصرف واستعمال موجود ہے ف۔ تو بالضرور اس کا قبضہ بھی ثابت ہے جیسے جانور میں سواری ہے اور کپڑے میں پہننا۔ک۔

باب دعوی النسب

یہ باب دعوے نسب کے بیان میں ہے

ف۔ واضح ہو کہ دعوی نسب کو دعوت بکسر دال بولتے ہیں بروزن جیلت۔ واذا باع جاریۃ فجاءت بولد فادعاہ البائع فان جاءت بہ لاقل من ستۃ اشہر من یوم باع فہو ابن للبائع وامہ ولد لہ وفی القیاس وہو قول زفر والشافعی رح دعوتہ باطلۃ لان البیع اعتراف منہ بانہ عبد فکان فی دعواہ متناقضا ولا نسب بدون الدعوی وجہ الاستحسان ان اتصال العلوق بملکہ شہادۃ ظاہرۃ علی کونہ منہ لان الظاہر عدم الزنا ومبنی النسب علی الخفاء فیعفی فیہ التناقض واذا صحت الدعوۃ استندت الی وقت العلوق فتبین انہ باع ام ولدہ فیفسخ البیع لان بیع ام الولد لا یجوز ویرد الثمن لانہ قبضہ بغیر حق۔ اگر ایک باندی فروخت کی پھر اس کے ایک بچہ ہوا پس بائع نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر فروخت کے دن سے چھ ماہ سے کم پر یہ بچہ جنی ہے تو وہ بائع کا بیٹا ہے اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہے یعنی بیع باطل ہے اور قیاس اس کو مقتضی ہے کہ بائع کی دعوت باطل ہو۔ اور یہی زفر وشافعی رح کا قول ہے کیونکہ بائع کی طرف سے بیع کا اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ غلام ہے۔ یعنی اس کا بیچنا جائز ہے تو بعد اس کے وہ اس کے نسب کا دعوی کرنے میں مناقض ہو گیا یعنی مناقض کا دعوی باطل

ہوتا ہے حالانکہ نسب بدون دعوے کے ثابت نہیں ہوتا ہے (لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک اور استحسان مقبول ہے) وجہ استحسان یہ ہے کہ بائع کی ملک میں علوق کا متصل ہونا اس کے واسطے ظاہر دلیل ہے کہ علوق نطفہ اسی سے ہے کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بات ظاہر ہے کہ زنا نہ کیا ہو اور بناء النسب یعنی علوق ہونا ایک امر مخفی ہے تو اس میں تناقض عفو ہے یعنی علوق نطفہ بائع پر مخفی تھا کہ حمل معلوم نہ ہونے سے اس نے فروخت کردی تو اب دعویٰ صحیح ہے۔ اور جب دعوت صحیح ہوئی تو اسی وقت سے مستند ہوگی جس وقت سے نطفہ قرار پایا ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ام ولد فروخت کی تو بیع فسخ کردی جائے گی اس واسطے کہ ام ولد کی بیع باطل ہے اور بائع نے اگر ثمن لیا ہو تو پھیر دے کیونکہ اس نے ناحق وصول کیا ہے۔ وان ادعاہ المشتری مع دعوۃ البائع اوبعدہ فدعوۃ البائع اولی لانہا اسبق لاستنادہا الی وقت العلوق وھذہ دعوۃ استیلاد۔ اور اگر مشتری نے بائع کی دعوت کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو دعوت بائع اولیٰ ہے کیونکہ بائع کی دعوت سب سے سابق ہے۔ کیونکہ وہ علوق نطفہ کے وقت سے مستند ہے اور دعوت استیلاد ہے ف حالانکہ دعوت استیلاد مقدم ہوتی ہے اور بوجہ قوت کے کچھ فی الحال ملکیت کو بھی نہیں چاہتی ہے۔ وان جاءت بہ لاکثر من سنتین من وقت البیع لم یصح دعوۃ البائع لانہ لم یوجد اتصال العلوق بملکہ یتقنا وھو الشاھد والحجۃ۔ اور اگر وقت بیع سے دو برس سے زیادہ پر یہ بچہ پیدا ہوا ہو تو بائع کی دعوت نسب صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ علوق کا اس کی ملک سے متصل ہونا بطور تیقن کے نہیں پایا گیا حالانکہ یہی اس کے ثبوت نسب کی شہادت وحجت تھی ف۔ تو جب ہم کو یہ یقین ہی نہیں تو اس کے واسطے بھی حجت نہیں ہے پس اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ الا اذا صدقۃ المشتری فیثبت النسب ویحمل علی الاستیلاد بالنکاح ولا یبطل البیع لانا یتقنا ان العلوق لم یکن فی ملکہ فلا یثبت حقیقۃ العتق ولا حقہ وھذہ دعوۃ تحریر وغیر المالک لیس من اھلہ۔ لیکن اگر مشتری نے بائع کی دعوت کی تصدیق کی تو بائع سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استیلاد بذریعہ نکاح کے محمول ہوگا۔ یعنی تاکہ زناء وفجور لازم نہ آوے اور بیع باطل نہیں ہوگی۔

اس واسطے کہ ہم کو اس امر کا یقین ہے کہ بائع کی ملک میں علوق نطفہ نہیں ہوا ہے تو اس بچہ میں حقیقی آزادی اور اس کی ماں میں حق آزادی نہیں ثابت ہوگی۔ یعنی درحقیقت یہ بچہ مشتری کا غلام ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد نہ ہوگی اور یہ دعوت تحریر ہے اور مالک کے سوائے دوسرے کو اس دعوت کی لیاقت نہیں ہوتی ہے ف۔ اسی واسطے تصدیق مشتری کی ضرورت پیش آئی پھر بائع اس بچہ کی قیمت دے دے گا پس یہ بچہ بقیمت آزاد ہوگا۔

وان جاءت بہ لاکثر من ستۃ اشھر من وقت البیع ولاقل من سنتین لم تقبل دعوۃ البائع فیہ الا ان یصدقہ المشتری لانہ احتمل ان لایکون العلوق فی ملکہ فلم توجد الحجۃ فلا بد من تصدیقہ واذا صدقہ یثبت النسب ویبطل البیع والولد حر والام ام ولد لہ کما فی المسألۃ الاولی لتصادقہما واحتمال العلوق فی الملک۔ اور اگر بیع کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر اور دو برس سے کم پر

وہ بچہ جنی) تو بھی بائع کی دعوت اس بچہ میں قبول نہ ہوگی مگر آنکہ مشتری اس کی تصدیق کرے کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید بائع کی ملک میں علوق نہ ہوا ہو تو باوجود اس احتمال کے حجت پوری نہ ہوگی تو مشتری کی تصدیق ضرور ہے۔ اور جب مشتری نے اس کی تصدیق کی تو نسب صحیح ہو جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہوگی جیسے مسئلہ اولیٰ میں ہے کیونکہ مشتری و بائع نے ایک دوسرے کی تصدیق کی اور بائع کی ملک میں نطفہ قرار پانے کا احتمال موجود ہے۔ قال فان مات الولد فادعاہ البائع وقد جاءت بہ لاقل من ستۃ اشہر لم یثبت الاستیلاد فی الام لانہا تابعۃ للولد ولم یثبت نسبہ بعد الموت لعدم حاجتہ الی ذلک فلا یتبعہ استیلاد الام۔ پھر اگر یہ بچہ مر گیا تب بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا حالانکہ باندی اس کو وقت بیع سے چھ مہینے سے کم پر جنی تھی تو ماں میں ام ولد ہونا ثابت نہیں ہوگا اس واسطے کہ ماں اس بارہ میں اپنے بچہ کی تابع ہے اور بچہ کا نسب اس کی موت کے بعد ثابت نہیں ہوا کیونکہ اس کو نسب ثابت ہونے کی کچھ ضرورت نہیں ہے تو اس کے پیچھے ماں کا ام ولد ہونا بھی ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ بچہ اصل ہے اور ماں تابع ہے تو جب اصل میں نسب ثابت نہ ہوا تو تابع میں بھی ثابت نہ ہوگا۔ وان ماتت الام فادعاہ البائع وقد جاءت بہ لاقل من ستۃ اشہر یثبت النسب فی الولد واخذہ البائع لان الولد ھو الاصل فی النسب فلا یضرہ فوات التبع وانما کان الولد اصلا لانہا تضاف الیہ یقال ام الولد و تستفید الحریۃ من جہتہ لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولدہا والثابت لہا حق الحریۃ ولہ حقیقتہا والادنی یتبع الاعلی۔ اور اگر بچہ کی ماں مر گئی تب بائع نے بچہ کا دعویٰ کیا حالانکہ وقت بیع سے وہ چھ مہینہ سے کم پر اس کو جنی تھی تو بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا اور بائع اس کو لے لے گا کیونکہ نسب کے بارہ میں بچہ اصل ہے تو تابع کا مرنا یعنی ماں کا مرنا اس کو کچھ مضر نہیں ہے۔

اور واضح ہو کہ بچہ اس واسطے اصل ہوتا ہے کہ ماں اس کی جانب مضاف ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں ام الولد یعنی فرزند کی ماں یعنی یوں نہیں کہتے کہ ماں کا بچہ بلکہ بچہ کی وجہ سے اس کو شرف حاصل ہوتا ہے۔ اور بچہ ہی کی جہت سے وہ آزادی حاصل کرتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اعتقہا ولدہا یعنی اس باندی کو اس کے فرزند نے آزاد کر دیا۔ اور واضح ہو کہ ماں کے واسطے آزادی کا حق حاصل ہوتا ہے اور بچہ کے واسطے حقیقۃً آزادی ہے یعنی وہ اعلیٰ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ باندی کا جو بچہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے ہو وہ مثل اپنے باپ کے اصلی آزاد ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے اس کی ماں کے واسطے آزادی کا حق حاصل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ فروخت ہونے کے لائق نہیں رہتی ہے اور مولیٰ کے مرتے ہی آزاد ہوگی بلکہ بالفعل آزاد ہو جاتی لیکن اس واسطے اس کو بالفعل آزادی نہیں دی گئی کہ مولیٰ کو بوجہ مملوکیت کے حلال ہے تو بچہ کا تعلق قائم ہے اور اگر بالفعل آزاد ہو جاتی تو نکاح کی ضرورت ہوتی۔ اور شاید وہ نکاح کو منظور نہ کرے یا مولیٰ کے پاس مہر نہ ہو تو بچہ کی پرورش میں پریشانی ہوتی۔ لہٰذا شرع نے مولیٰ کی حیات تک

اس کو بدستور مولی پر حلال رکھا۔ پس وہ اپنے فرزند کی حقیقی آزادی کے تابع ہے اور اس نے آزادی بھی اپنے بچہ ہی کی طرف سے پائی حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کو آزاد کرنے والا فرمایا کیونکہ وہی باعث آزادی ہوا۔

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آپ کے فرزند ابراہیم رضی اللہ عنہ کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا جو آپ کی مملوکہ تھیں تذکرہ کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند یعنی ابراہیم نے آزاد کر دیا یعنی ابراہیم کی پیدائش سے وہ آزاد ہو گئی۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ بالجملہ جب ماں کی وفات کے بعد اس کا نسب ثابت ہوا تو بائع اس کو لے لیگا۔ ویرد الثمن کلہ فی قول ابی حنیفۃؒ وقالا یرد حصۃ الولد ولا یرد حصۃ الام۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع پر کل ثمن واپس کرنا واجب ہے اور صاحبین نے کہا کہ صرف فرزند کا حصہ واپس کرے اور ماں کا حصہ واپس نہیں کرے گا۔ لانہ تبین انہ باع ام ولدہ ومالیتہا غیر متقومۃ عندہ فی العقد والغصب فلا یضمنہا المشتری وعندہما متقومۃ فیضمنہا قال وفی الجامع الصغیر واذا حبلت الجاریۃ فی ملک رجل فباعہا فولدت فی ید المشتری فادعی البائع الولد وقد اعتق المشتری الام فہو ابنہ ویرد علیہ بحصتہ من الثمن ولو کان المشتری اعتق الولد فدعوتہ باطلۃ وجہ الفرق ان الاصل فی ہذا الباب الولد والام تابعۃ لہ علی مامر وفی الوجہ الاول قام المانع من الدعوۃ والاستیلاد وہو العتق فی التبع وہو الام فلا یمتنع ثبوتہ فی الاصل وہو الولد ولیس من ضرورتہ کما فی الولد المغرور فانہ حر وامہ امۃ بلولادہا وکما فی المستولدۃ بالنکاح وفی الفصل الثانی قام المانع بالاصل وہو الولد فیمتنع ثبوتہ فیہ وفی التبع وانما کان الاعتاق مانعا لانہ لا یحتمل النقض کحق استحقاق النسب وحق الاستیلاد فاستویا من ہذا الوجہ ثم الثابت من المشتری حقیقۃ الاعتاق والثابت فی الام حق الحریۃ وفی الولد للبائع حق الدعوۃ والحق لا یعارض الحقیقۃ والتدبیر بمنزلۃ الاعتاق لانہ لا یحتمل النقض وقد ثبت بہ بعض اثار الحریۃ وقولہ فی الفصل الاول یرد علیہ بحصۃ من الثمن قولہما وعندہ بکل الثمن ہو الصحیح کما ذکرنا فی فصل الموت۔ اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کی مالیت غیر متقوم ہے یعنی اس کی کچھ قیمت متعین نہیں ہو سکتی نہ عقد بیع میں اور نہ غصب میں پس مشتری اس کا ضامن نہ ہوگا یعنی وہ اپنا کل ثمن واپس پانے کا مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک ام ولد کی مالیت متقوم ہے تو مشتری اس کا ضامن ہوگا نہ کہ یعنی ام ولد کو باندی فرض کر کے قیمت اندازہ کی جائے لیکن جو ثمن کہ اس کے مقابلہ میں تھا وہ اب اس باندی اور اس کے بچہ دونوں کے مقابلہ میں پڑا مثلاً دس دینار کو اس نے خریدی اور اس کی قیمت اندازہ کرنے سے پندرہ دینار ہے اور اس کا بچہ گویا غلام فرض کر کے دس دینار کا اندازہ کیا گیا تو ثمن مذکور دس دینار بمقابلہ اس باندی مع بچہ کے واقع ہوا اور

باندی کی قیمت پندرہ دینار اور بچہ کی قیمت دس دینار اندازہ کی گئی تو دس دینار ثمن ان دونوں کے مقابلہ میں اس طرح تقسیم ہوا کہ چھ دینار بمقابلہ باندی کے اور چار دینار بمقابلہ بچہ کے پڑے پھر چونکہ بچہ کو مشتری نے بائع کو واپس کیا تو بائع اس کے چار دینار واپس کرے اور ام ولد چونکہ مشتری کے پاس مرگئی۔ لہٰذا اس کے چھ دینار بائع سے ساقط ہو گئے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مرنے سے بمنزلہ آزاد کے کچھ ساقط نہ ہوگا حتی کہ بائع دس دینار یعنی پورا ثمن واپس کرے۔ م ش۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی کو حمل رہا پھر اس نے باندی کو فروخت کر دیا۔ پس وہ مشتری کے قبضہ میں بچہ جنی (یعنی وقت بیع سے چھ مہینہ سے کم پر جنی) پس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا حالانکہ مشتری اس کی ماں کو آزاد کر چکا ہے تو وہ بائع کا بیٹا ہوگا اور بائع کل ثمن میں سے اس کا حصہ واپس کرے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچہ کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کا دعویٰ نسب باطل ہے اور فرق کی یہ وجہ ہے کہ دعویٰ نسب کے باب میں بچہ اصل ہے اور اس کی ماں اس کے تابع ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا تو پہلی صورت میں دعویٰ نسب و استیلاد سے جو چیز رد کرنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی جو تابع ہے تو یہ اصل میں مؤثر نہ ہوگی یعنی بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ ضرور نہیں ہے کہ اگر بچہ کی آزادی ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی ام ولد ہونے کی آزادی ثابت ہو چنانچہ جس مرد نے دھوکا کھایا اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی رہتی ہے۔ اور جیسے کسی باندی سے بذریعہ نکاح کے اولاد ہوئی ف یعنی اگر ایک باندی نے جا کر کسی مرد آزاد کو دھوکا دیا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے پس اس نے نکاح کر لیا اور اولاد ہوئی پھر باندی کے مولیٰ نے آکر ثابت کیا کہ یہ میری باندی ہے تو اپنے مولیٰ کو دلائی جائے گی اور اولاد بقیمت آزاد ہے تو اولاد کا نسب ثابت ہوا حالانکہ اس کی ماں ام ولد نہ ہوئی۔

اور اسی طرح اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوگا حالانکہ ماں اس کی ام ولد نہ ہوگی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی ہے حتی کہ اگر نکاح میں یہ شرط کی ہو کہ جو اولاد ہو وہ آزاد ہوگی تو شرط صحیح اور اولاد آزاد ہوگی۔ بالجملہ یہ بات ثابت ہوئی کہ بچہ کے نسب ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس کی ماں ام ولد یا آزاد ہو جائے۔ لیکن اگر ماں کو آزاد کر دیا ہو حتی کہ وہ ام ولد نہ ہوسکے تو بھی بچہ میں نسب ثابت ہو سکتا ہے یہ تو صورت اول ہے کہ ماں آزاد ہونے کے بعد بچہ کا نسب ثابت کیا گیا۔ م۔ اور دوسری صورت میں جبکہ بچہ آزاد کر دیا گیا تو آزادی جو ثبوت نسب سے مانع ہے وہ بچہ میں قائم ہے جو اصل ہے تو اس سے نسب ثابت ہونا اصل یعنی بچہ میں ممتنع ہوا اور تابع یعنی اس کی ماں میں بھی ممتنع ہوا یعنی جب بچہ سے نسب ثابت نہ ہوا تو ماں بھی ام ولد نہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو اس وجہ سے رد کرتا ہے کہ اعتاق ایسی چیز ہے جو ٹوٹ نہیں سکتی جیسے حق استحقاق نسب و حق استیلاد ہے تو مشتری کی طرف سے اعتاق ہونا اور بائع کی طرف سے حق استحقاق و استیلاد ہونا اس بارہ میں برابر ہیں کہ کوئی ٹوٹ نہیں سکتا پھر یہاں اعتاق کو ترجیح ہے کہ مشتری کی طرف سے حقیقی اعتاق موجود ہوا۔

اور بائع کی طرف سے باندی میں صرف حق آزادی اور بچہ میں حق دعوت نسب ثابت ہوا حالانکہ حق آزادی ونسب کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں ہو سکتا یعنی بالفعل حقیقی آزادی بہ نسبت حق آزادی کے زیادہ قوی ہے تو مشتری کا تصرف قائم رہا۔ اور واضح ہو کہ مشتری کا مدبر کر جانا بمنزلہ اعتاق کے ہے کیونکہ توڑنے کے قابل نہیں ہے اور مدبر کرنے سے بھی آزادی کے بعض آثار ثابت ہو گئے یعنی اگر مشتری نے بچہ کو مدبر کر دیا تو بھی بائع کا دعویٰ نسب ثابت نہ ہوگا۔

اور یہ جو امام محمدؒ نے پہلی صورت میں فرمایا یعنی جبکہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا پھر بائع نے بچہ کا دعویٰ کیا ہے کہ بائع اس بچہ کے حصہ ثمن کو واپس کرے تو یہ حصہ واپس کرنے کا قول صاحبین کا قول ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورا ثمن واپس کرے گا اور یہی صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا ہے پھر یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا جیسے اعتاق یا تدبیر وغیرہ اور اگر ایسا تصرف ہے جو ٹوٹنے کے قابل ہے تو اس کا حکم آگے بیان فرمایا۔ قال ومن باع عبدا ولد عندہ وباعہ المشتری من آخر ثم ادعاہ البائع الاول فھو ابنہ ویبطل البیع۔ اگر ایک شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے اور مشتری نے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا پھر بائع اول نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ اس کا بیٹا ہو جائے گا اور بیع ٹوٹ جائے گی۔

لان البیع یحتمل النقض وما لہ من حق الدعوۃ لایحتملہ فینتقض البیع لاجلہ وکذا اذا کاتب الولد اورھنہ اواجرہ اوکاتب الام اورھنھا اوزوجھا ثم کانت الدعوۃ لان ھذہ العوارض تحتمل النقض فینتقض ذلک کلہ وتصح الدعوۃ بخلاف الاعتاق والتدبیر علی ما مرو بخلاف ما اذا ادعاہ المشتری اولا ثم ادعاہ البائع حیث لایثبت النسب من البائع لان النسب الثابت من المشتری لایحتمل النقض فصار کاعتاقہ۔ اس واسطے کہ بیع ایسی چیز ہے جو لوٹ سکتی ہے اور بائع کو جو دعوت نسب کا حق ہے وہ نہیں ٹوٹ سکتا ہے پس حق دعوت کی وجہ سے بیع توڑ دی جائے گی۔ اور اسی طرح اگر مشتری نے بچہ کو مکاتب یا رہن کیا ہو یا اجارہ پر دیا ہو یا اس کی ماں کو مکاتبہ یا رہن کیا یا اس کو دوسرے کے ساتھ بیاہ دیا ہو پھر بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ یہ تصرفات توڑ دیئے جاویں کیونکہ یہ ایسے عوارض ہیں کہ ٹوٹ سکتے ہیں، پس توڑ دیئے جاویں گے اور بائع کی دعوت نسب صحیح ہو جائے گی برخلاف اعتاق و تدبیر کے کہ یہ ٹوٹنے کے قابل نہیں ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور بخلاف اس کے اگر مدعی نے پہلے اس کے نسب کا دعویٰ کیا پھر اس کے بعد بائع نے دعویٰ کیا تو بائع سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مشتری سے جو نسب ثابت ہو چکا وہ ٹوٹنے کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے اس کو آزاد کر دیا۔ قال ومن ادعی نسب احد التوأمین ثبت نسبھما منہ۔ اگر ایک شخص نے جوڑیا دو بچوں میں سے ایک کے نسب کا دعویٰ کیا تو دوسرے بچہ کا نسب بھی اس سے ثابت ہو جائے گا۔ لانھما من ماء واحد فمن ضرورۃ ثبوت النسب احدھما ثبوت نسب الآخر وھذا لان التوأمین ولدان بین ولادتھما اقل من ستۃ اشھر فلا یتصور علوق الثانی حادثا لانہ لاحبل لاقل

من ستة اشھر وفی الجامع الصغیر اذا کان فی یدہ غلامان توأمان ولدا عندہ فباع احدھما واعتقه المشتری ثم ادعی البائع الذی فی یدہ فھما ابناہ وبطل عتق المشتری لانه لما ثبت نسب الولد الذی عندہ لمصادفة العلوق والدعوة ملکه اذ المسألة مفروضة فیه ثبت به حریة الاصل فیثبت نسب الاخر وحریة الاصل فیه ضرورة لانھما توأمان فتبین ان عتق المشتری وشراءہ لاقی حر الاصل فیبطل بخلاف ما اذا کان الولد واحدا لان ھناك یبطل العتق فیه مقصودا لحق دعوة البائع وھھنا ثبت تبعا لحریته فیه حریة الاصل فافترقا ولو لم یکن اصل العلوق فی ملکه ثبت نسب الولد الذی عندہ ولا ینقض البیع فیما باع لان ھذہ دعوة تحریر لانعدام شاھد الاتصال فیقتصر علی محل ولایته ۔

اس واسطے کہ جوڑیا بچے تو دونوں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئی ہیں تو جب ایک کا نسب ثابت ہوا تو ضرور دوسرے کا نسب بھی اس سے ثابت ہوگا اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ جوڑیا تو وہ دو بچے کہلاتے ہیں جو ساتھ ہی پیدا ہوں۔ یعنی دونوں کی پیدائش میں چھ مہینہ سے کم فرق ہو تو یہ ممکن نہیں ہے کہ اول بچہ کے بعد دوسرے بچہ کا نطفہ قرار پایا ہو کیونکہ حمل کی میعاد چھ مہینہ سے کم نہیں ممکن ہے تو بالضرور دونوں کا حمل ایک ہی نطفہ سے ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جوڑیا دو غلام ہوں جو اسی کی ملک میں پیدا ہوئے ہوں پس اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا اور مشتری نے اس کو آزاد کر دیا۔ پھر بائع نے اس غلام پر جو اس کے قبضہ میں موجود ہے اپنے نسب کا دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں اس کے بیٹے ہو جاویں گے اور مشتری کا آزاد کرنا باطل ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ جب اس غلام کا نسب ثابت ہو گیا جو بائع کے پاس موجود ہے بوجہ اس کے کہ نطفہ قرار پانا اس کی ملک میں ہوا۔ اور نسب کا دعوی بھی اسی کی ملک میں ہوا کیونکہ مسئلہ تو ایسی ہی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ حمل و ولادت اسی کی ملک میں ہوئی اور اس نے اپنا نطفہ بیان کیا تو اس بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہو گئی تو بالضرور دوسرے بچہ کا بھی نسب و اصلی آزادی ثابت ہو گی کیونکہ وہ دونوں جوڑیا ہیں تو اب یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری نے اصلی آزادی کو خریدا اور آزاد کیا حالانکہ اصلی آزاد کا خرید نا ممکن نہیں اور آزاد کرنا بھی باطل ہے۔ یعنی مشتری کی طرف سے درحقیقت اعتاق ہی نہیں تھا۔

بخلاف اس کے اگر ایک ہی بچہ ہوتا تو مشتری کا عتق باطل نہ ہوتا اس واسطے کہ وہاں تو بائع کی دعوت نسب کی وجہ سے قصداً اعتاق باطل ہوتا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور یہاں جوڑیا کی صورت میں اصلی آزادی کی وجہ سے مشتری کا اعتاق باطل ہونا تبعاً ثابت ہوا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں نطفہ قرار پانا اصل میں بائع کی ملکیت میں نہ ہو تو جو غلام بائع کے پاس ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور جو فروخت کیا اس کی بیع نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ یہ دعوت استیلاد نہیں ہے بلکہ دعوت تحریر ہے کیونکہ نطفہ کا قرار پانا اور نسب کا دعوی دونوں اصلی ملکیت میں نہیں ملے بلکہ صرف نسب کا دعوی اس کی ملکیت میں ہے تو دعوی بھی اس کی ملکیت تک رہے گا پس جو غلام اس کی ملکیت میں موجود ہے اسی کا نسب ثابت ہوگا۔ اور دوسرے کا نسب نہیں ثابت ہوگا کیونکہ وہ مشتری کی ولایت میں

چلا گیا۔ قال واذا كان الصبي في يد رجل فقال هو ابن عبدي فلان الغائب ثم قال هو ابني لم يكن ابنه ابدا وان جحد العبد ان يكون ابنه جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک طفل ہو پس اس نے کہا کہ یہ طفل میرے فلاں غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے یعنی سفر کو گیا ہے پھر اس کے بعد اس قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ کبھی اسکا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے اگرچہ اسکا غلام مذکور اپنا بیٹا ہونے سے انکار کرے۔ وهذا عند ابي حنيفة وقالا اذا جحد العبد فهو ابن المولى - اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب غلام نے انکار کیا تو وہ اپنے مولی کا بیٹا ہے۔ وعلى هذا الخلاف اذا قال هو ابن فلان ولد على فراشه ثم ادعاه لنفسه - اور اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے کہ اس کے فراش پر پیدا ہوا۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کبھی اس کا بیٹا نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر فلاں شخص انکار کرے تو قابض کا بیٹا ہو جائے گا۔ لهما ان الاقرار يرتد برد العبد فصار كان لم يكن الاقرار - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اقرار ہی نہ تھا۔ والاقرار بالنسب يرتد بالرد وان كان لا يحتمل النقض الا ترى انه يعمل فيه الاكراه والهزل۔ اور نسب کا اقرار رد کر دینے سے رد ہو جاتا ہے اگرچہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جو لوٹ سکتی ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں اکراہ و ہزل اپنا عمل کرتا ہے ف چنانچہ اگر ایک شخص پر زبردستی کی گئی کہ اپنے غلام کی نسبت اپنا بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے ہزل وٹھٹھول سے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو نسب نہیں ثابت ہوگا۔ فصار كما اذا اقر المشتري على البائع باعتاق المشتري فكذبه البائع ثم قال انا اعتقته يتحول الولاء اليه - تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اس نے مبیع کو قبل بیع کے آزاد کیا ہے پس بائع نے اس کو جھوٹا بتلایا۔ پھر مشتری نے کہا کہ میں نے اس کو آزاد کیا ہے تو مشتری کا اعتاق جائز اور ولاء اسی کی جانب تحویل کرے گی۔ بخلاف ما اذا صدقه لانه يدعي بعد ذلك نسبا ثابتا من الغير وبخلاف ما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه فيصير كولد الملاعنة لا يثبت نسبه من غير الملاعن لان الملاعن يكذب نفسه۔ بخلاف اس کے اگر قابض طفل کے غلام نے مولی کے قول کی تصدیق کی کہ ہاں یہ میرا بیٹا ہے تو پھر مولی کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اقرار غلام کے بعد مولی ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے۔ جو غیر سے ثابت ہے یعنی خود بھی اس کا اقرار کر چکا ہے۔
اور برخلاف اس کے جبکہ مولی کے غلام نے مولی کی تصدیق یا تکذیب نہیں کی تو اس صورت میں بھی مولی کے دعویٰ سے نسب نہیں ثابت ہوگا کیونکہ بلحاظ غلام کے تصدیق کرنے کے اس طفل کے نسب سے غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی اگر غلام تصدیق کرے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے۔ تو یہ بچہ ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوائے دوسرے سے نہیں ثابت ہوتا ہے کیونکہ مرد ملاعن کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو جھوٹا بتلا دے ف تو

جب ملاعن نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا یعنی کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو زناکاری کی تہمت لگانے میں جھوٹ کہا تھا یا غلطی کی تھی تو اس بچہ کا نسب لعان کرنے والے سے ثابت ہو جائے گا۔ ولابی حنیفة رح ان النسب مما لا یحتمل النقض بعد ثبوته والاقرار بمثله لا یرتد بالرد فبقی فیمتنع دعوته کمن شهد علی رجل بنسب صغیر فردت شهادته لتهمة ثم ادعاه لنفسه۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسی چیز ہے کہ بعد ثابت ہونے کے نہیں ٹوٹ سکتا اور اس کی مثل جو اقرار ہو وہ رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے تو باقی رہا تو مقر کا دعوی نسب کرنا ممتنع ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے شخص پر ایک صغیر بچہ کے نسب کی گواہی دی پھر کسی تہمت کی وجہ سے اس کی گواہی رد کر دی گئی پھر اس نے خود اس طفل کے نسب کا دعوی کیا تو اسکا دعوی قبول نہ ہوگا کیونکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ غیر پر اسکے نسب کا اقرار باوجود رد کئے جانے کے رد نہیں ہوا۔ وهذا لانه تعلق به حق المقرله علی اعتبار تصدیقه حتی لو صدقه بعد التکذیب یثبت النسب منه وکذا تعلق به حق الولد فلا یرتد برد المقرله ومسألة الولاء علی هذا الخلاف ولو سلم فالولاء قد یبطل باعتراض الاقوی کجر الولاء من جانب الام الی قوم الاب وقد اعترض علی الولاء الموقوف ما هو اقوی وهو دعوی المشتری فیبطل به بخلاف النسب علی ما مر وهذا یصلح مخرجا علی اصله فیمن یبیع الولد ویخاف علیه الدعوة بعد ذلک فیقطع دعواه باقراره بالنسب لغیره۔ پھر اقرار رد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی وجہ سے مقرلہ کے حق کا تعلق اس لحاظ سے ہو گیا کہ شاید وہ مقر کے قول کی تصدیق کرے حتی کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق کرے تو مقر لہ سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح اقرار کی وجہ سے بچہ کا بھی حق متعلق ہو جاتا ہے تو خالی مقرلہ کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا اور ولا کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی مشتری نے اعتاق بائع کا دعوی کرنے کے بعد خود آزاد کیا تو صاحبین کے قول پر اس کی ولاء مشتری کی جانب تحویل ہوگی۔ لیکن شیخ مصنف رح نے کہا کہ ولاء میں بھی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مشتری کو ولاء نہیں ملے گی اور اگر ہم اس کو مان لیں تو ولاء ایسی چیز ہے کہ زیادہ قوی پیش آنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ جیسے ماں کی جانب سے باپ کی قوم کی طرف ولاء کھینچ لانے والا امر پیش آنے سے ولاء کھینچ جاتی ہے، حالانکہ یہاں بھی ولاء متوقف پر اس سے زیادہ قوی پیش آیا اور وہ مشتری کا دعوی ہے تو ولاء متوقف باطل ہو گئی بخلاف نسب کے کہ وہ نہیں ٹوٹتا ہے۔

اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ امام اعظم کے طور پر اس امر کے واسطے اصل ہے کہ اگر کسی نے کوئی بچہ بیچنا چاہا حالانکہ اس شخص کو خوف ہے کہ اس کے بعد کوئی شخص اس کے نسب کا دعوی کرے تو وہ غیر سے اس کے نسب کا اقرار کر کے یہ دعوی کر دیتا ہے ف جر الولاء کی یہ صورت ہے کہ کسی شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی۔ پھر اس آزادہ نے زید کے غلام سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی تو اولاد کی ولاء اپنی ماں کے تابع ہو کر ماں کے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی لیکن اگر باپ آزاد کر دیا گیا تو وہ اولاد کی ولاء کھینچ کر اپنے ساتھ اپنے آزاد کرنے والے کی طرف لے جائے گا تو معلوم ہوا کہ جب ولاء ضعیف پر ولاء قوی پیش آتی ہے۔ تو وہ ولاء ضعیف کو توڑ کر اپنی طرف لے جاتی ہے تو ولاء ٹوٹ سکتی ہے اور نسب نہیں ٹوٹ سکتا۔ اور ولاء موقوف سے مراد وہ ہے جو بائع کی جانب سے ہے

اور اس کو ولاء موقوف اس واسطے کہا کہ وہ ابھی توقف میں ہے حتی کہ اگر تکذیب کے بعد اس نے تصدیق کردی تو اس کی جانب متیقن ہو جائے گی یعنی مشتری کے دعوے سے ٹوٹ جائے گی۔ پس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے واسطے یہ قاعدہ نکلا کہ اقرار نسب نہیں ٹوٹتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صغیر غلام بیچا اور اس کو یہ خوف ہوا کہ شاید اس کے بعد اپنے پسر ہونے کا دعوی کرے تو بیع ٹوٹ جاوے تو اس دعوے کو قطع کرنے کے واسطے یہ طریقہ ہے کہ اس نے کسی غیر سے اس کے نسب کا اقرار کرادیا پس یہ اقرار نہیں ٹوٹے گا کیونکہ غیر خواہ تصدیق کرے یا تکذیب کرے یا سکوت کرے بہرحال مقر کا دعوی صحیح نہ ہوگا۔

اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا کہ اس سے بڑھ کر حیلہ جو سب کے قول پر جاری ہوتا ہے یہ کہ بائع اقرار کردے کہ یہ غلام پسر فلاں میت ہے تو اس کی طرف سے تکذیب نہ ہوگی۔ پس صاحبین کے قول پر بھی اس کے بعد مقر کا دعوی نہیں ہوسکتا۔ قال واذا کان الصبی فی ید مسلم ونصرانی فقال النصرانی هو ابنی وقال المسلم هو عبدی فهو ابن النصرانی وهو حر لان الاسلام مرجح فیستدعی تعارضا ولا تعارض لان نظر الصبی فی هذا اوفر لانه ینال شرف الحریة لانه لیس فی وسعه اکتسابها ولو کانت دعوتهما دعوة البنوة فالمسلم اولی ترجیحا للاسلام وهو اوفر النظرین۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک طفل ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو پس نصرانی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلمان نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو وہ نصرانی کا بیٹا قرار دیا جائے اور آزاد ہوگا کیونکہ اسلام ہر موقع پر مرجح ہوتا ہے لیکن مرجح ہونے کے واسطے کوئی تعارض چاہیے اور یہاں کوئی تعارض نہیں ہے اس واسطے کہ نصرانی کا بیٹا و آزاد بنانے میں بچہ کے حق میں نظر شفقت بہت زیادہ ہے اس واسطے کہ وہ فی الحال تو آزادی کی شرافت پاتا ہے اور انجام کو اسلام کی شرافت پاوے گا اس واسطے کہ وحدانیت کے دلائل خوب واضح ہیں اور اگر اس کے برعکس کیا جاوے یعنی مسلمان کا غلام بنایا جاوے تو فی الحال اپنے مولی کے تابع ہو کر وہ اسلام کے حکم میں داخل ہوگا۔ ولیکن آزادی سے محروم ہوگا اور آزادی حاصل کرنا اس کے اختیار میں بھی نہیں ہے اور اگر مسلمان ونصرانی دونوں نے اس کے بیٹے ہونے کا دعوی کیا تو مسلمان کو ترجیح ہوگی کیونکہ اسلام کو ترجیح ہے اور طفل کے حق میں بھی اس میں نظر شفقت زیادہ ہے۔ قال واذا ادعت امرأة صبیا انه ابنها لم تجز دعواها حتی تشهد امرأة علی الولادة ومعنی المسألة ان یکون المرأة ذات زوج لانها تدعی تحمیل النسب علی الغیر فلا تصدق الا بحجة بخلاف الرجل لانه یحمل نفسه النسب ثم شهادة القابلة کافیة فیها لان الحاجة الی تعیین الولد اما النسب یثبت بالفراش القائم وقد صح ان النبی علیه السلام قبل شهادة القابلة علی الولادة۔ اور اگر ایک عورت نے دعوی کیا کہ یہ طفل میرا بیٹا ہے تو اس کا دعوی جائز نہیں ہے یہاں تک کہ ایک عورت اس کے جننے پر گواہی دے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ عورت شوہر والی ہے یعنی شوہر اس بچہ سے انکار کرتا ہے اس واسطے کہ عورت دعوی کرتی ہے کہ اس بچہ کے نسب کو شوہر پر ڈالے تو بدون حجت کے عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی بخلاف مرد کے کہ وہ نسب کو خود اپنی ذات پر لگاتا ہے پھر واضح ہو کہ عورت کے مسئلہ میں جنائی کی گواہی کافی ہے اس واسطے کہ حاجت فقط اس بچہ کے

معین کرنے میں ہے یعنی یہی عورت اس بچہ کو جنی ہے اور رہا بچہ کا نسب تو وہ بوجہ فراش کے ثابت ہو جائے گا جو فی الحال موجود ہے اور یہ بات صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت پر صرف جنائی کی گواہی قبول فرمائی ف جیسا کہ حذیفہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی۔ الزیلعی۔ ولو کانت معتدة فلابد من حجة تامة عند ابی حنیفة رح وقد مر فی الطلاق وان لم تکن منکوحة ولا معتدة قالوا یثبت النسب منها بقولها لان فیه الزاما علی نفسها دون غیرها۔ اور اگر یہ عورت معتدہ ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت میں ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عورت پر پوری حجت لانا ضروری ہے اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے باب ثبوت النسب میں گزرا۔ اور اگر یہ عورت منکوحہ یا معتدہ نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ عورت سے بچہ کا نسب صرف عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں خود عورت نے اپنی ذات پر لازم کیا ہے نہ غیر پر ف تو اس میں صرف عورت کا قول کافی ہے کیونکہ اس نے نسب کو شوہر پر نہیں ڈالا۔ وان کان لها زوج وزعمت انه ابنها منه وصدقها الزوج فهو ابنهما وان لم تشهد امرأة لانه التزم نسبه فاغنی ذلک عن الحجة۔ اور اگر اس عورت کا کوئی شوہر ہو اور عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ لڑکا میرا اسی شوہر سے ہے اور شوہر نے اس کے قول کی تصدیق کی تو وہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا۔ اگرچہ کوئی عورت گواہ نہ ہو کیونکہ شوہر نے اس کے نسب کا التزام کر لیا تو حجت کی ضرورت نہیں رہی۔

وان کان الصبی فی ایدیهما وزعم الزوج انه ابنه من غیرها وزعمت انه ابنها من غیره فهو ابنهما لان الظاهر ان الولد منهما لقیام ایدیهما اولقیام الفراش بینهما ثم کل واحد منهما یرید ابطال حق صاحبه فلا یصدق علیه وهو نظیر ثوب فی ید رجلین یقول کل واحد منهما یرید ابطال حق صاحبه فلا یصدق علیه وهو نظیر ثوب فی ید رجلین یقول کل واحد منهما هو بینی وبین رجل آخر غیر صاحبه یکون الثوب بینهما الا ان هناک یدخل المقوله فی نصیب المقر لان المحل یحتمل الشرکة وههنا لا یدخل لان النسب لا یحتملها۔ اور اگر یہ بچہ شوہر و زوجہ دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ بچہ میرا بیٹا اس عورت کے سوائے دوسری عورت سے ہے اور زوجہ دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا اس شوہر کے سوائے دوسرے شوہر سے ہے تو بھی وہ ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قائم ہے یا ان دونوں میں فراش نکاحی قائم ہے۔ پھر دونوں میں سے ہر ایک چاہتا ہے کہ دوسرے کا حق مٹا دے تو کسی کے قول کی دوسرے پر تصدیق نہ ہوگی اور اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک تھان دو شخصوں کے قبضہ میں ہے۔ اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ یہ کپڑا میرے اور فلاں شخص کے درمیان مشترک ہے لیکن سوائے اپنے ساتھی قابض کے کسی دوسرے کا نام لیتا ہے۔ تو بھی حکم ہوتا ہے کہ یہ تھان ان دونوں میں مشترک ہے ولیکن دونوں مسئلوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ تھان کے مسئلہ میں ہر ایک قابض نے جس شخص کے واسطے اقرار کیا ہے وہ اس مقر کے حصہ میں داخل ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ کپڑا ایسی چیز ہے جو شرکت کے قابل ہے اور دعوت نسب کے مسئلہ میں جس مرد کو عورت نے داخل کیا یا عورت کو شوہر نے داخل کیا وہ داخل نہ ہوگا اس واسطے کہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جو شرکت کو محتمل ہو۔ قال ومن اشتری جاریة

فولدت ولداً عنده فاستحقها رجل غرم الاب قیمۃ الولد یوم یخاصم۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی پس وہ مشتری کے پاس مشتری سے بچہ جنی پھر ایک شخص نے آکر باندی کا استحقاق ثابت کیا تو مشتری اس بچہ کی وہ قیمت تاوان دے گا جو خصومت کے روز ہے۔ لانہ ولد المغرور فان المغرور من یطأ امرأۃ معتمدا علی ملک یمین او نکاح فتلد منہ ثم تستحق وولد المغرور حر بالقیمۃ باجماع الصحابۃ رض ولان النظر من الجانبین واجب فیجعل الولد حر الاصل فی حق ابیہ رقیقا فی حق مدعیہ نظراً لھما ثم الولد حاصل فی یدہ من غیر صنعہ فلا یضمنہ الا بالمنع کما فی الولد المغصوبۃ فلھذا تعتبر قیمۃ الولد یوم الخصومۃ لانہ یوم المنع ولو مات الولد لاشئ علی الاب لانعدام المنع وکذا لو ترک مالا لان الارث لیس ببدل عنہ والمال لابیہ لانہ حر الاصل فی حقہ فیرثہ ولو قتلہ الاب یغرم قیمۃ لوجود المنع وکذا لو قتلہ غیرہ فاخذ دیتہ لان سلامۃ بدلہ کسلامتہ لہ ومنع بدلہ کمنعہ فیغرم قیمتہ کما اذا کان حیا۔ پس مشتری اپنے بچہ کی قیمت اس وجہ سے تاوان دے گا کہ یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے دھوکا کھایا حالانکہ جس شخص نے دھوکا کھایا ہو اس کا بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہاں مشتری مغرور یعنی دھوکا کھایا ہوا ہے۔ کیونکہ مغرور اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی عورت سے باعتماد ملکیت یا نکاح کے وطی کرے۔ اور وہ اس سے بچہ جنی پھر وہ عورت استحقاق میں لے لی جاوے اور مغرور کا بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے اور اس واسطے کہ عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے۔

پس بچہ کے باپ کے لحاظ سے یہ بچہ اصلی آزاد قرار دیا جاتا ہے اور ماں کے مالک کے لحاظ سے یہ بچہ رقیق قرار دیا جاتا ہے تاکہ جانبین کا لحاظ ہو جاوے یعنی آزاد بعوض قیمت قرار دیا جاوے۔ پھر واضح ہو کہ یہ بچہ اپنے باپ کے قبضہ میں بدون اس کے تعدی وظلم کے آیا تو وہ مستحق کے واسطے صرف اس وجہ سے ضامن ہے کہ اس کو دینے سے روکتا ہے جیسے غصب کی ہوئی باندی کے بچہ میں ہوتا ہے لہٰذا بچہ کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو خصومت کے روز ہے کیونکہ اسی دن اس نے روکا اور اگر خصومت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو اس کے باپ پر کچھ تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے روکنا نہیں پایا گیا۔ اور اسی طرح اگر اس بچہ نے کچھ مال چھوڑا ہو تو بھی باپ ضامن نہیں ہے کیونکہ بچہ کی میراث کچھ اس بچہ کا عوض نہیں ہے اور یہ مال میراث اس کے باپ کو ملے گا اس واسطے کہ باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی آزاد ہے تو باپ اس کا وارث ہوگا۔ اور اگر باپ نے اس کو قتل کر ڈالا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے روکنا پایا گیا۔ اور اسی طرح اگر سوائے باپ کے کسی دوسرے نے قتل کیا ہو اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ باپ کو اس کا عوض ملنا بمنزلہ خود بچہ ملنے کے ہے اور باپ کا دیت روکنا بمنزلہ بچہ کے روکنے کے ہے۔ پس وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جیسے بچہ زندہ ہونے کی صورت میں ضامن ہوتا تھا۔ ویرجع بقیمۃ الولد علی بائعہ لانہ ضمن لہ سلامتہ کما یرجع بثمنہ بخلاف العقر لانہ لزمہ لاستیفاء منافعھا ولا یرجع بہ علی البائع واللہ اعلم بالصواب۔ اور بچہ کی جو کچھ قیمت اس نے مستحق کو تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس لے گا یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کی

اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا کیونکہ بائع نے اس مشتری کے واسطے اس مبیعہ کے عیب سے سالم ہونے کی ضمانت کملی تھی تو تاوان فرزند اس سے واپس لے گا جیسے اس کی ماں کا ثمن واپس لے گا بخلاف عقر کے۔ یعنی جو کچھ وطی کے عوض مستحق کو دینا پڑا وہ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ یہ تو اس کو باندی کے منافع حاصل کرنے کی وجہ سے دینا پڑا تو اس کو بائع سے واپس نہیں لے سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب الاقرار

یہ کتاب اقرار کرنے کے بیان میں ہے

قال واذا اقر العاقل البالغ بحق لزمہ اقرارہ مجھولا کان ما اقر بہ او معلوما اعلم ان الاقرار اخبار عن ثبوت الحق وانہ ملزم لوقوعہ دلالۃ الا تری کیف الزم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ماعزاً الرجم باقرارہ وتلک المرأۃ باعترافہا وھو حجۃ قاصرۃ لقصور ولایۃ المقر عن غیرہ فیقتصر علیہ وشرط الحریۃ لیصح اقرارہ مطلقا فان العبد الماذون لہ وان کان ملحقا بالحر فی حق الاقرار لکن المحجور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ویصح بالحدود والقصاص لان اقرارہ عھد موجبا لتعلق الدین برقبتہ وھی مال المولی فلا یصدق علیہ بخلاف الماذون لہ لانہ مسلط علیہ من جہتہ وبخلاف الحد والدم لانہ یبقی علی اصل الحریۃ فی ذلک حتی لا یصح اقرار المولی علی العبد فیہ ولا بد من البلوغ والعقل لان اقرار الصبی والمجنون غیر لازم لانعدام اھلیۃ الالتزام الا اذا کان الصبی ماذونا لہ لانہ ملحق بالبالغ بحکم الاذن وجھالۃ المقر بہ لا تمنع صحۃ الاقرار لان الحق قد یلزمہ مجھولا بان اتلف مالا لا یدری قیمتہ او یجرح جراحۃ لا یعلم ارشھا او تبقی علیہ باقیۃ حساب لا یحیط بہ علمہ والاقرار اخبار عن ثبوت الحق فیصح بہ بخلاف الجھالۃ فی المقر لہ لان المجھول لا یصلح مستحقا اگر کسی آزاد عاقل بالغ نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کیا تو وہ اس کے ذمہ لازم ہو جاتا ہے خواہ اقراری چیز مجہول ہو یا معلوم ہو۔ واضح ہو کہ اقرار کے معنی اپنے اوپر کسی حق ثابت ہونے کی خبر دینا اور یہ اقرار آدمی پر ملزم ہوتا ہے کیونکہ اقرار دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی وہ واقع ہو گئی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ پر اس کے اقرار زنا سے رجم لازم کیا اور اس عورت زانیہ پر اس کے اقرار سے رجم لازم کیا۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ پھر واضح ہو کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی صرف اپنے اقرار کرنے والے تک متصور رہتا ہے اور دوسرے پر لازم نہیں ہوتا کیونکہ مقر کی ولایت دوسروں سے قاصر ہے تو اس کا اقرار صرف اسی تک رہے گا۔ اور آزادی اس واسطے شرط لگائی تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال وغیرہ سب کو شامل ہو کیونکہ غلاموں سے اگرچہ غلام ماذون دربارۂ اقرار کے آزادوں کے ساتھ شامل ہے لیکن غلام مجبور کا اقرار مالی صحیح نہیں ہے اور اقرار حدود وقصاص صحیح ہے۔ اس واسطے کہ غلام مجبور کا بھی ملزم معلوم ہوا۔ پس اگر اقرار مالی صحیح ہو تو قرضہ اس کی گردن پر لازم ہو جائے گا حالانکہ اس کی گردن اس کے مولیٰ کا مال ہے تو مولیٰ کے مال پر اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہو گی۔ بخلاف غلام ماذون کے کہ اس کا اقرار اس واسطے

صحیح ہے کہ وہ اپنے مولی کی طرف سے مال پر مسلط ہے اور بخلاف حدود وقصاص کے کہ ان میں اقرار صحیح ہے کیونکہ غلام مجبور ان باتوں میں اصلی آزادی پر باقی ہے حتی کہ حدود وقصاص میں مولی کا اقرار کرنا اپنے غلام پر صحیح نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ عاقل وبالغ ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ طفل ومجنون کا اقرار لازم نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ ان میں یہ لیاقت نہیں ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کا التزام کریں لیکن اگر طفل کو تجارت کی اجازت ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس واسطے کہ طفل ماذون بوجہ اجازت کے بالغوں کے ساتھ ملا یا گیا ہے اور واضح ہو کہ جس چیز کا اقرار کیا اگر وہ مجہول ہو تو صحت اقرار میں مضر نہیں ہے۔ اس واسطے کہ کبھی آدمی پر حق مجہول لازم ہوتا ہے مثلاً کسی کا مال تلف کر دیا جس کی قیمت نہیں معلوم ہے یا کسی کو مجروح کیا حالانکہ اس زخم کا جرمانہ نہیں معلوم ہے یا کسی پر معاملات کے محاسبہ میں کچھ باقی ہے۔ حالانکہ وہ اس کو نہیں جانتا ہے پس جیسے کہ یہاں حق مجہول لازم ہے اسی طرح اقرار میں بھی حق مجہول جائز ہے اور ثبوت حق کی خبر دینے کو اقرار کہتے ہیں تو وہ مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہے بخلاف اس کے اگر وہ شخص مجہول ہو جس کے واسطے اقرار کیا ہے تو صحیح نہیں ہے کیونکہ جو شخص مجہول ہے یعنی نامعلوم ہے وہ مستحق نہیں ہو سکتا ف پس اگر کسی کے واسطے مجہول چیز کا اقرار کیا تو صحیح ہوا۔ ویقال له بین المجهول لان التجهیل من جهته فصار کما اذا اعتق احد عبدیه۔ اور مقر سے کہا جائے گا کہ تو اس مجہول چیز کو بیان کر کیونکہ مجہول کر دینا اسی کی جانب سے واقع ہوا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کی نسبت کہا کہ ایک آزاد ہے ف تو اس کو حکم دیا جاتا ہے کہ بیان کرے کہ اس نے کس غلام کو مراد لیا ہے۔ فان لم یبین اجبره القاضی علی البیان لانه لزمه الخروج عما لزمه بصحیح اقراره وذلک بالبیان۔ پس اگر مقر نے بیان نہ کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے صحیح اقرار کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی اس ذمہ داری سے خارج ہونا بھی اس پر لازم ہے اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کرے ف پس قاضی اس حق لازم کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا۔ قال فان قال لفلان علی شیء لزمه ان یبین ماله قیمة لانه اخبر عن الوجوب فی ذمته وما لا قیمة له لا یجب فیها فاذا بین غیر ذلک یکون رجوعا۔ اگر ایک شخص نے کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے واسطے کچھ چیز ہے تو اس پر لازم ہے کہ ایسی چیز بیان کرے جس کی کچھ قیمت ہے اس واسطے کہ اس نے اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی اور جس چیز کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی۔ پس اگر ایسی چیز بیان کرے جس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو یہ اقرار سے پھرنا ہو گا ف مثلاً اس نے کہا کہ میں نے ایک مٹھی خاک یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تو قبول نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے کہا کہ مردہ یا سور یا شراب ہے تو مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک قبول نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کی کچھ قیمت نہیں ہے اور اگر اس نے کہا کہ ایک پیسہ ہے تو قبول ہے۔ قال والقول قوله مع یمینه ان ادعی المقر له اکثر من ذلک لانه هو المنکر فیه وکذا اذا قال لفلان علی حق لما بینا وکذا لو قال غصبت منه شیئا ویجب ان یبین ما هو مال یجری فیه التمانع تعویلا علی العادة۔ اور اگر مقر لہ نے اس مقدار سے زیادہ کا دعوی کیا تو قسم سے مقر کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہی منکر ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق ہے تو بھی ایسی چیز بیان کرنا لازم ہے جس کی قیمت ہو اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے فلاں شخص سے

کچھ چیز غصب کرلی تو بھی بیان کرنا واجب ہے اور ایسی چیز بیان کرے جو مال ہے کہ اس میں باہم روک جاری ہوتی ہے باعتماد عادت ف ؏ کیونکہ عادت میں غصب ایسی ہی چیز کو کہتے ہیں جو مال قیمتی ہو کہ اس کے دینے میں روک کی جاتی ہے۔ ولو قال لفلان علی مال فالمرجع الیہ فی بیانہ لانہ ھو المجمل ویقبل قولہ فی القلیل والکثیر لان کل ذلک مال فانہ اسم لما یتمول بہ الا انہ لا یصدق فی اقل من درھم لانہ لا یعد مالا عرفا۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے تو مرجع اس کے بیان کی جانب ہے اس واسطے کہ اسی نے مجمل کر دیا ہے اور قلیل بیان کرے یا کثیر بیان کرے اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ قلیل ہو یا کثیر ہو سب مال ہے کیونکہ مال تو ایسی چیز کو کہتے ہیں جس سے انسان دولت مندی حاصل کرتا ہے لیکن ایک درم سے کم بیان کرنے میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ عرف میں اس کو مال نہیں کہتے ہیں۔ ولو قال مال عظیم لم یصدق فی اقل من مائتی درھم لانہ اقر بمال موصوف فلا یجوز الغاء الوصف والنصاب مال عظیم حتی اعتبر صاحبہ غنیا بہ والغنی عظیم عند الناس وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یصدق فی اقل من عشرۃ دراھم وھی نصاب السرقۃ لانہ عظیم حیث یقطع بہ الید المحترمۃ وعنہ مثل جواب الکتاب وھذا اذا قال من الدراھم اما اذا قال من الدنانیر فالتقدیر فیہا بالعشرین وفی الابل بخمس وعشرین لانہ ادنی نصاب یجب فیہ من جنسہ وفی غیر مال الزکوٰۃ بقیمۃ النصاب۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرے اوپر فلاں شخص کا مال عظیم ہے تو دو سو درم سے کم کے بیان میں تصدیق نہ کی جائے گی اس واسطے کہ اس نے ایسے مال کا اقرار کیا جو عظیم صفت رکھتا ہے تو اس وصف کو لغو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور دو سو درم جو نصاب کوۃ ہے وہ مال عظیم ہے حتی کہ جس شخص کے پاس دو سو درم مال ہو وہ غنی شمار ہوتا ہے اور غنی لوگوں کے نزدیک عظیم ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت آئی کہ دس درم سے کم میں تصدیق نہ ہوگی اور یہ مقدار نصاب سرقہ ہے اور یہ عظیم اس واسطے ہے کہ اس قدر کی چوری پر محترم کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ سے مثل جواب کتاب ہے یعنی دو سو درم سے کم میں تصدیق نہ ہوگی۔

اور واضح ہو کہ دو سو درم کی تصدیق اس وقت ہے کہ اس نے یوں کہا ہو کہ درموں میں سے مال عظیم ہے اور اگر اس نے کہا کہ دیناروں میں سے مال عظیم ہے تو بیس دیناروں سے اندازہ کیا جائے گا اور اگر اس نے کہا کہ اونٹوں میں سے مال عظیم ہے تو پچیس اونٹ بیان کرنے میں تصدیق ہوگی۔ کیونکہ کمتر نصاب جس میں اسی جنس کا جانور زکوٰۃ واجب ہے وہ پچیس اونٹ ہیں۔ اور اگر اس نے زکوٰۃ کے مالوں کے سوائے کوئی مال بیان کیا تو اس میں نصاب کی قیمت معتبر ہوگی۔ ولو قال اموال عظام فالتقدیر بثلثۃ نصب من جنس ما سماہ اعتبارا لادنی الجمع ولو قال دراھم کثیرۃ لم یصدق فی اقل من عشرۃ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وعندھما لم یصدق فی اقل من مائتین لان صاحب النصاب مکثر حتی وجب علیہ مواساۃ غیرہ بخلاف ما دونہ ولہ ان العشرۃ اقصی ما ینتھی الیہ اسم الجمع یقال عشرۃ دراھم ثم یقال احد عشر درھما فیکون ھو الاکثر من حیث اللفظ فینصرف الیہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرے اوپر فلاں شخص کے اموال عظام ہیں تو اس نے جس جنس کے اموال بیان کئے ہوں مثلاً درم یا دینار یا اونٹ وغیرہ تو اسی جنس کے تین نصاب بیان کرنے سے اندازہ ہوگا بلحاظ اس کے کہ ادنی جمع تین

ہے اور اگر اردو میں کہا کہ بڑے مال ہیں تو دو ہی نصاب لازم ہوں گے اور یہی فارسی کا حکم ہے
کیونکہ اس میں کمتر جمع دو ہیں۔م۔) اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں تو دس درہم سے کم میں
تصدیق نہ ہوگی۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک دو سو درم سے
کم میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ جس کے پاس نصاب ہو اس کے پاس مال کثیر ہے حتیٰ کہ اس پر دوسرے
حقداروں کی مواسات لازم آتی ہے بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم ہو تو کثرت نہیں ثبوتی ہے
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع جس عدد پر منتہی ہوتا ہے وہ دس ہے چنانچہ دس درم
بولتے ہیں اور بعد اس کے گیارہ کو احد عشر بولتے ہیں تو لفظ کی راہ سے انتہاء عشرہ ہوا۔ پس اسی
جانب لفظ پھر جائے گا۔ لیکن اردو میں اس دلیل کا جاری ہونا مشکل ہے اس واسطے کہ دس کے
بعد گیارہ و بارہ بولتے ہیں تو دس پر انتہا نہیں ہوتی پس ظاہراً صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہونا چاہیے۔م۔
ولو قال دراهم فهي ثلثة لانها اقل الجمع الصحيح الا ان يبين اكثر منها لان اللفظ يحتمله وينصرف
الى الوزن المعتاد۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر دراہم ہیں تو یہ تین درموں پر واقع ہوگا اس واسطے جمع صحیح
میں سے کم تر تین ہیں لیکن اگر وہ تین سے زیادہ بیان کرے تو صحیح ہوگا کیونکہ لفظ تو زیادہ کو بھی محتمل ہے
اور درموں کا وزن وہ مراد ہوگا جو وہاں رائج ہو۔ اور یہ اس وقت ہے کہ اس نے عربی
زبان میں کہا ہو ورنہ اردو یا فارسی میں کمتر جمع دو عدد ہے تو دو ہی درم سکہ و وزن رائج کے لازم
ہوں گے۔ ولو قال كذا كذا درهما لم يصدق في اقل من احد عشر درهما لانه ذكر عددين مبهمين
ليس بينهما حرف العطف واقل ذلك من المفسر احد عشر۔ اور اگر مقر نے عربی میں کہا کہ له علي
كذا كذا درهما۔ یعنی اس کے مجھ پر اتنے اتنے درہم ہیں تو گیارہ درم سے کم میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ
مقر نے دو عدد مبہم ایسے ذکر کئے جن کے درمیان حرف عطف نہیں ہے اور ایسے عددوں میں سے
کمتر گیارہ عدد ہے کیونکہ بدون حرف عطف کے جو اعداد مرکب ہیں حالانکہ ان کے درمیان
واو عطف نہیں ہے ان میں کمتر احد عشر کمتر گیارہ ہے۔ ولو قال كذا وكذا لم يصدق في اقل من احد وعشرين لانه ذكر
عددين مبهمين بينهما حرف العطف واقل ذلك من المفسر احد وعشرون فيحمل كل وجه على نظيره ولو قال كذا درهما فهو
درهم لانه تفسير للمبهم ولو ثلث كذا بغير واو فاحد عشر لانه لا نظير له سواه وان ثلث بالواو فمائة واحد وعشرون وان
ربع يزاد عليها الف لان ذلك نظيره۔ اور اگر مقر نے کہا کہ میرے اوپر اتنے اور اتنے درہم ہیں یا دوسری
چیز بیان کی تو اکیس سے کم میں اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسے دو عدد مبہم ذکر کئے کہ جن کے درمیان
حرف عطف ہے۔ اور جن عددوں سے اس کی تفسیر کی جاوے ان میں کمتر عدد اکیس ہے تو ہر وجہ کو اپنی نظیر پر محمول کریں گے
اور اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ علی كذا درهما۔ یعنی مجھ پر اتنا از راہ درم ہے تو وہ ایک درم ہے کیونکہ یہ اس عدد مبہم کی
تفسیر ہے۔ اور اگر اس نے تین مرتبہ كذا كذا كذا بغیر واو کے بیان کیا تو صرف گیارہ درم واجب ہوں گے کیونکہ سوائے احد عشر
کے اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے۔ اور اگر اس نے تین مرتبہ كذا وكذا وكذا مع واو بیان کیا تو ایک سو اکیس درم واجب
ہوں گے بشرطیکہ عربی زبان میں ہو۔ اور اگر اس نے چار مرتبہ وكذا وكذا وكذا وكذا مع واو بیان کیا تو ایک ہزار و
ایک سو اکیس واجب ہوں گے اس واسطے کہ یہی عدد اس کی نظیر ہے۔ قال وان قال له علي او قبلي

فقد اقر بالدین لان علی صیغة ایجاب وقبلی ینبئ عن الضمان علی ما مر فی الکفالة ولو قال المقر هو ودیعة ووصل صدق لان اللفظ یحتمله مجازا حیث یکون المضمون حفظه والمال محله فیصدق موصولا لا مفصولا قال وفی بعض نسخ المختصر فی قوله قبلی انه اقرار بالامانة لان اللفظ ینتظمهما حتی صار قوله لاحق لی قبل فلان ابراء عن الدین والامانة جمیعا والامانة اقلهما والاول اصح ولو قال عندی او معی او فی بیتی او فی کیسی او فی صندوقی فهو اقرار بامانة فی یده لان کل ذلک اقرار بکون الشئ فی یده وذلک یتنوع الی مضمون وامانة فیثبت اقلهما۔ اور اگر مقر نے کہا کہ مجھ پر ہے یا میری جانب ہے تو اس نے قرضہ کا اقرار کر لیا یعنی اگر مقر نے کہا کہ مجھ پر زید کے سو درم ہیں یا کہا کہ میری جانب ہیں تو مجھ پر یا میری جانب کہنے سے اپنے قرضدار ہونے کا اقرار ہے کیونکہ (مجھ پر) تو اپنے اوپر واجب کرنے کا صیغہ ہے اور (میری جانب) ایسا لفظ ہے کہ ضامن ہونے سے آگاہ کرتا ہے چنانچہ ابتدائے کفالت میں اس کا بیان ہو چکا اور اگر مقر نے کہا کہ وہ ودیعت ہے اور اس کو اپنے کلام میں ملا دیا تو تصدیق کی جائے گی یعنی مثلاً کہا کہ زید کے سو درم مجھ پر یا میری جانب ہیں اور وہ ودیعت ہیں تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ پہلا کلام اس کو مجازاً محتمل ہے کیونکہ حفاظت ودیعت کا ضامن ہوتا ہے اور مال محل حفاظت ہے تو جب ملا کر ودیعت بیان کرے تو تصدیق ہوگی اور اگر جدا کر کے بیان کرے تو تصدیق نہ ہوگی۔ اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ اگر اس نے کہا کہ میری جانب ہے تو یہ امانت کا اقرار ہے اس واسطے کہ لفظ تو امانت و قرضہ دونوں کو شامل ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے تو یہ قرضہ و امانت دونوں سے بری کرنا ہوگا۔ پس جبکہ میری جانب کہنے میں قرضہ و امانت دونوں کا احتمال ہے حالانکہ ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی یقینی پر اقرار محمول ہوگا۔ ولیکن قول اول اصح ہے یعنی میری جانب کہنا اقرار قرضہ ہے۔ اور اگر مقر نے کہا کہ فلاں کا سو روپیہ میرے پاس یا میرے ساتھ یا میرے گھر میں یا میرے کیسہ میں ہے یا میرے صندوق میں ہے تو یہ اس کے قبضہ میں امانت ہونے کا اقرار ہے کیونکہ اس ہر ایک لفظ سے فلاں کا روپیہ اپنے پاس ہونے کا اقرار ہے۔

اور یہ دو طرح پر ہو سکتا ہے کہ بطور ضمانت ہو یا بطور امانت ہو۔ پس ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہ ثابت ہوگا کیونکہ وہی یقینی ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور وہ امانت ہے تو امانت کا حکم ہوگا۔ ولو قال له رجل لی علیک الف فقال اتزنها او انتقدها او اجلنی بها او قد قضیتکها فهو اقرار لان الهاء فی الاول والثانی کنایة عن المذکور فی الدعوی فکانه قال اتزن الالف التی لک علی حتی لو لم یذکر حرف الکنایة لا یکون اقرارا لعدم انصرافه الی المذکور والتاجیل انما یکون فی حق واجب والقضاء یتلو الوجوب ودعوی الابراء کالقضاء لما بینا وکذا دعوی الصدقة والهبة لان التملیک یقتضی سابقة الوجوب وکذا لو قال احلتک بها علی فلان لانه تحویل الدین۔ اگر زید نے بکر سے کہا کہ میرے تجھ پر ہزار درم ہیں پس بکر نے جواب دیا کہ تو ان کو تول لے یا نقد پرکھ لے یا مجھے ان کے بابت مہلت دے یا میں نے ان کو ادا کر دیا تو یہ قرضہ کا اقرار ہے۔ اس واسطے کہ ہر ایک جملہ میں جو ضمیر ہے

اس کا مرجع وہی ہزار درم ہیں جو دعویٰ میں مذکور ہیں پس گویا اس نے کہا کہ جو ہزار درم مجھ پر ہیں وہ تول لے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ ضمیر ذکر نہ کی ہو تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ جو مال کہ دعویٰ میں مذکور ہے اس کی طرف مرجع نہ ہوگا۔ اور رہا میعاد دینا تو یہ اسی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہو اور رہا ادا کر دینا تو یہ واجب ہونے کے پیچھے ہوتا ہے۔ اور اگر بکر نے بری کر دینے کا دعویٰ کیا کیونکہ بری کرنا بعد وجوب کے ہے اور اسی طرح اگر بکر نے دعویٰ کیا کہ تو نے مجھے صدقہ میں دے دیئے یا ہبہ کر دیئے تو بھی واجب ہونے کا اقرار اس واسطے کہ پہلے واجب ہوئے تب اس نے قرضدار کو مالک کیا۔ اور اسی طرح اگر بکر نے کہا کہ میں نے تجھے اس مال کے لئے فلاں شخص مثلاً خالد پر اترواد یا تو بھی قرضہ کا اقرار ہے کیونکہ یہ تو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کے تحویل کرنے کے معنی ہیں۔ قال ومن اقر بدین موجل فصدقہ المقرلہ فی الدین وکذبہ فی التاجیل لزمہ الدین حالا لانہ اقر علی نفسہ بمال وادعی حقا لنفسہ فیہ فصار کما اذا اقر بعبد فی یدہ وادعی الاجارۃ بخلاف الاقرار بالدراھم السود لانہ صفۃ فیہ وقد مرت المسألۃ فی الکفالۃ۔ اگر کسی نے اپنے اوپر میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا پس مقرلہ نے قرضہ میں اس کی تصدیق کی اور میعاد میں تکذیب کی تو مقر پر فی الحال واجب الادا قرضہ لازم ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال کا اقرار کیا۔ پھر اس میں اپنی ذات کے واسطے ایک حق کا دعویٰ کیا یعنی میعاد کا دعویٰ کیا تو اس دعویٰ میں تصدیق نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کہا کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی ملک ہے۔ اور دعویٰ کیا کہ یہ میرے پاس اجارہ پر ہے تو اقرار اس پر لازم ہوتا ہے اور اجارہ کا دعویٰ تصدیق نہ ہوگا بخلاف اس کے اگر کسی شخص کے واسطے سیاہ درموں کا اقرار کیا یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سو درم مگر دودھیا نہیں بلکہ سیاہ ہیں تو تصدیق کی جاتی ہے اس واسطے کہ سیاہ ہونا ان درموں کی ایک صفت ہے اور یہ مسئلہ باب الکفالۃ میں گزر چکا۔ قال ویستحلف المقرلہ علی الاجل لانہ منکر حقا علیہ والیمین علی المنکر۔ اور مقرلہ سے میعاد کے انکار کرنے پر قسم لی جائے گی کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق سے انکار کرتا ہے اور جو منکر ہو اس پر قسم عائد ہوتی ہے۔ وان قال لہ علیّ مائۃ ودرھم لزمہ کلھا دراھم ولو قال مائۃ وثوب لزمہ ثوب واحد والمرجع فی تفسیر المائۃ الیہ وھو القیاس فی الاول وبہ قال الشافعیؒ لان المائۃ مبھمۃ والدراھم معطوف علیھا بالواو العاطفۃ لا تفسیر لھا فبقیت المائۃ علی ابھامھا کما فی الفصل الثانی وجہ الاستحسان وھو الفرق انھم استثقلوا تکرار الدراھم فی کل عدد واکتفوا بذکرہ عقیب العددین وھذا فیما یکثر استعمالہ وذلک عند کثرۃ الوجوب بکثرۃ اسبابہ وذلک فی الدراھم والدنانیر والمکیل والموزون واما الثیاب ومالا یکال ولا یوزن فلا یکثر وجوبھا فبقی علی الحقیقۃ وکذا اذا قال مائۃ وثوبان لما بینا بخلاف ما اذا قال مائۃ وثلثۃ اثواب لانہ ذکر عددین مبھمین واعقبھا تفسیرا اذ الاثواب لم تذکر بحرف العطف فانصرف الیھما لاستوائھما فی الحاجۃ الی تفسیر فکان کلھا ثیابا۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو اور ایک درم ہے تو اس پر یہ سب درم ہی لازم آویں گے یعنی ایک سو ایک درم لازم آویں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ سو اور ایک کپڑا ہے تو اس پر کپڑا ایک لازم آوے گا اور سو کی تفسیر بیان کرنے میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اول صورت میں بھی قیاس

یہی ہے۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اس واسطے کہ ایک سو تو مبہم ہے اور ایک درم اس پر بوا و عطف معطوف ہے اور اس کی تفسیر نہیں ہے تو سو کا لفظ اپنے ابہام پر باقی رہا جیسے دوسری صورت میں ہے ف۔ لیکن یہ قیاس ترک کر کے ہم نے استحسان اختیار کیا۔ م۔ وجہ استحسان جس سے دونوں صورتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے درم کا لفظ ہر عدد کے بعد بولنے کو ثقیل سمجھا اور دونوں عددوں کے بعد ذکر کر دینے پر اکتفا کیا اور یہ صرف اسی صورت میں ہے جس کا استعمال بہت ہو اور استعمال بہت ہونے کی صورت جب ہی ہوتی ہے کہ اسباب کثیرہ کی وجہ سے واجب ہونا بکثرت ہو اور یہ بات درم و دینار و کیلی و وزنی چیزوں میں ہوتی ہے۔ اور رہے کپڑے اور وہ چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو ان کا وجوب زیادہ نہیں ہوتا ہے تو وہاں حقیقی بول چال پر مدار رہا اور اسی طرح اگر کہا کہ سو اور دو کپڑے ہیں تو بھی یہی حکم ہے۔

بدلیل مذکورۂ بالا بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ ایک سو اور تین کپڑے ہیں کیونکہ اس نے دو عدد مبہم ذکر کر کے ان کے پیچھے تفسیر بیان کی اس واسطے کہ کپڑے بلفظ جمع کا ذکر بحرف عطف نہیں ہے تو وہ ان دونوں عدد کی طرف پھرا گیا کیونکہ تفسیر کی ضرورت ان دونوں عدد کو ہے تو یہ سب کپڑے قرار دیئے جائیں گے ف۔ واضح ہو کہ توضیح مقام یہ ہے کہ اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ مائۃ ودرھم۔ تو اس میں احتمال ہے کہ مائۃ کی تفسیر دوسری چیز ہو سوائے درم کے لیکن ہم نے دیکھا کہ بول چال کبھی ایسی چیزوں میں واقع ہوتی ہے جن کے استعمال کی ضرورت بکثرت پیش آتی ہے تو وہاں مائۃ درہم و درہم۔ مکرر بولنے سے احتراز کرتے ہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ مائۃ ودرہم بول دیتے ہیں۔ اور چونکہ درم کا استعمال بکثرت ہے لہذا یہی حکم ہے کہ یہ سب درم ہیں بخلاف مائۃ وثوب کے کہ اس میں ثوب یعنی کپڑا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کا استعمال بہت ہو تو اگر سو کپڑے ہوتے تو مائۃ ثوب وثوب بولا جاتا۔ لہذا مائۃ سے اس کی مراد کچھ اور چیز ہے اور یہ اس وقت کہ جو مذکور ہے وہ سب کی تفسیر ہونے میں اصل زبان کے خلاف ہو اور اگر ایسا نہ ہو مثلاً کہا کہ مائۃ وثلثۃ اثواب۔ یعنی اثواب بلفظ جمع ہو تو یہ ثلثہ کے واسطے مع مائۃ کے تفسیر ہو سکتی ہے تو یہ سب کی تفسیر ہو گی۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ سب عربی میں جاری ہے بخلاف اردو بول چال کے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو ایک روپیہ ہے تو یہ سب روپیہ ہے اور اگر کہا کہ ایک سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو ایک سو کی تفسیر بیان کرے۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ ایک سو ایک کپڑا ہے تو یہ سب کپڑے ہیں۔ اور اگر کہا کہ ایک سو ہے اور ایک کپڑا ہے تو تفسیر بیان کرے اور ایک سو تین کپڑے ہیں تو بھی یہی حکم ہے پس اردو محاورہ میں اگر عطف ہے تو علیحدہ ہے اور اگر بلا عطف ہے تو عین اول ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن اقر بتمر فی قوصرۃ لزمہ التمر والقوصرۃ وفسرہ فی الاصل بقولہ غصبت تمرا فی قوصرۃ ووجھہ ان القوصرۃ وعاء وظرف لہ وغصب الشیء وھو مظروف لا یتحقق بدون الظرف فیلزمانہ وکذا الطعام فی السفینۃ والحنطۃ فی الجوالق بخلاف ما اذا قال غصبت من قوصرۃ لان کلمۃ من للانتزاع فیکون اقرارا بغصب المنزوع۔ اگر کسی شخص نے چھواروں کا زنبیل میں اقرار کیا تو اس پر چھوارے مع زنبیل لازم آویں گے۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں اس کی

تفسیر یہ بیان کی کہ مقر نے کہا کہ میں نے چھوارے زنبیل میں غصب کئے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زنبیل ان چھواروں کے واسطے ظرف ہے اور جو چیز کسی ظرف میں اس کو غصب کرنا بدون ظرف کے متحقق نہیں ہو سکتا پس چھوارے مع زنبیل کے لازم آویں گے۔

اسی طرح اگر کشتی میں اناج اور گون میں گیہوں کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہے بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے زنبیل میں سے خرمہ غصب کئے تو زنبیل لازم نہ ہوگی اس واسطے کہ زنبیل میں سے کہنا اس میں سے نکال لینے کے معنوں میں ہے تو جو چیز نکالی ہے اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا۔ قال ومن اقر بدابة فی اصطبل لزمه الدابة خاصة لان الاصطبل غیر مضمون بالغصب عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وعلی قیاس قول محمدؒ یضمنهما ومثله الطعام فی البیت۔ اگر کسی نے اصطبل میں ایک گھوڑا وغیرہ غصب کرنے کا اقرار کیا تو فقط گھوڑا اس پر لازم ہوگا اس واسطے کہ اصطبل تو غصب کرنے سے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مضمون نہیں ہوتا ہے یعنی اس کا غصب ہی نہیں ممکن ہے اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرنے سے لازم آتا ہے کہ گھوڑے مع اصطبل کے ضامن ہو اور اسی طرح اگر کوٹھری میں اناج غصب کرنے کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن اقر لغیرہ بخاتم لزمه الحلقة والفص لان الاسم الخاتم یشتمل الکل۔ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ حلقہ و نگینہ دونوں لازم ہوں گے اس واسطے کہ انگوٹھی تو کل کو شامل ہے۔ ومن اقر له بسیف فله النصل والجفن والحمائل لان الاسم ینطوی علی الکل۔ اور اگر اس نے تلوار کا اقرار کیا تو مقرلہ کے واسطے پھل و میان و حمائل سب ہوگا اس واسطے کہ یہ نام ان سب پر بولا جاتا ہے۔ ومن اقر بحجلة فله العیدان والکسوة لاطلاق الاسم علی الکل عرفا۔ اور اگر چھپر کھٹ کا اقرار کیا تو اس کے واسطے سہری کی لکڑیاں مع پردہ سب ہوگا اس واسطے کہ عرف میں یہ لفظ کل پر بولا جاتا ہے۔ وان قال غصبت ثوبا فی مندیل لزماہ جمیعا لانه ظرف لان الثوب یلف فیه وکذا لو قال علی ثوب فی ثوب لانه ظرف بخلاف قوله درهم فی درهم حیث یلزمه واحد لانه ضرب لا ظرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے تھان کو رومال میں غصب کیا تو دونوں لازم ہوں گے۔ کیونکہ رومال اس کا ظرف ہے اس واسطے کہ کپڑا اس میں لپیٹا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرے اوپر ایک تھان ایک کپڑے میں ہے تو بھی تھان مع کپڑا واجب ہوگا بخلاف اس کے اگر کہا کہ درم در درم ہے تو ایک ہی درم واجب ہوگا کیونکہ یہ تو ضرب کا حساب ہے اور ظرف نہیں ہے۔ وان قال ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه الا ثوب واحد عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ لزمه احد عشر ثوبا لان النفیس من الثیاب قد یلف فی عشرة اثواب فامکن حمله علی الظرف ولابی یوسفؒ ان حرف فی یستعمل فی البین والوسط ایضا قال الله تعالی فادخلی فی عبادی ای بین عبادی فوقع الشك والاصل براءة الذمم علی ان کل ثوب موعی ولیس بوعاء فتعذر حمله علی الظرف فتعین الاول محملا۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک ہی کپڑا اس کے ذمہ لازم آوے گا اور یہی قول ابو حنیفہؒ ہے۔ الکافی) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔ اس واسطے کہ کبھی نہایت عمدہ کپڑا دس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے تو ان دس کپڑوں کو اس کا ظرف ٹھہرانا ممکن ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ (لفظ میں) کا استعمال درمیان و وسط کے معنی میں بھی آتا ہے۔ قال اللہ تعالی فادخلی فی عبادی یعنی میرے بندوں میں داخل ہو تو شک پڑ گیا کہ شاید یہاں مراد ہے کہ ایک کپڑا جو دس کپڑوں میں ہے اور اصل یہ ہے کہ ذمہ بری رہے لہذا جب تک بحجت ثابت نہ ہو تب تک وہ دس کپڑوں سے بری ہوگا علاوہ اس کے ہر کپڑا مظروف ہے اور ظرف نہیں ہے تو اس کو ظرف پر محمول کرنا متعذر ہے تو صرف اول معنی متعین ہوئے یعنی دس کپڑوں میں سے ایک کپڑا اس نے نکال لیا۔ ولو قال لفلان علی خمسة فی خمسة یرید الضرب والحساب لزمه خمسة لان الضرب لایکثر المال وقال الحسن رح یلزمه خمسة وعشرون وقد ذکرناه فی الطلاق ولو قال اردت خمسة مع خمسة لزمه عشرة لان اللفظ یحتمله ولو قال له علی من درهم الی عشرة او قال ما بین درهم الی عشرة لزمه تسعة عند ابی حنیفةؒ فیلزمه الابتداء وما بعده وتسقط الغاية وقالا یلزمه العشرة کلها فیدخل الغایتان وقال زفرؒ یلزمه ثمانية ولایدخل الغايتان ولو قال له من داری ما بین هذ الحائط الی هذ الحائط فله ما بینهما ولیس له من الحائطین شیء وقد مرت الدلائل فی الطلاق۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر پنج در پنج ہیں اور وہ ضرب وحساب کا قصد کرتا ہے تو صرف پانچ لازم ہوں گے اس واسطے کہ ضرب سے مال کی کثرت نہیں ہوتی ہے یعنی پانچ کے اس قدر ٹکڑے ہو جائیں گے اور زیادتی نہ ہوگی۔ اور حسن نے کہا کہ اس پر پچیس لازم ہوں گے اور ہم اس کو طلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد یہ تھی کہ پانچ مع پانچ کے ہیں تو اس پر دس لازم ہوں گے کیونکہ لفظ اس کو محتمل ہے اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سے دس تک ہیں یا کہا کہ مابین ایک درم کے دس تک ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درم لازم ہوں گے پس اس پر ابتداء کا درم مع مابعد کے لازم ہوں گے اور انتہا کا درم ساقط ہوگا۔

اور صاحبین نے کہا کہ اس پر پورے دس لازم ہوں گے پس ابتداء و انتہاء دونوں داخل ہوں گے اور زفرؒ نے کہا کہ اس پر آٹھ درم لازم ہوں گے اور ابتداء و انتہاء خارج ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے واسطے میری دار میں سے مابین اس دیوار کے اس دیوار تک ہے تو جو کچھ دیوار کے بیچ میں ہے وہ مقرلہ کو ملے گا اور دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا اور اس کے دلائل کتاب الطلاق میں گزر چکے۔

فصل

قال ومن قال لحمل فلانة علی الف درهم فان قال اوصی له فلان او مات ابوه فورثه فالاقرار صحیح لانه اقر بسبب صالح لثبوت الملك له

اگر کسی نے کہا کہ فلانہ عورت کے حمل کے واسطے مجھ پر ہزار درم لازم ہیں۔ پس اگر اس نے یوں بیان کیا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے واسطے وصیت کی ہے یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اور اس نے یہ حصہ میراث پایا ہے تو اقرار صحیح ہے کیونکہ اس نے حمل کے لئے ملکیت ثابت ہونے کا ایک سبب صالح بیان کیا۔ ثم اذا جاءت به حیا فی مدة یعلم انه کان قائما وقت الاقرار لزمه وان جاءت به میتا فالمال للموصی والمورث حتی تقسم بین ورثتة لانه اقرار فی الحقیقة لهما

وانما ینتقل الی الجنین بعد الولادة ولم ینتقل۔ پھر اگر فلانہ عورت اس بچہ کو اتنی مدت بعد زندہ جنی جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اقرار کے وقت یہ پیٹ میں موجود تھا تو جو کچھ مقر نے اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہوگا اور اگر وہ عورت اس بچہ کو مردہ جنی تو یہ مال وصیت کرنے والے کے واسطے یا مورث کے واسطے ہے۔ حتیٰ کہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے اس واسطے کہ مقر کا یہ اقرار در حقیقت وصیت کرنے والے یا مورث کے واسطے ہے اور اس حمل کی طرف تو جب ہی منتقل ہوگا کہ وہ پیدا ہو جائے حالانکہ وہ مردہ پیدا ہوا تو اقرار بھی منتقل نہ ہوگا۔ ولو جاءت بولدین حیین فالمال بینهما ولو قال المقر اباعنی او اقرضنی لم یلزمه شئ لانه بین سببا مستحیلا۔ اور اگر یہ عورت زندہ دو بچہ جنی تو مال ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ حمل کا لفظ دونوں کو شامل ہے اور اگر اقرار کرنے والے نے اپنے اوپر حمل کا یہ مال ہونے کا سبب یہ بیان کیا ہو کہ حمل نے میرے ہاتھ کوئی چیز بیچی یا مجھے یہ مال قرضہ دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے ایسا سبب بیان کیا جو محال ہے ف۔ یعنی یہ امر محال ہے کہ حمل کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے یا اس کو کچھ قرض دے۔ قال فان ابهم الاقرار لم یصح عند ابی یوسف وقال محمد یصح لان من الحجج فیجب اعماله وقد امکن بالحمل علی السبب الصالح ولابی یوسف ان الاقرار مطلقه ینصرف الی الاقرار بسبب التجارة ولهذا احمل اقرار العبد الماذون واحد المتفاوضین علیه فیصیر کما اذا صرح به۔ پھر اگر اس نے حمل کے واسطے اقرار کو مبہم چھوڑ دیا یعنی کوئی سبب صالح یا سبب محال نہیں بیان کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہے اس واسطے کہ اقرار بھی ایک حجتوں میں سے ہے تو اس کو عمل دلانا واجب ہے اور یہاں عمل دلانا اس طرح ممکن ہے کہ کسی سبب صالح پر محمول کیا جاوے یعنی بطور وصیت یا میراث کے لازم ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار بدون بیان سبب ہو وہ ایسے اقرار کی طرف پھیرا جاتا ہے جو بوجہ تجارت کے ہو یعنی معنی یہ ہوں گے کہ اس حمل کا یہ حق مالی مجھ پر بوجہ تجارت کے واجب ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر غلام ماذون نے اقرار کیا یا متفاوضین میں سے کسی نے اقرار کیا تو اقرار مطلق اسی پر محمول ہوتا ہے کہ تجارت کے سبب سے واجب ہے تو یہ اقرار مبہم ایسا ہو گیا کہ گویا مقر نے تصریح کر دی کہ حمل کا یہ مال مجھ پر بوجہ تجارت کے واجب ہے ف۔ اور چونکہ صریح اس طرح اقرار کرنا باطل ہے تو اقرار مبہم بھی باطل ہے۔ قال ومن اقر بحمل جاریة او حمل شاة لرجل صح اقراره ولزمه لان له وجها صحیحا وهو الوصیة به من جهة غیره فحمل علیه۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے کے واسطے ایک باندی کے حمل کا یا بکری کے حمل کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے اور اس پر لازم ہوگا۔ اس واسطے کہ اس اقرار کی وجہ صحیح موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہے تو اقرار اسی وجہ پر محمول کیا جائے گا ف۔ مثلاً اس مقر کو زید نے اپنی باندی عطا کی اور اس نے لئے حمل کی وصیت اس شخص کے لئے کر دی جس کے واسطے زید نے اقرار کیا تو یہ جائز ہے اور اسی طرح اگر زید کو بکری گابھن دی اور اس کے بچہ کی اس شخص کے لئے وصیت کی جس کے لئے زید نے اقرار کیا ہے تو یہ صحیح ہے۔ پس جب زید نے بعد

اس کے اس شخص کے واسطے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے واسطے میرے پاس باندی کا بچہ یا بکری کا بچہ ہے تو یہ اقرار صحیح ہے اور جو اقرار کیا وہ لازم ہے۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اگر اقرار بدون بیان سبب میں وجہ صحیح نکل سکتی ہو تو اقرار صحیح ہوتا ہے جیسا کہ امام محمدؒ کا مذہب ہے۔ ومن اقر بشرط الخیار بطل الشرط۔ اور جس شخص نے شرط خیار کا اقرار کیا تو شرط باطل ہے ف۔ اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے واسطے قرضہ یا غصب یا ایسی ودیعت کا اقرار کیا جو اس نے تلف کر ڈالی ہے اس شرط پر کہ مجھے تین روز تک اپنے اقرار میں اختیار ہے تو اقرار جائز ہے اور شرط باطل ہے کیونکہ اس نے یہ کہا کہ میرے اوپر فلاں شخص کا قرضہ یا غصب ہے یا میں نے اس کی ودیعت تلف کر دی ہے تو یہ اس پر لازم ہے۔ لان الخیار للفسخ والاخبار لایحتمله ولزم المال لوجود الصیغة الملزمة ولم یتعدم بهذا الشرط الباطل۔ اس واسطے کہ شرط خیار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ جب چاہے فسخ کرے اور اقرار اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ فسخ کیا جائے اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے وہ لازم کرنے والا صیغہ ہے اور جو شرط لگائی ہے اس باطل شرط کی وجہ سے الزام نہیں ٹوٹے گا۔

باب الاستثناء ما فی معناہ!

یہ باب استثناء اور جو اس کے معنی میں ہے سب کے بیان میں ہے

ف۔ یعنی جو کچھ اقرار کیا ہے اس میں سے کچھ استثنا کرے پس اگر وہ استثنا اپنے اقرار سے متصل بیان کیا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر جدا بیان کیا تو سوائے حضرت ابن عباسؓ کے سب کے نزدیک باطل ہے۔ اس واسطے کہ استثناء سے کلام متغیر ہو جاتا ہے پس اگر جدا کر کے جائز ہو تو ہر شخص کو اختیار ہوگا کہ جو اس نے معاہدہ کیا تھا جب چاہے اس کو بدل دے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ پھر شرط وغیرہ ہر چیز جو کلام کو متغیر کرے وہ استثناء کے معنی میں ہے اور اس باب میں استثناء کا بیان ہے اور ایسی چیز کا بھی بیان ہے جو استثناء کی طرح کلام متغیر کرتی ہے۔ م۔ قال ومن استثنی متصلا باقرارہ صح الاستثناء ولزمه الباقی۔ جس شخص نے اپنے اقرار سے ملا ہوا استثناء کیا تو استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمہ باقی لازم ہوگا۔ لان الاستثناء مع الجملة عبارة عن الباقی۔ اس واسطے کہ استثناء تو جملہ کے ساتھ میں باقی سے عبارت ہے ف۔ یعنی جب کلام میں اس نے استثناء ملایا تو اب مل کر جو باقی رہا وہی اس عبارت کا مفاد ہے۔ ولکن لابد من الاتصال۔ ولیکن ملا ہوا بیان کرنا ضرور ہے ف۔ ورنہ جدا کر کے استثناء صحیح نہ ہوگا۔

اور حاصل یہ کہ جب کسی نے کہا کہ مجھ پر دس درم سوائے پانچ درم کے ہیں تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اس پر دس درم ثابت ہوں پھر اس میں سے پانچ درم مستثنیٰ ہو جاویں۔ اور دوم احتمال یہ کہ دس میں سے پانچ نکل کر باقی پانچ درم پر ثبوت کا حکم ہو اور یہی احتمال صحیح ہے کیونکہ جس نے

اپنی عورت سے کہا کہ تجھ پر تین طلاق سوائے دو طلاق کے ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ تجھ پر تین طلاق ثابت ہو کر اس میں سے دو طلاق نکل گئیں کیونکہ جب تین طلاقیں ثابت ہوجاویں تو پھر مغلظ بائنہ ہوجاوے اور اس کا پھیرنا کچھ مفید نہ ہو۔ بلکہ یہ معنی ہیں کہ تین طلاق میں سے دو طلاقیں نکل کر جو باقی رہا وہ تجھ پر ثابت ہے تو ایک طلاق ثابت ہوگی۔ اسی طرح دس درم سوائے پانچ درم کے یہ معنی ہیں کہ دس میں سے پانچ نکل کر جو باقی رہا وہ مجھ پر ثابت ہے۔ اسی واسطے شیخ مصنفؒ نے کہا کہ سب ملاکر جو باقی رہا اس سے حکم متعلق ہوتا ہے۔ وسواء استثنی الاقل او الاکثر۔ اور استثنا خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو دونوں برابر ہیں۔ فان استثنی الجمیع لزمہ الاقرار وبطل الاستثناء۔ پس اگر کسی نے کل کو استثنار کیا تو اقرار لازم ہوگا اور استثنا باطل ہوگا ف مثلاً کہا کہ مجھ پر دس سوائے دس کے ہیں تو یہ استثنار ہونے کے بعد دس میں سے کچھ باقی نہیں رہا حالانکہ یہ استثنا کے معنی نہیں ہیں۔ لانہ تکلم بالحاصل بعد الثنیا۔ اس واسطے کہ مستثنیٰ کے بعد جو باقی رہے اسکو بولنے کا نام استثناء ہے ف تو باقی ہونا ضرور ہے۔ ولاحاصل بعدہ۔ اور یہاں کل استثنار کے بعد کچھ باقی نہیں ہے ف تو استثنار نہیں ہوا۔ فیکون رجوعا۔ تو یہ اقرار سے رجوع ہوجائے گا ف استثنار نہیں ہوگا۔ وقد مر الوجہ فی الطلاق۔ اور طلاق میں اس کے وجہ بیان ہوچکے ہیں ف پس حاصل یہ نکلا کہ جب کل سے کل استثنار کیا تو استثناء صحیح نہ ہوا تو اقرار باقی رہ گیا کیونکہ استثنار صحیح ہو تو اقرار سے پھرنے کے معنی ہوں اور اس کا اقرار سے پھرنا جائز نہیں ہے تو اقرار صحیح ہوا اور پھرنا باطل ہے۔ اسی واسطے حکم دیا کہ اقرار لازم ہوگا اور استثنار باطل ہے۔

پھر واضح ہو کہ جب سو درم سے دس درم استثنار کئے یا پچاس من گیہوں سے بیس من گیہوں استثنار کئے یا دس دینار سے پانچ دینار استثنار کئے تو یہ استثنار اسی جنس سے ہے۔ پس حکم ظاہر ہے اور اگر غیر جنس استثنار کرے تو اس کو بیان کرنا چاہئے چنانچہ فرمایا۔ ولو قال لہ علی مائۃ درہم الا دینارا۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درم سوائے ایک دینار کے ہیں۔ او الا قفیز حنطۃ۔ یا کہا کہ سو درم سوائے ایک قفیز گیہوں کے ہیں ف تو سو درم سے ایک دینار نکالنے کے بعد جو رہا وہ لازم ہونا چاہئے یا سو درم سے ایک قفیز گیہوں نکال کر باقی لازم ہے لہذا فرمایا۔ لزمہ مائۃ درہم الا قیمۃ الدینار او القفیز۔ تو اس کے ذمہ سو درم سوائے ایک دینار کے قیمت یا ایک قفیز کی قیمت کے لازم ہوں گے ف اس طور پر کہ دینار یا ایک قفیز کی قیمت درموں سے لگائی جاوے۔ اور فرض کرو کہ دینار کی قیمت دس درم ہیں تو سو میں سے دس نکال کر نوے درم لازم ہوں گے۔ اور اگر قفیز کی قیمت بیس درہم ہوں تو سو درم سے بیس نکال کر باقی اسی درم اس پر لازم ہوں گے۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے ف کہ دینار و قفیز کے استثنار میں استثنار مراد قیمت صحیح ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ ولو قال لہ علی مائۃ درہم الا ثوبا۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درم سوائے ایک تھان کے ہیں۔ لم یصح الاستثناء۔ تو استثنار نہیں صحیح ہے ف خواہ دینار و قفیز کا استثنار ہو یا کپڑے کا استثنار ہو دونوں صورتوں میں استثنار صحیح نہیں ہے بلکہ اقرار سو درم صحیح ہے پس پورے سو درم بدون استثنار کے لازم ہوں گے۔ وقال الشافعیؒ یصح فیھما۔ اور امام شافعیؒ نے

کہا کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے ف یعنی سو درم سے تھان کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم ہے جیسے سو درم سے قیمت دینار و قفیز نکال کر باقی لازم ہے۔ لمحمد ان الاستثناء مالولاہ لدخل تحت اللفظ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایسی چیز ہے کہ اگر یہ نہ ہوتی تو لفظ کے تحت میں داخل ہوتا ف مثلاً سو درم سوائے دس درم کے ہیں تو اگر سوائے دس درم کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دس درم بھی سو میں شامل رہتے پس یہ ایک جنس میں صحیح ہے وھذا لا یتحقق فی خلاف الجنس۔ اور یہ معنی خلاف جنس میں متحقق نہیں ہو سکتے ہیں ف کیونکہ سو درم سوائے دینار کے جب کہا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان درموں کے لفظ میں شامل نہیں ہو سکتا تھا اور اسیطرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہو سکتا تھا تو استثناء صحیح نہ ہوا۔ وللشافعیؒ انھما اتحدا جنسا من حیث المالیۃ۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں مالیت کی راہ سے جنس متحد ہیں ف تو سو درم سے ایک دینار نکالنا اس وجہ سے صحیح ہے کہ سو درم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ ہے اسی طرح ایک قفیز کی مالیت یا ایک تھان کی مالیت مستثنیٰ ہے تو استثناء باعتبار مالیت کے صحیح ہے۔

ولھما ان المجانسۃ فی الاول ثابتۃ من حیث الثمنیۃ۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اول میں ایک جنس ہونا بلحاظ ثمن ہونے کے ثابت ہے ف یعنی سو درم کے ساتھ ایک دینار و ایک قفیز گیہوں اس وجہ سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہو سکتے ہیں۔ وھذا فی الدینار ظاھر۔ اور یہ حکم دینار کے حق میں ظاہر ہے۔ والمکیل والموزون اوصافھما اثمان۔ اور کیلی و وزنی چیزوں میں ان کے اوصاف ثمن ہیں ف مثلاً گیہوں یا تو وصف بیان کرنے سے معلوم ہیں یا معین ہیں۔ پس جب معین ہوں تو مبیع ہیں اور جب ان کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لیا تو غیر معین بذمہ واجب ہوتے ہیں جیسے دینار بذمہ واجب ہونے میں درم و دینار کی طرح مکیل و موزون ہے تو ثمن ہونے میں ایک جنس ہیں۔ اما الثوب فلیس بثمن اصلا۔ اور رہا تھان تو کسی طرح سے ثمن نہیں ہے ف کیونکہ جیسے وہ ظاہر میں ثمن نہیں ہیں اسی طرح ذمہ واجب ہونے میں بھی ثمن نہیں ہے۔ ولھذا لا یجب بمطلق عقد المعاوضۃ۔ لہذا وہ مطلق عقد معاوضہ میں واجب نہیں ہوتا ف یعنی اگر تھان کا معاوضہ مطلق ہو تو وجوب نہیں ہوتا ہے ہاں سلم میں البتہ مخصوص طور پر ذمہ واجب ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ وما یکون ثمنا صلح مقدرا للدراھم فصار بقدرہ مستثنی من الدراھم۔ اور جو چیز ثمن ہوتی ہے وہ درموں کے اندازہ میں آتی ہے تو درموں سے اسی قدر مستثنیٰ ہیں ف مثلاً دینار کو درموں سے اندازہ کیا یا قفیز گیہوں کو درموں سے اندازہ کیا پس سو درم میں سے یہ اندازہ مستثنیٰ کر دیا۔ وما لا یکون ثمنا لا یصلح مقدرا فبقی المستثنی من الدراھم مجھولا فلا یصح۔ اور جو چیز ثمن نہیں ہو سکتی جیسے تھان تو درموں سے اندازہ نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کو درموں کے اندازہ و حساب میں نہیں لا سکتے ہیں تو مستثنیٰ منہ درموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے۔ قال ومن اقر بحق وقال ان شاء اللہ تعالیٰ متصلا باقرارہ لا یلزمہ الاقرار۔ اگر کسی نے کچھ حق کا اقرار کیا اور اقرار سے ملا ہوا ان شاء اللہ تعالیٰ کہا تو اقرار کرنے والے اس پر لازم نہ ہوگا ف مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم ان شاء اللہ تعالیٰ ہیں تو یہ اقرار کچھ بھی لازم نہیں ہوا۔ لان الاستثناء بمشیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ ما ابطال

او تعلیق فان کان الاول فقد ابطل وان کان الثانی فکذٰلک۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے لفظ سے استثناء کرنا دو حال سے خالی نہیں یا تو ابطال ہے یا تعلیق ہے۔ پس اگر ابطال ہو تو اس نے خود مٹا دیا اور اگر تعلیق ہو تو بھی اقرار مٹ گیا ف یعنی اگر انشاء اللہ تعالیٰ کہا تو یہ معنی کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ حق مجھ پر تھا یعنی نہیں ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا پس جب اس نے خود مٹایا تو مٹ گیا۔ اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ کے رائے میں یہ تعلیق ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھ پر یہ حق ہے۔ جیسے اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھ پر طلاق ہے پس اگر تعلیق مقصود ہو تو بھی اقرار مذکور انشاء اللہ تعالیٰ کی تعلیق سے باطل ہے۔ اما لان الاقرار لایحتمل التعلیق بالشرط۔ خواہ اس وجہ سے کہ اقرار ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ تعلیق شرط کو محتمل ہو ف یعنی وہ کسی شرط پر معلق ہو کر موجود نہیں ہو سکتا ہے۔ اولانہ شرط لایوقف علیہ کما ذکرنا فی الطلاق۔ یا اس وجہ سے کہ مشیت الٰہی عز وجل کی شرط لگانا ایسی شرط ہے جس پر وقوف نہیں ہو سکتا تو باطل ہے جیسے ہم نے طلاق میں ذکر کیا ہے۔ بخلاف ما اذا قال لفلان علی مائۃ درھم اذا مت اواذا جاء راس الشھر اواذا فطر الناس۔ برخلاف اس کے اگر تعلیق معلوم ہو مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے واسطے مجھ پر سو درم ہیں جب میں مروں، یا کہا کہ جب چاند رات آوے یا کہا کہ جب مسلمان لوگ روزہ سے فارغ ہوں یعنی عید کے روز ف تو یہ بیان مدت صحیح ہے۔ لانہ فی معنی بیان المدۃ فیکون تاجیلا لاتعلیقا۔ اس واسطے کہ یہ تو مدت بیان کرنے کے معنی میں ہے تو تعلیق نہیں بلکہ تاجیل ہے۔ ف یعنی گویا مقرلہ کی طرف سے اس مال کے ادا کرنے کی اس قدر مدت مہلت پانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حتی لوکذبہ المقرلہ فی الاجل یکون المال حالا۔ حتیٰ کہ اگر مقرلہ نے اس میعاد میں اس کو جھٹلایا تو مال مذکور فی الحال واجب ہو گا ف اور یہ میعاد ثابت نہ ہو گی۔ یعنی اگر مقرلہ نے کہا کہ میرا یہ مال تجھ پر واجب ہے اور یہ میعاد کا دعویٰ تو نے جھوٹ باندھا ہے تو اس پر فی الحال ادا کرنا موافق اپنے اقرار کے واجب ہو جائے گا اور مدت کا دعویٰ باطل ہو گا۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں دار کا لفظ زمین کے قطعہ پر بولا جاتا ہے خواہ اس میں عمارت ہو یا نہ ہو۔ قال ومن اقر بدار واستثنی بناءھا لنفسہ فللمقرلہ الدار والبناء۔ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے ایک دار کا اقرار کیا اور اس دار کی عمارت کو اپنے واسطے مستثنیٰ کیا تو مقرلہ کے واسطے دار مع عمارت ہے ف مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے واسطے یہ دار ہے اور اس کی عمارت میرے واسطے ہے تو مقرلہ کو دار مع عمارت ملے گا۔ لان البناء داخل فی ھذا الاقرار معنی لالفظا۔ اس واسطے کہ عمارت تو اس اقرار میں از راہ معنی داخل ہے اور از راہ لفظ نہیں داخل ہے ف کیونکہ لفظ دار تو زمین و عمارت دونوں کا نام نہیں ہے بلکہ فقط زمین ہے لیکن اگر اس زمین پر عمارت ہو تو وہ بھی شامل ہو جائے گی تو لفظ دار اس عمارت کو لفظاً شامل نہیں ہے اور جب لفظ اس کو شامل نہیں تو عمارت کا استثناء بھی نہیں ہو سکتا۔

پس حاصل یہ ہوا کہ جو لفظ مستثنیٰ منہ ہے وہ اپنے لفظ کی راہ سے جن چیزوں کو شامل ہو ان میں سے کوئی چیز استثناء کرے تو صحیح ہے اور اگر وہ معنی میں شامل ہو تو استثناء نہیں ہو گا۔

والفص فی الخاتم والنخلة فی البستان نظیر البناء فی الدار لانه یدخل فیه تبعا لا لفظا۔ اور دار میں عمارت کے استثناء کرنے کی نظیر یہ کہ انگوٹھی میں سے نگینہ کا استثناء کیا یا بستان میں سے درخت کا استثناء کیا تو صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ جو استثناء کیا وہ مستثنیٰ منہ میں تبعاً داخل ہے اور لفظاً داخل نہیں ہے ف۔ مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے واسطے مجھ پر انگوٹھی ہے سوائے نگینہ کے کہ وہ میرا ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ نگینہ اس انگوٹھی میں شامل ہے ورنہ لفظ تو حلقہ کے واسطے ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ یہ بستان فلاں شخص کے واسطے ہے سوائے نخل کے کہ وہ میرا ہے تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ نخل اس میں تبعاً داخل ہے جیسے دار میں سے عمارت کا استثناء صحیح نہیں کیونکہ دار کا لفظ صرف اس زمین کے واسطے ہے اور عمارت اس میں بالتبع داخل ہے۔
بخلاف ما اذا قال الا ثلثها او الا بیتا منها۔ برخلاف اس کے اگر کہا کہ سوائے تہائی دار کے یا سوائے ایک بیت کی دار میں سے ف یعنی مثلاً کہا کہ یہ دار فلاں شخص کے واسطے ہے سوائے اس کی تہائی کے یا سوائے اس میں سے ایک بیت کے کہ وہ میری ملک ہے تو استثناء صحیح ہے۔
لانه داخل فیه لفظا۔ کیونکہ جو استثناء کیا وہ اس دار کے لفظ میں داخل ہے ف یعنی لفظ دار اس تمام کو محیط ہے تو جب دار میں سے تہائی یا بیت کو مستثنیٰ کیا تو ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو لفظ دار کے تحت میں داخل ہے پس استثناء صحیح ہے۔م۔ ولو قال بناء ھذہ الدار لی والعرصة لفلان فھو کما قال لان العرصة عبارة عن البقعة دون البناء فکانه قال بیاض ھذہ الارض لفلان دون البناء بخلاف ما اذا قال مکان العرصة ارضا حیث یکون البناء للمقرله لان الاقرار بالارض اقرار بالبناء کالاقرار بالدار۔ اور اگر اس نے کہا کہ اس دار کی عمارت میری ہے اور عرصہ فلاں شخص کا ہے تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا اس واسطے کہ عرصہ اس خالی زمین کو بدون عمارت کے بولتے ہیں تو گویا اس نے یوں کہا کہ فلاں شخص کی یہ زمین بدون عمارت کے ہے بخلاف اس کے اگر اُسنے بجائے عرصہ کی لفظ زمین کہا یعنی یہ زمین فلاں شخص کی ہے تو یہ عمارت بھی مقرلہ کی ہوجائے گی۔ اس واسطے کہ زمین کا اقرار کرنا اس کی عمارت کا بھی اقرار ہے جیسے دار کے اقرار میں عمارت داخل ہوجاتی ہے۔ ولو قال له علی الف درھم من ثمن عبد اشتریته منه ولم اقبضه فان ذکر عبدا بعینه قیل للمقرله ان شئت سلم العبد وخذ الالف والا فلا شئ لك قال رضی ھذا علی وجوہ احدھا ھذا وھو ان یصدقه ویسلم العبد وجوابه ما ذکرنا لان الثابت بتصادقھما کالثابت معاینة والثانی ان یقول المقرله عبدك ما بعتکه وانما بعتك عبدا غیر ھذا وفیه المال لازم علی المقر لاقرارہ به عند سلامة العبد له وقد سلم فلا یبالی باختلاف السبب بعد حصول المقصود والثالث ان یقول العبد عبدی ما بعتك وحکمه ان لا یلزم المقر شئ لانه ما اقر بالمال الا عوضا عن العبد فلا یلزمه دونه ولو قال مع ذلك انما بعتك غیرہ یتحالفان لان المقر یدعی تسلیم من عینه والاخر ینکر والمقرله یدعی علیه الالف ببیع غیرہ والاخر ینکر واذا تحالفا بطل المال وھذا اذا ذکر عبدا بعینه وان قال من ثمن عبد ولم یعینه [illegible] الالف

ولا یصدق فی قولہ ما قبضت عند ابی حنیفۃ رح وصل ام فصل لانہ رجوع فانہ اقر بوجوب المال رجوعا الی کلمۃ علی وانکارہ القبض فی غیر المعین ینافی الوجوب اصلا لان الجہالۃ مقارنۃ کانت او طارئۃ بان اشتری عبدا ثم نسیاہ عند الاختلاط بامثالہ توجب ہلاک المبیع فیمتنع وجوب نقد الثمن واذا کان کذلک کان رجوعا فلا یصح وان کان موصولا وقال ابو یوسف رح ومحمد رح ان وصل صدق ولم یلزمہ شئ وان فصل لم یصدق اذا انکر المقرلہ ان یکون ذلک من ثمن عبد وان اقرانہ باعہ متاعا فالقول قول المقر ووجہ ذلک انہ اقر بوجوب المال علیہ وبین سببا وھو البیع فان وافقہ الطالب فی السبب وبہ لا یتاکد الوجوب الا بالقبض والمقر ینکرہ فیکون القول قولہ وان کذبہ فی السبب کان ھذا من المقر بیانا مغیرا لان صدر کلامہ للوجوب مطلقا وآخرہ یحتمل انتفاءہ علی اعتبار عدم القبض والمغیر یصح موصولا لا مفصولا ولو قال ابتعت منہ عینا الا انی لم اقبضہ فالقول قولہ بالاجماع لانہ لیس من ضرورۃ البیع القبض بخلاف الاقرار بوجوب الثمن۔ اور اگر مقر نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم ایک غلام کے دام ہیں جو میں نے خریدا اور قبضہ نہیں کیا تھا۔ پس اگر اس نے کوئی غلام معین بیان کیا ہو تو مقرلہ سے کہا جائے گا کہ تیرا جی چاہے تو یہ غلام دے دے اور ہزار درم لے لے ورنہ تیرے واسطے کچھ نہ ہوگا۔ شیخ نے فرمایا کہ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ از انجملہ ایک یہی ہے جو متن میں بیان فرمائی اور وہ یہ ہے کہ مقرلہ اس کے قول کی تصدیق کر کے غلام سپرد کر دے اور اس کا حکم وہ ہے جو مذکور ہوا یعنی ہزار درم لے لے گا اس واسطے کہ جو بات ان دونوں کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوئی وہ گویا معائنہ سے ثابت ہوئی۔ دوم یہ کہ مقرلہ نے کہا کہ یہ غلام تو تیرا ہی غلام ہے میں نے اس کو تیرے ہاتھ نہیں فروخت کیا بلکہ میں نے تو اس کے سوائے دوسرا غلام تیرے ہاتھ فروخت کر کے تجھے سپرد کر دیا تھا اور اس صورت میں مقر پر مال لازم ہوگا کیونکہ مقر نے درصورتیکہ یہ غلام اس کو سالم ہو اس مال کا اقرار کیا ہے حالانکہ یہ غلام اس کو مسلم ہوا تو اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد سبب مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یعنی خواہ وہ اسی سبب سے مسلم ہو جس کا مقر نے دعوی کیا ہے یا دوسرے سبب سے مسلم ہو جس کا مقر نے دعوی کیا ہے۔ دونوں برابر ہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ نے کہا کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے اس کو تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا اس کا حکم یہ ہے کہ مقر کے ذمہ کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ مقر نے مال کا اقرار تو صرف اسی طور پر کیا تھا کہ یہ غلام اس کا عوض ملے تو بدون غلام ملنے کے اس پر کچھ نہیں لازم ہوگا۔ اور اگر مقر نے باوجود اس کے یہ بھی کہا کہ بلکہ میں نے تیرے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لی جائے گی۔

کیونکہ مقر تو اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ مقرلہ پر یہ غلام معین اس کو سپرد کرنا واجب ہے حالانکہ مقرلہ اس سے منکر ہے اور مقرلہ اس پر دعوی کرتا ہے کہ ہزار درم بوجہ دوسرے غلام کی بیع کے مقر پر لازم ہیں اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے۔ پس اگر دونوں نے قسم کھالی تو مال باطل ہو جائے گا اور

یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی غلام معین ذکر کیا ہو۔ اور اگر مقر نے کہا کہ یہ مال ایک غلام کا ثمن ہے اور یہ غلام معین نہیں کیا تو اس پر ہزار درم لازم ہوں گے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قول کی تصدیق نہ ہوگی کہ میں نے اس غلام مبیع پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ خواہ وہ عدم قبضہ کا قول ملا کر کہے یا جدا کر کے بیان کرے اس واسطے کہ یہ کلمہ اقرار اول سے رجوع ہے کیونکہ اس نے مال واجب ہونے کا اقرار کیا تھا کہ مجھ پر ہے اور غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کرنا سرے سے وجوب سے منافی ہے یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو ثمن ہی واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ مبیع کا مجہول ہونا خواہ عقد کے متصل ہو یا اس کے بعد طاری ہو۔ مثلاً ایک مجہول غلام خریدا یا ایک غلام خرید کر جب وہ غلاموں میں مل گیا تو دونوں اس کی شناخت بھول گئے تو یہ موجب ہے کہ غلام مبیع تلف ہو گیا۔ پس یہ ادائے ثمن واجب ہونے سے مانع ہے پس ثمن واجب ہی نہ ہوا حالانکہ اس نے اپنے اوپر واجب ہونے کا اقرار کیا ہے تو جب کہا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا ہے تو یہ اقرار سے رجوع ہے پس یہ رجوع نہیں صحیح ہوگا اگرچہ موصول ہو۔ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے ملا کر کہا ہو تو تصدیق ہوگی اور اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے جدا کر کے کہا تو تصدیق نہ ہوگی بشرطیکہ مقرلہ اس امر سے انکار کرے کہ یہ مال کسی غلام کا ثمن ہے۔ اور اگر مقرلہ نے کہا کہ میں نے اس کے ہاتھ کوئی اسباب فروخت کیا تھا تو مقر کا قول قبول ہوگا۔

اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا اور اس کا ایک سبب بیان کیا اور وہ بیع ہے پس اگر مقرلہ نے اس کے ساتھ سبب میں موافقت کی حالانکہ صرف بیع سے وجوب متاکد نہیں ہوتا بدون قبضہ کے اور مقر اس قبضہ سے منکر ہے تو قول مقر کا قبول ہوگا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا۔ اور اگر مقرلہ نے سبب میں اس کی تکذیب کی اور کہا کہ ثمن غلام نہیں بلکہ ثمن متاع ہے تو مقر کی طرف سے یہ بیان اس کا ایسا ہو گیا کہ جس سے اس نے اپنے صدر کلام کو تغیر کیا۔ اس واسطے کہ ابتدائی کلام سے تو مطلقاً وجوب نکلتا ہے اور آخر کلام ملانے سے احتمال ہوا کہ بر تقدیر قبضہ نہ ہونے کے وجوب نہیں ہے اور جو بیان ایسا ہو کہ حکم بدلتا ہو تو وہ ملا کر صحیح ہے اور جدا کر کے صحیح نہیں ہے۔

اور اگر مقر نے کہا کہ میں نے مقرلہ سے ایک مال معین خرید کر اس پر قبضہ نہیں کیا تھا تو بالاجماع اسی کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ بیع کے واسطے قبضہ ہو جانا ضرور نہیں ہے برخلاف اس کے جب اپنے اوپر ثمن واجب ہونے کا اقرار کرے تو ضرور ہے کہ قبضہ ہو چکا کیونکہ ثمن بدون قبضہ کے واجب نہیں ہوتا ہے۔ قال وکذا لو قال من ثمن خمر او خنزیر ومعنی المسألۃ اذا قال لفلان علی الف درھم من ثمن الخمر او الخنزیر لزمہ الالف ولم یقبل تفسیرہ عند ابی حنیفۃؒ وصل ام فصل لانہ رجوع لان ثمن الخمر والخنزیر لا یکون واجبا واول کلامہ للوجوب وقالا اذا وصل لا یلزمہ شئی لانہ بین باخر کلامہ انہ ما اراد بہ الایجاب وصار کما اذا قال فی آخرہ ان شاء اللہ قلنا ذلک تعلیق وھذا ابطال۔ اور اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ ثمن شراب یا سور ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ مقر نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم شراب یا سور کے دام ہیں تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درم لازم ہوں گے۔

اور اس کا بیان قبول نہ ہوگا خواہ ملا کر بیان کرے یا جدا کر کے کہے کیونکہ اقرار سے رجوع ہے۔ اس واسطے کہ شراب یا سور کے درم نہیں واجب ہوتے ہیں حالانکہ اوّل کلام میں اس نے اپنے اوپر وجوب بیان کیا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر ملا کر بیان کرے تو اس کے ذمہ کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے آخر کلام سے ظاہر کر دیا کہ واجب ہونا میری مراد نہیں ہے اور یہ کلام ایسا ہوگیا جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ ملایا ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانا تو تعلیق ہے حالانکہ اقرار میں ثمن شراب یا سور کہنا اقرار کا مٹانا ہے فسے پس قیاس نہیں ہو سکتا۔ ولو قال له علی الف درهم من ثمن متاع او قال اقرضنی الف درهم ثم قال هی زیوف او نبهرجة وقال المقرله جیاد لزمه الجیاد فی قول ابی حنیفة رح اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم ایک اسباب کے دام ہیں یا ایک شخص سے کہا کہ تو نے مجھے ہزار درم قرض دیئے ہیں پھر کہا کہ ان درموں میں کھونٹ ہے یا تاجروں میں ان کا چلن نہیں ہے اور مقرلہ نے کہا کہ نہیں بلکہ کھرے درم تھے تو اس پر کھرے درم لازم ہوں گے اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ وقالا ان قال موصولا یصدق وان قال مفصولا لا یصدق وعلی هذا الخلاف اذا قال هی ستوقة او رصاص وعلی هذا اذا قال الا انها زیوف وعلی هذا اذا قال لفلان علی الف درهم زیوف من ثمن متاع لهما انه بیان مغیر فیصح بشرط الوصل کالشرط والاستثناء وهذا لان اسم الدراهم یحتمل الزیوف بحقیقة والستوقة بمجازة الا ان مطلقه ینصرف الی الجیاد فکان بیانا مغیرا من هذا الوجه وصار کما اذا قال الا انها وزن خمسة ولابی حنیفة رح ان هذا رجوع لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامة عن العیب والزیافة عیب ودعوی العیب رجوع عن بعض موجبه وصار کما اذا قال بعتکه معیبا وقال المشتری بعتنیه سلیما فالقول للمشتری لما بینا والستوقة لیست من الاثمان والبیع یرد علی الثمن فکان رجوعا وقوله الا انها وزن خمسة یصح استثناء لانه مقدار بخلاف الجودة لان استثناء الوصف لا یجوز کاستثناء البناء فی الدار بخلاف ما اذا قال علی کر حنطة من ثمن عبد الا انها ردیة لان الرداءة نوع لا عیب فمطلق العقد لا یقتضی السلامة عنها وعن ابی حنیفة رح فی غیر روایة الاصول انه یصدق فی الزیوف اذا وصل لان القرض یوجب رد مثل المقبوض وقد یکون زیفا کما فی الغصب ووجه الظاهر ان التعامل بالجیاد فانصرف مطلقه الیها ولو قال لفلان علی الف درهم زیوف ولم یذکر البیع والقرض قیل یصدق بالاجماع لان اسم الدراهم یتناولها وقیل لا یصدق لان مطلق الاقرار ینصرف الی العقود لتعینها مشروعة لا الی الاستهلاک المحرم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر اقرار کرنے والے نے کھونٹے یا بے چلن ہونے کو اپنے اقرار سے ملا کر کہا تو تصدیق کی جائے گی اور اگر علیحدہ کر کے کہا تو تصدیق نہیں کی جائے گی اور اسی طرح اگر تاجروں میں بے چلن ہونے سے بھی بدتر بیان کئے۔ مثلاً کہا کہ وہ ستوق یا رصاص ہیں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم ایک اسباب کے دام ہیں یا اس نے مجھ کو قرض دیئے ہیں مگر وہ زیوف ہیں یا کہا کہ لیکن وہ زیوف ہیں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے ہزار درم

کھوٹے ایک اسباب کی قیمت ہیں یا دام ہیں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پچھلا کلام جو اس نے تفسیر بیان کیا وہ تغیر دینے والی تفسیر ہے پس اگر ملا کر بیان کرے تو قبول ہوگی جیسے شرط و استثناء میں حکم ہے اور تغیر دینے والی تفسیر ہم نے اس واسطے کہا کہ درم کا لفظ تو کھوٹے درم کو حقیقی معنی کی راہ سے بھی شامل ہے البتہ ستوقہ کو بطور مجاز کے شامل ہے مگر جب مطلق درم بولے گا تو کامل درم یعنی حقیقی درم مراد ہوں گے۔ پس جب اس نے مطلق درم کہہ کر کھوٹے درم بیان کئے تو اس راہ سے یہ بیان اس کے کلام کا تغیر دینے والا ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ یہ دراہم بوزن سبعہ نہیں بلکہ بوزن خمسہ ہیں یعنی مطلق دراہم سے تو وزن سبعہ مراد ہوتے ہیں مگر جب اس نے کہا کہ یہ دراہم بوزن خمسہ ہیں تو اس نے اپنے بیان سے تغیر دیا پس تغیر کے واسطے یہ شرط ہے کہ ملا ہوا کلام ہو ورنہ قبول نہ ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنے اقرار سابق سے رجوع ہے یعنی پہلے اقرار سے پھرنا چاہتا ہے کیونکہ مطلق عقد بیع تو اس کو مقتضی ہے کہ عیب سے ثمن صحیح سالم ہو اور زیوف یعنی کھوٹا ہونا عیب ہے اور عیب کا دعوی کرنا یعنی بمقتضائے عقد مجھ پر کھوٹا واجب ہوا ہے۔ یہ کچھ مقتضائے عقد سے پھرنا ہوتا ہے کیونکہ عقد مقتضی تھا کہ کھرا ثمن واجب ہو اور ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے کہا کہ میں نے مبیع کو تیرے ہاتھ عیب دار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے بے عیب فروخت کیا ہے تو مشتری کا قول قبول ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد اسی کو مقتضی ہے کہ مبیع بے عیب ہو اور رہے ستوقہ درم تو وہ ثمن کی جنس سے نہیں ہیں یعنی ان کو درم مجازاً کہتے ہیں حالانکہ بیع تو ثمن ہی پر وارد ہوا کرتی ہے تو ستوقہ کا دعوی کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہے۔ اور رہا یہ کہنا کہ یہ دراہم بوزن خمسہ ہیں تو یہ بطریق استثناء کے صحیح ہے کیونکہ یہ بھی ایک مقدار ہے بخلاف کھرے ہونے کے کیونکہ کھرا ہونا ایک وصف تابع ہے اور تابع وصف کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے اقرار دارین عمارت کا استثناء کرنا نہیں صحیح ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ میرے اوپر ایک کر گیہوں ایک غلام کا ثمن ہیں مگر یہ گیہوں ردی ہیں تو استثناء صحیح ہے اس واسطے کہ ردی ہونا ایک قسم ہے اور عیب نہیں ہے۔ پس مطلق عقد اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ عوض ردی نہ ہو اور امام ابو حنیفہ سے سوائے ظاہر الروایۃ کے یوں روایت آئی ہے کہ کھوٹے درم کہتے ہیں اگر ملا کر کہا ہو تو تصدیق ہوگی بشرطیکہ کھوٹا ہونا ملا کر کہا ہو اس واسطے کہ قرض اس امر کو مقتضی ہے کہ جیسا وصول کیا اس کے موافق واپس کرے حالانکہ وصول کیا ہوا کبھی کھوٹا ہوتا ہے جیسے غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی جیسا غصب کیا ہے ویسا واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہمی معاملہ تو کھرے درموں سے ہوا کرتا ہے تو مطلق معاملہ قرض وغیرہ انہیں کھرے درموں کی طرف راجع ہوگا۔ یعنی اگر معاملہ کو کھوٹے درموں کے ساتھ مقید نہ کیا بلکہ صرف درموں کا نام لیا تو وہ کھرے ہی درم قرار دئیے جائیں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم کھوٹے ہیں اور بیع و قرض وغیرہ کا ذکر نہ کیا تو بعض نے کہا کہ بالاجماع اس کے قول کی تصدیق ہوگی یعنی جب

ملا کر بیان کرے کہ یہ کھونٹے درم تھے تو تصدیق کی جائے گی کیونکہ درم کا لفظ ان سب کو شامل ہے اور بعض نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ مطلق اقرار تو عقود کی جانب راجع ہوتا ہے یعنی کسی عقد بیع وغیرہ کی وجہ سے واجب ہوئے ہیں گویا اس نے سبب بیان کر دیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی عقود شرع میں مشروع ہیں تو خواہ مخواہ تلف کر دینا جو حرام ہے اس کی جانب نہیں پھرا جائے گا یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے حرام طور پر مال تلف کر دیا جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا۔ ولو قال اغتصبت منه الفا وقال اودعنی ثم قال هی زیوف او بنهرجة صدق وصل ام فصل لان الانسان یغصب ما یوجد ویودع ما یملك فلا مقتضی له فی الجیاد ولا تعامل فیکون بیان النوع فیصح وان فصل ولهذا لو جاء رد المغصوب والودیعة بالمعیب کان القول قوله وعن ابی یوسفؒ انه لا یصدق فیه مفصولا اعتبارا بالقرض اذ القبض فیهما هو الموجب للضمان ولو قال هی ستوقة او رصاص بعد ما اقر بالغصب والودیعة ووصل صدق وان فصل لم یصدق لان الستوقة لیست من جنس الدراهم لکن الاسم یتناولها مجازا فکان بیانا مغیرا فلا بد من الوصل۔ اور اس نے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے ایک ہزار درم غصب کئے یا کہا کہ اس نے میرے پاس ودیعت رکھے پھر کہا کہ وہ کھونٹے بنہرہ تھے یعنی تاجروں میں بے چلن تھے تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی خواہ ملا کر بیان کرے یا جدا کر کے بیان کرے کیونکہ انسان جو پاتا ہے غصب کر لیتا ہے اور جو چیز اس کے پاس ہوتی ہے ودیعت رکھ دیتا ہے تو ودیعت یا غصب کچھ اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ لامحالہ کھرے درم ہوں اور لوگوں میں کھرے درموں سے یہ معاملہ بھی نہیں جاری ہے۔ پس اس نے جو کھونٹے یا بنہرہ بیان کئے تو یہ قسم درم کا بیان ہے۔ پس صحیح ہو گا یعنی یہ بیان تغیر نہیں ہے بلکہ بیان قسم ہے تو قبول ہو گا اگرچہ جدا کر کے بیان کرے اسی واسطے اگر غصب یا ودیعت پھیرنے والا کھونٹے درم لاوے تو قول اسی کا قبول ہو گا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غصب و ودیعت میں بھی جدا کر کے بیان قبول نہ ہو گا جیسے قرض میں قبول نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ غصب و قرض دونوں میں قبضہ کرنا ہی موجب ضمان ہے یعنی وہ دونوں میں یکساں موجود ہے۔ اور اگر اس نے ہزار درم غصب یا ودیعت کا اقرار کیا پھر کہا کہ یہ ستوق یا رصاص تھے پس اگر اس نے ملا کر کہا تو قول قبول ہو گا اور اگر جدا کر کے بیان کیا تو قبول نہیں ہو گا کیونکہ ستوقہ دراصل درم کی جنس نہیں ہے لیکن مجازاً یہ لفظ ان کو شامل ہے تو درم کو ستوقہ بیان کرنا ایسا بیان ٹھہرا جو تغیر دیتا ہے پس ضرور ہے کہ ملا ہوا بیان ہو تو تصدیق کیا جاوے۔ وان قال فی هذا کله الفا ثم قال الا انه ینقص کذا لم یصدق وان وصل صدق لان هذا استثناء المقدار والاستثناء یصح موصولا بخلاف الزیافة لانها وصف واستثناء الاوصاف لا یصح واللفظ یتناول المقدار دون الوصف وهو تصرف لفظی کما بینا ولو کان الفصل ضرورة انقطاع الکلام بانقطاع نفسه فهو واصل لعدم امکان الاحتراز عنه۔ اگر مقر نے ان سب صورتوں میں کہا کہ ہزار ہیں پھر کہا کہ مگر اس میں سے اس قدر کم ہیں تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اگر ملا کر کہے تو تصدیق ہو جائے گی کیونکہ یہ استثناء مقدار ہے۔

اور یہ استثناء جب ملا کر ہو تو صحیح ہو جاتا ہے بخلاف کھوٹا کہنے کے کہ یہ وصف ہے اور اوصاف کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور لفظ ہزار تو مقدار کو شامل ہے وصف کو شامل نہیں ہے۔ اور استثناء ایک تصرف لفظی ہی ہوتا ہے تو جہاں تک لفظ شامل ہے وہیں تک استثناء صحیح ہوگا اور اگر بضرورت کلام میں جدائی واقع ہو یعنی جملہ استثناء کا الگ ہونا اس ضرورت سے پیش آیا کہ بات کرنے میں اس کی سانس ٹوٹ گئی تو یہ جدائی نہیں بلکہ کلام موصول ہے کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ومن اقر لغصب ثوب ثم جاء بثوب معیب فالقول قوله لان الغصب لا یختص بالسلیم۔ اگر اس نے اقرار کیا کہ میں نے ایک کپڑا غصب کیا پھر ایک عیب دار کپڑا لاکر کہا کہ یہی ہے تو قول اسی کا قبول ہوگا کیونکہ غصب کرنا کچھ صحیح سالم کپڑے کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ ومن قال لآخر اخذت منك الف درہم ودیعة فہلکت فقال لا بل اخذتها غصبا فهو ضامن وان قال اعطیتها ودیعة فقال لا بل غصبتها لم یضمن والفرق ان فی الفصل الاول اقر بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعی ما یبرئه وهو الاذن والآخر ینکرہ فیکون القول له مع الیمین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم ودیعت لئے تھے پس وہ تلف ہو گئے۔ پس دوسرے نے جواب دیا نہیں بلکہ تو نے ان کو غصب کر لیا تھا تو اقرار کرنے والا ضامن ہوگا۔ اور اگر مقر نے یوں کہا کہ تو نے مجھے ہزار درم ودیعت دیئے تھے جو تلف ہوئے پس اس نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے غصب کر لئے تھے تو مقر ضامن نہیں ہوگا۔ اور فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا یعنی لینا پھر ایسے امر کا دعوی کیا جو اس کو ضمانت سے بری کرے یعنی دوسرے کی اجازت یعنی تو نے مجھے رکھنے کی اجازت دی اور دوسرا اس امر سے انکار کرتا ہے تو قسم سے دوسرے کا قول قبول ہوگا۔ وفی الثانی اضاف الفعل الی غیرہ وذلك یدعی علیه سبب الضمان وهو الغصب فکان القول لمنکرہ مع الیمین۔ اور دوسری صورت میں مقر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف مضاف کیا یعنی تو نے دیئے تھے اور دوسرا شخص اس کے اوپر سبب ضمان کا دعوی کرتا ہے اور وہ غصب ہے حالانکہ مقر اس سے انکار کرتا ہے تو قسم سے منکر کا قول قبول ہوگا۔ والقبض فی هذا کالاخذ والدفع کالاعطاء۔ اور اگر مقر نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لئے تو یہ بمنزلہ لینے کے ہے اور اگر کہا کہ تو نے عطا کئے تو یہ بمنزلہ دینے کے ہے۔ فان قال قائل الاعطاء والدفع الیه لا یکون الا بقبضه فنقول قد یکون بالتخلیة والوضع بین یدیه ولو اقتضی ذلك فالمقتضی ثابت ضرورۃ فلا یظهر فی انعقادہ سبب الضمان اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ مقر کو دینا وعطا کرنا بدون اس کے قبضہ کے نہیں ہو سکتا ہے تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کبھی ہو سکتا ہے۔

اس طرح کہ وہ روک اٹھادے یا اس کے سامنے رکھ دے اور اگر کہو کہ دینا وعطاء کرنا قبضہ کو مقتضی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جو چیز اقتضاءً کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے وہ بقدر اپنی ضرورت کے رہتی ہے تو اس کے ذمہ ضمان کا سبب پیدا ہونے میں اثر نہیں کرے گی۔ وهذا بخلاف ما اذا قال اخذتها منك ودیعة وقال الآخر لا بل قرضا حیث یکون القول للمقر وان اقر بالاخذ لانهما توافقا هناك علی ان الاخذ کان بالاذن الا ان المقر له یدعی سبب الضمان

وھو القرض والآخر ینکرہ فافترقا۔ اور یہ جو مذکور ہوا برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ مقر نے تو لینے کا لفظ کہا بایں طور کہ میں نے تجھ سے ہزار درم ودیعت لئے مگر دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے قرض لئے تو اس صورت میں اقرار کرنے والے ہی کا قول قبول ہوگا اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نے اس مقام پر اس بات میں اتفاق کیا کہ یہ لینا باجازت واقع ہوا تھا مگر اختلاف یہ ہے کہ مقرلہ اس پر سبب ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ قرض ہے اور مقر اس امر سے انکار کرتا ہے۔ پس قسم سے منکر کا قول قبول ہے اور اس سے دونوں مسئلہ میں فرق ظاہر ہوگیا ف یعنی مقر نے دونوں صورتوں میں لینے کا اقرار کیا۔ لیکن دوسرے نے جبکہ اس پر غصب کر لینے کا دعویٰ کیا تو اپنی اجازت سے لینے کا انکار کیا تو مقر ضامن ہوگیا۔ اور جب دوسرے نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا تو اپنی اجازت سے لینے کا اقرار کیا تو ضامن نہ ہوا پس دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے۔ فان قال ھذہ الالف کانت ودیعۃ لی عند فلان فاخذتھا منہ فقال فلان ھی لی فانہ یاخذھا لانہ اقر بالید لہ وادعی استحقاقھا علیہ وھو ینکر فالقول للمنکر

اگر زید نے کہا کہ یہ ہزار درم بکر کے پاس میرے ودیعت تھے میں نے اس سے لے لئے اور بکر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ درم میرے ہیں تو بکر ان کو لے لے گا کیونکہ زید نے اس کے قبضہ کا اقرار کیا اور اس پر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا حالانکہ بکر اس سے منکر ہے تو قسم سے بکر کا قول قبول ہوگا۔ ولو قال آجرت دابتی ھذہ فلانا فرکبھا وردھا او قال آجرت ثوبی ھذا فلانا فلبسہ وردہ وقال فلان کذبت وھما لی فالقول قولہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابویوسف ومحمدؒ القول قول الذی اخذ منہ الدابۃ او الثوب وھو القیاس۔ اور اگر زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو اجرت پر دیا تھا وہ سوار ہوا پھر واپس کر گیا یا کہا کہ میں نے اپنا یہ لباس بکر کو اجرت پر دیا تھا اس نے پہنا پھر واپس کر گیا اور بکر نے کہا کہ تو جھوٹا ہے یہ گھوڑا اور کپڑا تو میرا ہے تو قول مقر کا قبول ہوگا۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ قول بکر کا قبول ہوگا جس سے گھوڑا و کپڑا لیا گیا ہے اور قیاس یہی ہے۔ وعلی ھذا الخلاف الاعارۃ والاسکان۔ اور عاریت دینے اور مکان میں بسانے کی صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ولو قال خاط فلان ثوبی ھذا بنصف درھم ثم قبضتہ وقال فلان الثوب ثوبی فھو علی ھذا الخلاف فی الصحیح وجہ القیاس ما بیناہ فی الودیعۃ وجہ الاستحسان وھو الفرق ان الید فی الاجارۃ والاعارۃ ضروریۃ تثبت ضرورۃ استیفاء المعقود علیہ وھو المنافع فیکون عدما فیما وراء الضرورۃ فلا یکون اقرارا لہ بالید مطلقا بخلاف الودیعۃ لان الید فیھا مقصودۃ والایداع اثبات الید قصدا فیکون الاقرار بہ اعترافا بالید للمودع ووجہ آخر ان فی الاجارۃ والاعارۃ والاسکان اقر بید ثابتۃ من جھتہ فیکون القول قولہ فی کیفیتہ ولا کذلک فی مسألۃ الودیعۃ لانہ قال فیھا کانت ودیعۃ وقد تکون من غیر صنعہ حتی لو قال اودعتھا کان علی ھذا الخلاف۔ اور اگر زید نے کہا کہ بکر نے میرا یہ کپڑا بعوض نصف درم کے سیا پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا تو میرا کپڑا ہے تو صحیح قول میں اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ قیاساً بکر کا قول قبول ہوگا اور استحساناً زید کا قول قبول ہوگا، وجہ قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت میں بیان کی ہے یعنی بکر کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنا استحقاق

کا دعویٰ ہے اور استحسان کی دلیل جس سے ودلیعت اور ان صورتوں میں فرق نکلتا ہے یہ ہے کہ اجارہ وعاریت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے یعنی منافع حاصل کرنے کی ضرورت سے قبضہ ثابت ہوتا ہے تو سوائے اس مقام ضرورت کے باقی امور کے حق میں قبضہ کالعدم ہوگا تو مقر کی طرف سے یہ اقرار بکر کے ہر طرح قبضہ کا اقرار نہیں ہے برخلاف ودلیعت کے کیونکہ ودلیعت میں قبضہ بالقصد ہوتا ہے اور ودلیعت دینے کے معنی یہ ہیں کہ قصداً اس پر دوسرے کا قبضہ ثابت کرے۔ پس ودلیعت کا اقرار کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ جس کے پاس ودلیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے پس ودلیعت و دیگر صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا اور دوسری دلیل فرق کی یہ ہے کہ اجارہ وعاریت دینے و مکان میں بسلئے۔ ان سب میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا جو اسی کی طرف سے ثابت ہے یعنی مقر نے اقرار کیا کہ بکر کو میری طرف سے بطور عاریت یا اجارہ یا سکونت دینے کا قبضہ حاصل ہوا ہے تو اس قبضہ کی کیفیت میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور یہ بات مسئلہ ودلیعت میں نہیں ہے کیونکہ مقر نے ودلیعت کی صورت میں کہا کہ یہ اس کے پاس ودلیعت تھے۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ مقر کی جانب سے اس کو قبضہ ملا تھا کیونکہ ودلیعت کبھی بغیر اس کے فعل کی ہوتی ہے یعنی جیسے لقطہ وغیرہ میں ہے حتیٰ کہ اگر مقر نے یہ کہا ہو کہ میں نے اس کو ودلیعت دیا تھا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا ف۔ پس معلوم ہوا کہ ودلیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کا مدار یہ ہے کہ ودلیعت میں مقر کی طرف سے دوسرے کے واسطے پورے قبضہ کا اقرار ہے۔ اگرچہ وہ مقر کے دینے سے حاصل نہ ہوا ہو۔ اور دوسری صورتوں میں ایک تو فقط بقدر ضرورت قبضہ کا اقرار ہے اور دوم یہ قبضہ بھی اپنی ہی جانب سے دینے کا اقرار ہے پس یہ اصل فرق ہے۔

وليس مدار الفرق على ذكر الاخذ فى طرف الوديعة وعدمه فى الطرف الاخر وهو الاجارة واختاها لانه ذكر الاخذ فى وضع الطرف الاخر وهو الاجارة فى كتاب الاقرار ايضا وهذا بخلاف ما اذا قال اقتضيت من فلان الف درهم كانت لى عليه او اقرضته الفاثم اخذتها منه وانكر المقرله حيث يكون القول قوله لان الديون تقضى بامثالها وذلك انما يكون بقبض مضمون فاذا اقر بالاقتضاء فقد اقر بسبب الضمان ثم ادعى تملكه عليه بما يدعيه عليه من الدين مقاصة والاخر ينكره اما ههنا المقبوض عين ما ادعى فيه الاجارة وما اشبهها فافترقا ولو اقر ان فلانا زرع هذه الارض او بنى هذه الدار او غرس هذا الكرم و ذلك كله فى يد المقر فادعاها فلان وقال المقر لا بل ذلك كله لى استعنت بك ففعلت او فعلته باجر فالقول للمقر لانه ما اقر له باليد وانما اقر بمجرد فعل منه وقد يكون ذلك فى ملك فى يد المقر وصار كما اذا قال خاط لى الخياط قميصى هذا بنصف درهم ولم يقل قبضته منه لم يكن اقرارا باليد ويكون القول للمقر لانه اقر بفعل منه وقد يخيط ثوبا فى يد المقر كذا هذا۔ اور فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ ودلیعت کی جانب اس نے لے لینے کا اقرار کیا اور دوسری جانب یعنی اجارہ وسکونت دینے وعاریت دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا یعنی لینے کے لفظ سے یہ فرق نہیں ہے۔
اس واسطے کہ امام محمد نے کتاب الاقرار میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے۔

(حالانکہ حکم یہی بیان کیا تو معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ پر فرق نہیں ہے بلکہ قبضہ پر مدار ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا) اور یہ جو اجارہ و عاریت و سکونت میں یہاں بیان کیا ہے وہ قرضہ میں جاری نہیں۔ مثلاً کہا کہ میں نے ہزار درم جو میرے فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لئے یا کہا کہ میں نے ہزار درم اس کو قرض دیئے تھے پھر اس سے لے لئے اور فلاں شخص نے اس سے انکار کیا تو قول منکر کا قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ قرضہ تو مثل دیگر ادا کئے جاتے ہیں۔ اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا قبضہ مضمون ہو یعنی اس کا قبضہ پورا ہے۔ پس جب اس سے وصول کرنے کا اقرار کیا تو اپنے اوپر سبب ضمان کا اقرار کیا پھر اس مال کے مالک ہونے کا دعویٰ بوجہ اس کے کیا کہ میں نے اس کو قرضہ دیا تھا کہ اس کا بدلہ ہو گیا حالانکہ دوسرا اس دعوے سے منکر ہے تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ اور رہا اجارہ وغیرہ کی صورت میں جس چیز پر قبضہ کر لیا وہ مثل نہیں ہے بلکہ بعینہ وہی چیز ہے جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے تو قرضہ اور اس میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین پر زراعت کی یا اس دار میں عمارت بنائی یا اس باغ انگور میں پودے لگائے ہیں حالانکہ یہ سب اس مقر کے قبضہ میں موجود ہے پھر فلاں شخص یعنی مقرلہ نے اس کا دعویٰ کیا۔ اور مقر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ سب میرا ہے کہ میں نے تجھ سے مزدوری پر یہ کام لیا ہے تو مقر کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ کا اقرار نہیں کیا بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا حالانکہ کام کبھی مقر کی ملکیت میں واقع ہوتا ہے جو مقر ہی کے قبضہ میں ہوا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ فلاں درزی نے میرے واسطے میری یہ قمیص بعوض نصف درم کے سی دی اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں کر لی تو یہ قول اس کی طرف سے درزی کے قبضہ کا اقرار نہ ہوگا اور مقر کا قول قبول ہوگا کیونکہ مقر نے درزی کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا اور فعل یعنی سلائی کبھی مقر کے گھر بیٹھ کر ہوتی ہے کہ مقر کا قبضہ باقی رہتا ہے پس ایسا ہی عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں ہے۔

باب اقرار المریض

یہ باب مریض کے اقرار کرنے کے بیان میں ہے

مریض سے مراد وہ شخص ہے جو تندرستی کے کاموں سے معذور رہا اور آخر اسی مرض میں مر گیا۔

واذا اقر الرجل فی مرض موته بدیون وعلیه دیون فی صحته ودیون لزمته فی مرضه باسباب معلومة فدین الصحة والدیون المعروفة الاسباب مقدم وقال الشافعی رح دین المرض ودین الصحة یستویان لاستواء سببهما وهو الاقرار الصادر من عقل ودین ومحل الوجوب الذمة القابلة للحقوق فصار کانشاء التصرف مبایعة ومناکحة ولنا ان الاقرار لا یعتبر دلیلا اذا کان فیه ابطال حق الغیر وفی اقرار المریض ذلک لان حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استیفاء ولهذا منع من التبرع والمحاباة الا بقدر الثلث بخلاف

النکاح لانہ من الحوائج الاصلیتہ وھو بمھر المثل وبخلاف المبایعۃ بمثل القیمۃ لان حق الغرماء تعلق بالمالیۃ لا بالصورۃ وفی حال الصحۃ لم یتعلق حقھم بالمال لقدرتہ علی الاکتساب فیتحقق التثمیر وھذہ حالۃ العجز وحالتا المرض حالۃ واحدۃ لانہ حالۃ الحجر بخلاف حالتی الصحۃ والمرض لان الاولی حالۃ اطلاق وھذہ حالۃ عجز فافترقا وانما تقدم المعروفۃ الاسباب لانہ لاتھمتہ فی ثبوتھا اذ المعاین لا مردلہ وذلک مثل بدل مال ملکہ او استھلکہ وعلم وجوبہ بغیر اقرارہ وتزوج امرأۃ بمھر مثلھا وھذا الدین مثل دین الصحۃ لایقدم احدھما علی الاخر لما بینا ولو اقر بعین فی یدہ لاخر لم یصح فی حق غرماء الصحۃ لتعلق حقھم بہ ولا یجوز للمریض ان یقضی دین بعض الغرماء دون البعض لان فی ایثار البعض ابطال حق الباقین وغرماء الصحۃ والمرض فی ذلک سواء الا اذا قضی ما استقرض فی مرضہ او نقد ثمن ما اشتری فی مرضہ وقد علم بالبینۃ - اگر آدمی نے اپنی مرض موت میں چند قرضوں کا اقرار کیا یعنی سوائے اس کے زبانی اقرار کے ان کے سبب معلوم نہیں ہوتے ہیں اور حال یہ ہے کہ اس پر زمانہ صحت کے چند قرضہ ہیں اور چند قرضہ حالت مرض کے ایسے ہیں جن کے اسباب ظاہری بھی معلوم ہیں تو یہ قرضہ جو حالت صحت کے ہیں اور قرضہ مرض کہ جن کے اسباب ظاہری معلوم ہیں ان قرضوں پر مقدم ہوں گے جن کا اس نے مرض میں زبانی اقرار کیا ہے۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مرض کے قرضہ اور صحت کے قرضہ دونوں برابر ہیں یعنی خواہ ان کے سبب ظاہری معلوم ہوں یا معلوم نہ ہوں کیونکہ ان سب کا سبب برابر ہے اور وہ اقرار ہے جو عقل ودین کے ساتھ صادر ہوا ہے۔ اور قرضہ واجب ہونے کا جو محل ہے وہ اسی شخص کے ذمہ ہے جو حقوق واجب ہونے کے لائق ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے مرض کی حالت میں کوئی تصرف باہمی بیع یا نکاح کا پیدا کیا (حتی کہ حالت مرض کا نکاح اور حالت صحت کا نکاح برابر ہے تو جیسے یہ انشاء برابر ہے ویسے ہی اقرار کا اخبار بھی برابر ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار کچھ دلیل معتبر نہیں ہوتا جبکہ اس کے اقرار میں دوسرے کا حق مٹتا ہو اور مریض کے اقرار میں یہی بات موجود ہے یعنی دوسروں کا حق مٹتا ہے کیونکہ قرض خواہاں صحت کا حق اس کے اس مال سے اس طرح متعلق ہوا کہ وہ لوگ پھر پورا اپنا قرضہ پاویں اور انہیں کے حق متعلق ہونے کی وجہ سے مریض کو تبرع ومحابات سے ممانعت ہے سوائے قدر تہائی کے یعنی ایک تہائی سے زیادہ وہ وصیت وغیرہ ایسے کام کہ جو واجب نہیں ہیں نہیں کر سکتا اور محابات بھی نہیں کر سکتا کہ مال کو اس کی قیمت سے کم پر کسی کے ہاتھ فروخت کرے کیونکہ یہ کوئی اصلی ضرورت نہیں ہے بخلاف نکاح کے کہ وہ بعوض مہر المثل کے اصلی ضرورت میں سے ہے۔ اور برخلاف باہمی بیع کے جبکہ مساوی قیمت پر ہو تو وہ بھی جائز ہے کیونکہ مال کے عوض برابر مال مل گیا اس واسطے کہ قرض خواہوں کا حق صرف مالیت سے متعلق ہوا ہے ولیکن کسی خاص مال کے ساتھ معین نہیں ہے اور حالت صحت میں قرض خواہوں کا حق کچھ اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کو کمائی پر قدرت حاصل تھی تو اس کی کمائی سے مال میں زیادتی ممکن تھی اور اب عاجزی کی حالت ہے یعنی اس موت کی بیماری میں وہ کمائی سے عاجز ہے تو قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا اور مرض کی ابتدائی

وانتہائی دونوں حالتیں گویا ایک ہی حالت ہیں کیونکہ مرض کی حالت میں وہ معذور ہے بخلاف حالت صحت وحالت مرض کے کہ ان دونوں میں فرق ہے کیونکہ حالت صحت میں تو اس کو مطلقاً اجازت واختیار تھا اور مرض کی حالت میں اس کو عاجزی ہے تو دونوں میں فرق کھل گیا۔ پھر مرض کے ایسے قرضہ جن کے اسباب معلوم ہیں مثلاً کسی مبیع کا ثمن بوجہ بیع کے یا کسی عورت کا مہر بوجہ نکاح کے لازم آیا تو ان کے مقدم ہونے کی یہی وجہ ہے کہ ان کے ثابت ہونے میں کوئی تہمت نہیں ہے اس واسطے کہ جو چیز آنکھوں دیکھی گئی اس کے رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ قرضہ بوجہ ایسے مال کے واجب ہوا جو اس نے اپنی ملک میں لیا ہے یا کسی کا مال تلف کر دیا ہے مگر اس کا واجب ہونا سوائے اقرار کے دوسری دلیل سے معلوم ہو گیا یعنی صرف اس کا اقرار نہیں کہ میں نے فلاں شخص کا مال تلف کر دیا بلکہ معائنہ یا گواہی سے یہ بات معلوم ہو گئی یا اس نے کسی عورت سے صرف اس قدر مہر پر نکاح کیا جتنا ایسی عورتوں کا مہر ہوتا ہے۔ پس ایسا قرضہ بھی قرضہ صحت کے برابر ہے۔ ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی کیونکہ ان کے ثبوت میں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگر مریض کے قبضہ میں کوئی مال معین ہے جس کی نسبت اس نے اقرار کر دیا کہ یہ فلاں شخص کا مال ہے تو قرض خواہاں صحت کے حق میں صحیح نہیں ہے کیونکہ قرض خواہان صحت کا حق اس مال سے متعلق ہو چکا۔ اور واضح ہو کہ مریض مذکور کو یہ بات بھی جائز نہیں ہے کہ وہ بعضے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرے اور بعض کا ادا نہ کرے۔ کیونکہ ادا کے واسطے بعض قرض خواہوں کو چھانٹنے میں دوسروں کا حق مٹتا ہے خواہ وہ قرض خواہ صحت ہوں یا قرض خواہ مرض ہوں۔ لیکن اگر اس نے حالت مرض میں ایسا قرض ادا کیا جو حالت مرض میں لیا تھا یا ایسی مبیع کا ثمن ادا کیا جو حالت مرض میں خریدی تھی اور بات گواہوں سے ثابت ہو گئی ہے تو یہ جائز ہے۔ قال واذا قضیت یعنی الدیون المتقدمۃ وفضل شئی یصرف الی ما اقربہ فی حالت المرض لان الاقرار فی ذاتہ صحیح وانما رد فی حق غرماء الصحۃ فاذا لم یبق حقھم ظھرت صحتہ۔ اور جب ایسے قرضہ ادا کر دیئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے واجب ہے پھر کچھ مال بچ رہا تو وہ ایسے قرضہ کے ادا میں صرف کیا جائے جس کا اس نے حالت مرض میں اقرار کیا ہے اس واسطے کہ حالت مرض میں جو اقرار ہوا تھا وہ اپنی ذات میں صحیح ہے مگر قرض خواہان صحت کی وجہ سے یہ اقرار روک دیا گیا تھا پس جب قرض خواہان صحت کا حق باقی نہیں رہا تو حالت مرض کا اقرار ظاہر ہو جائے گا۔ فاذا لم یکن علیہ دیون فی صحتہ جاز اقرارہ لانہ لم یتضمن ابطال حق الغیر وکان المقرلہ اولی من الورثۃ لقول عمرؓ اذا اقر المریض بدین جاز ذلک علیہ فی جمیع ترکتہ ولان قضاء الدین من الحوائج الاصلیۃ وحق الورثۃ یتعلق بالترکۃ بشرط الفراغ ولھذا یقدم حاجتہ فی التکفین۔ اور اگر مریض مذکور پر حالت صحت کے قرضہ نہ ہوں تو اس کے مرض کے اقرار جائز ہوں گے کیونکہ یہ اقرار ایسے نہیں ہیں جس سے غیر کا حق ملتا ہو اور وارثوں کی بہ نسبت مقرلہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو یہ اقرار اس کے تمام ترکہ پر جائز ہوگا۔ (ولیکن یہ روایت نہیں ملی بلکہ مبسوط میں عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس کے مانند روایت ہے۔ ت۔)
اور اس دلیل سے کہ قرضہ ادا کرنا تو اصلی ضرورتوں میں سے ہے اور وارثوں کا حق جو ترکہ سے متعلق

ہوتا ہے۔ وہ اس شرط پر ہے کہ ترکہ میت کی اصلی حاجتوں سے فارغ ہو اور اسی وجہ سے میت کی حاجت تکفین کو وارثوں کے حق پر مقدم کیا جاتا ہے۔ قال ولو اقر المریض لوارثه لایصح الا ان یصدقه فیه بقیة ورثته وقال الشافعیؒ فی احد قولیه یصح لانه اظهار حق ثابت لترجح جانب الصدق فیه وصار کالاقرار لاجنبی والوارث آخر وبودیعة مستهلکة للوارث۔ اور اگر مریض نے اپنے وارث کے واسطے کچھ اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے مگر آنکہ باقی وارث لوگ اس اقرار میں اس کی تصدیق کریں۔

اور امام شافعیؒ نے اپنے دونوں قول میں سے ایک قول میں کہا کہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ اقرار ایک حق ثابت کا اظہار ہے کیونکہ اس اقرار میں صدق کی جانب ترجیح ہے۔ یعنی ظاہراً مریض ایسی حالت میں جھوٹ نہیں بولے گا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے کسی اجنبی کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا جیسے اس نے کسی شخص کی نسبت وارث ہونے کا اقرار کیا یا جیسے اس نے کسی وارث کی ودیعت تلف کرنے کا اقرار کیا۔ ف۔ اور امام احمدؒ نے کہا کہ وارث کے واسطے بدون تصدیق ورثہ کے اقرار صحیح نہیں ہے جیسے ہمارا قول ہے اور امام مالکؒ نے کہا کہ اگر اس کے اقرار میں اتہام ہو تو صحیح نہیں ہے ورنہ صحیح ہے۔ ولنا قوله علیه السلام لا وصیة لوارث ولا اقرار له بالدین۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے واسطے قرضہ کا اقرار ہے ف۔ اس حدیث کو دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا ولیکن مرسل وضعیف ہے لیکن مساعدت قیاس کے واسطے یہ روایت کافی ہے۔ ولانه تعلق حق الورثة بماله فی مرضه ولهذا یمنع من التبرع علی الوارث اصلا ففی تخصیص البعض به ابطال حق الباقین ولان حالة المرض حالة الاستغناء والقرابة سبب التعلق الا ان هذا التعلق لم یظهر فی حق الاجنبی لحاجة الی المعاملة فی الصحة لانه لو انحجر عن الاقرار بالمرض یمتنع الناس عن المعاملة معه وقلما یقع المعاملة مع الوارث ولم یظهر فی حق الاقرار لوارث اخر لحاجة ایضاً ثم هذا التعلق حق بقیة الورثة فاذا صدقوه فقد ابطلوه فیصح اقراره وان اقر لاجنبی جاز وان احاط بماله لما بینا والقیاس ان لایجوز الا فی الثلث لان الشرع قصر تصرفه علیه الا انا نقول لما صح اقراره فی الثلث کان له التصرف فی ثلث الباقی لانه الثلث بعد الدین ثم وثم حتی یاتی علی الکل۔ اور اس دلیل سے کہ اس کے مرض میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا اسی وجہ سے اس کو وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے بالکل ممانعت ہے تو اقرار میں بھی بعض کی تخصیص کرنے سے باقیوں کا حق مٹتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حالت مرض تو بے پروائی کی حالت ہے یعنی مال سے بے پروائی ہے اور اسکے مال سے تعلق ہونے کا سبب قرابت ہے مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہوا یعنی اجنبی کے واسطے اقرار صحیح ہے اس وجہ سے کہ صحت کی حالت میں اس کو اجنبی کے ساتھ معاملہ کی حاجت تھی کیونکہ مرض کی وجہ سے اگر وہ اقرار سے مجبور ہو جائے تو لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے باز رہیں گے۔ اور وارث کے ساتھ معاملہ کمتر واقع ہوتا ہے یعنی وارث کے حق میں یہ حالت موجود نہیں ہے اور دوسرے یہ استغناء دوسرے کے وارث

ہونے کے اقرار میں بھی ظاہر نہ ہوئی کیونکہ اس کو اس کی حاجت بھی باقی ہے یعنی اس واسطے کہ اس کی نسل کے سب وارث باقی رہیں پھر یہ تعلق باقی دارثوں کا حق ہے۔ پس جب ان سبھوں نے اقرار وارث میں تصدیق کی تو اپنا حق مٹایا تو مریض کا اقرار صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی اجنبی کے واسطے اقرار کیا تو جائز ہے اگرچہ اس کے تمام مال کو محیط ہو کیونکہ ادائے قرض اس کی ضروری حاجتوں میں سے ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ سوائے تہائی کے جائز نہ ہو اس واسطے کہ شرع نے اس کا تصرف صرف تہائی تک رکھا ہے۔ ولیکن ہم استحساناً یہ بات کہتے ہیں کہ جب تہائی میں اس کا اقرار صحیح ہوا تو پھر باقی کی تہائی میں اس کا تصرف جائز ہوا کیونکہ بعد قرضہ کی بھی تہائی ہے پھر اس کے بعد باقی کی تہائی اور پھر باقی کی تہائی اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ کل مال پر اقرار حاوی ہو۔ قال ومن اقر لاجنبی ثم قال هو ابنی ثبت نسبه منه وبطل اقراره له فان اقر لاجنبية ثم تزوجها لم يبطل اقراره لها وجه الفرق ان دعوة النسب تستند الى وقت العلوق فتبين انه اقر لابنه فلا يصح ولا كذلك الزوجية لانها تقتصر على زمان التزوج فبقى اقراره لاجنبية۔ اگر مریض نے کسی اجنبی کے واسطے اقرار کیا پھر کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس سے نسب ثابت ہو گیا تو اس کے حق میں جو اقرار کیا تھا باطل ہو گیا اور اگر کسی اجنبیہ کے واسطے مال کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس عورت کے واسطے جو کچھ اقرار کیا تھا باطل نہیں ہوگا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ دعوت نسب تو نطفہ قرار پانے کے وقت سے مستند ہوتی ہے تو اب ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنے بیٹے کے واسطے اقرار کیا ہے پس صحیح نہ ہوگا اور زوجیت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ جس وقت نکاح کیا اسی وقت سے زوجیت ثابت ہوئی تو اس سے پہلے جو اقرار کیا تھا وہ اجنبیہ عورت کے واسطے باقی رہا۔ قال ومن طلق زوجته فی مرضه ثلثا ثم اقر لها بدين ومات فلها الاقل من الدين ومن ميراثها منه لانهما متهمان فيه لقيام العدة وباب الاقرار مسدود للورثة فلعله اقدم على هذا الطلاق ليصح اقراره لها زيادة على ميراثها ولا تهمة فی اقل الامرين فيثبت۔ اگر کسی نے مرض الموت میں اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دے دیں پھر اس عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا اور عدت کے اندر مر گیا تو اس عورت کو مقدار قرضہ وحصہ میراث میں سے جو کم ہو وہ ملے گا کیونکہ اس فعل میں شوہر و زوجہ دونوں کے حق میں اتہام ہے کیونکہ ابھی عدت قائم ہے اور وارثوں کے واسطے اقرار کا دروازہ بند تھا۔ پس شاید اس نے طلاق دینے پر اقدام اس غرض سے کیا ہو کہ اس کا اقرار اس عورت کے حق میں صحیح ہو جاوے کہ جس سے عورت کو اس کی میراث سے زیادہ ملے اور جب دونوں میں سے کم ملا تو کوئی تہمت نہیں ہے لہٰذا دونوں میں سے کم ثابت ہوگا اور اگر عورت کی عدت گزر جانے کے بعد مرا تو عورت کو جو کچھ اقرار کیا ہے پورا ملے گا۔

فصل | اقرار نسب کے بیان میں۔

ومن اقر بغلام ليس له نسب معروف انه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه منه وان كان مريضا لان النسب مما يلزمه خاصة فيصح اقراره به وشرطه ان يولد مثله لمثله كيلا يكون مكذبا فی الظاهر وشرطه ان لا يكون له نسب معروف لانه يمنع ثبوته من غيره وانما شرط تصديقه لانه فی يد نفسه اذ المسألة وضعها فی غلام يعبر عن نفسه بخلاف الصغير على ما مر من قبل ولا يمتنع بالمرض لان النسب من الحوائج الاصلية۔

اگر ایک شخص نے ایک طفل کی نسبت کہ جیسا لڑکا ایسے آدمیوں کا فرزند ہو سکتا ہے اور اس طفل کا کوئی نسب معروف بھی نہیں ہے یہ اقرار کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور طفل مذکور نے اس کی تصدیق کی تو مقر سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ اس نے حالت مرض میں ایسا اقرار کیا ہو۔ اس واسطے کہ نسب ایسی چیز ہے کہ خاص کر اسی مقر پر لازم ہوگا تو اس نسب کے ساتھ اس مقر کا اقرار بھی صحیح ہے اور یہ شرط کہ ایسا لڑکا ایسے شخص سے پیدا ہو سکتا ہو۔ اس واسطے لگائی کہ ظاہر میں اس کی تکذیب نہ ہو اور یہ شرط کہ اس کا نسب معروف نہ ہو اس واسطے لگائی کہ نسب معروف تو غیر سے نسب ثابت ہونے کو منع کرتا ہے۔ اور طفل کی تصدیق کرنے کی شرط اس واسطے لگائی کہ یہ لڑکا اپنے ذاتی قبضہ میں ہے اس واسطے کہ مسئلہ ایسے طفل میں مفروض ہے جو اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے۔ بخلاف ایسے صغیر کے جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہے جیسا کہ سابق میں کتاب الدعوی میں گزرا اور حالت مرض اس اقرار سے مانع نہ ہوگی کیونکہ نسب تو اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ ويشارك الورثة في الميراث لانه لما ثبت نسبه منه صار كالوارث المعروف فيشارك ورثته۔ اور میراث میں وہ وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا اس واسطے کہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی معروف وارث کے مثل ہو گیا تو وارثان موت کا مشارک ہوگا۔ قال ويجوز اقرار الرجل بالوالدين والولد والزوجة والمولى لانه اقر بما يلزمه وليس فيه تحميل النسب على الغير۔ مرد نے اگر صحت یا مرض کی حالت میں کسی مرد کے باپ ہونے کا یا کسی عورت کے ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی طفل کے فرزند ہونے کا یا کسی خالی عورت کی زوجہ ہونے کا اقرار کیا یا کسی آدمی کے اپنے مولی العتاقہ[ف] ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہے۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا جو اسی پر لازم ہوگی اور اس میں دوسرے پر نسب ڈالنا لازم نہیں آتا ہے۔ ويقبل اقرار المرأة بالوالدين والزوج والمولى لما بينا ولا يقبل بالولد لان فيه تحميل النسب على الغير وهو الزوج لان النسب منه الا ان يصدقها الزوج لان الحق له او تشهد بولادته قابلة لان قول القابلة في هذا مقبول وقد مر في الطلاق وقد ذكرنا في اقرار المرأة تفصيلا في كتاب الدعوى ولا بد من تصديق هؤلاء ويصح التصديق في النسب بعد موت المقر لان النسب يبقى بعد الموت وكذا يصح تصديق الزوجة لان حكم النكاح باق وكذا يصح تصديق الزوج بعد موتها لان الارث من احكامه وعند ابي حنيفة رح لا يصح لان النكاح انقطع بالموت ولهذا لا يحل له غسلها عندنا ولا يصح التصديق على اعتبار الارث لانه معدوم حالة الاقرار وانما يثبت بعد الموت والتصديق يستند الى اول الاقرار۔ اور عورت کا اقرار والدین و شوہر و مولی کا جائز ہے یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے باپ ہونے یا عورت کے ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی مرد کے شوہر ہونے کا یا اپنا مولی ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ اقرار اس کو لازم ہے اور غیر پر نسب لگانا نہیں ہے اور عورت کا اقرار کسی طفل کے فرزند ہونے کا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ فرزند میں غیر کے اوپر نسب ڈالنا

ف قولہ مولی العتاقہ اس واسطے مولی العتاقہ پر محمول کیا کہ اگر بالفعل مولی ہونے کا اقرار ہو تو اقرار جب ہی صحیح ہوگا کہ اقرار نافذ ہو اور یہی شرع میں مذکور ہے اور مترجم کے نزدیک بدون اس کے یہی صورت صحیح ہے۔ فام ۱۲ م۔

لازم ہے اور وہ شوہر ہے اس واسطے کہ نسب تو شوہر سے ہوتا ہے لیکن اگر شوہر اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو جائز ہے کیونکہ حق تو اسی کا ہے (پس جب اس نے خود اقرار کیا بذریعہ تصدیق عورت کے تو جائز ہوا) یا جنائی دائی یہ گواہی دے کہ اس بچہ کو یہی عورت جنی ہے تو بھی عورت کا اقرار جائز ہے (اگرچہ شوہر منکر ہو) اس واسطے کہ جنائی کی گواہی اس بارہ میں مقبول ہے اور یہ طلاق میں گزر چکا۔ اور ہم نے اقرار عورت کے بارہ میں کچھ تفصیل کتاب الدعوی باب دعوی النسب میں بیان کی ہے۔ پھر واضح ہو کہ ان لوگوں کی تصدیق ضرور ہے (یعنی والدین و شوہر و زوجہ و مولی و فرزند جن کی نسبت مرد یا عورت نے اقرار کیا ہے وہ بھی مقر کے قول کی تصدیق کریں) اور نسب کے اقرار میں مقر کے مرجانے کے بعد تصدیق صحیح ہوتی ہے۔

اس واسطے کہ نسب تو بعد موت کے باقی رہتا ہے اور اسی طرح شوہر[علہ] کی موت کے بعد زوجہ کا تصدیق کرنا جائز ہے اس واسطے کہ نکاح کا حکم باقی ہے (حتی کہ عدت و شوہر کے پسر پر حرام ہونا وغیرہ باقی ہیں) اور اسی طرح زوجہ کی موت کے بعد شوہر[علہ] کا تصدیق کرنا صحیح ہے اس واسطے کہ میراث تو احکام نکاح میں سے ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ موت سے نکاح منقطع ہو گیا اور ہمارے نزدیک اسی وجہ سے شوہر کو حلال نہیں کہ زوجہ میت کو غسل دے اور بلحاظ میراث کے شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ اقرار کی حالت میں میراث معدوم تھی اور میراث تو جب ہی ہوئی کہ یہ عورت مر گئی حالانکہ تصدیق صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ اقرار کی حالت میں میراث معدوم تھی۔ اور میراث تو جب ہی ہوئی کہ یہ عورت مر گئی حالانکہ تصدیق تو ابتدائی اقرار کی جانب مستند ہوتی ہے ف: یعنی جب تصدیق کی تو یہ تصدیق اسی وقت سے سمجھی جاتی ہے کہ جس وقت اس نے اقرار کیا ہے ورنہ اگر تصدیق کے وقت سے معتبر ہو تو اس وقت عورت مذکورہ زوجہ ہونے کا محل نہیں ہے پس جب ابتدائی اقرار سے لاحق ہوئی تو بلحاظ میراث کے صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ میراث اس وقت موجود نہیں تھی۔ لیکن اس پر عورت کی جانب سے تصدیق کا معارضہ ہو سکتا ہے یعنی جب مرد نے کسی عورت کی نسبت زوجہ ہونے کا اقرار کیا۔ پھر عورت نے شوہر کی موت کے بعد تصدیق کی یعنی اس مرد نے سچ کہا تھا تو بالاتفاق جائز ہے اس اعتبار سے کہ عورت باقی ہے تو اعتراض ہو سکتا ہے کہ عدت کے اعتبار سے تصدیق صحیح نہیں اس واسطے کہ اقرار کے وقت عدت موجود نہیں تھی بلکہ بعد موت شوہر کے پیدا ہوئی حالانکہ تصدیق تو ابتدائی اقرار سے مستند ہوتی ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عدت و میراث میں فرق ہے بایں طور کہ موت بنکاح کے واسطے عدت لازمی ہے۔ اور اس میں کسی کو خلاف نہیں ہے تو جائز ہے کہ باعتبار عدت کے نکاح قائم معتبر ہو یعنی جو نکاح کہ گواہوں نے مشاہدہ کیا وہ باعتبار عدت کے معتبر ہوتا ہے تو ایسا نکاح جس کا اقرار کیا ہے وہ بھی باعتبار عدت کے معتبر ہو اور رہی میراث تو وہ نکاح کے واسطے لازمی نہیں ہے کیونکہ شاید عورت کتابیہ ہو تو باعتبار میراث کے تصدیق نکاح معتبر نہ ہوئی۔ ع۔ مگر مخفی نہیں کہ

علہ جبکہ کسی مرد نے عورت سے زوجہ ہونے کا اقرار کیا۔۱۲۔ علہ جبکہ عورت نے شوہر ہونے کا اقرار کیا۔ ۱۲

جب عورت مسلمہ موجود ہے اور اس میں فرض مسئلہ ہو تو فرق مذکور بے فائدہ ہے فتامل بنیہ م
قال ومن اقر بنسب من غیر الوالدین والولد نحو الاخ والعم لایقبل اقرارہ فی النسب۔ اور جس نے
سوائے والدین و فرزند کے کسی دوسرے نسب سے اقرار کیا جیسے چچا یا بھائی ہونے کا اقرار کیا تو
نسب میں اس کا اقرار قبول نہ ہوگا ف کیونکہ بھائی اس وقت ہو کہ باپ کا بیٹا ہو اور چچا اس وقت
کہ دادا کا بیٹا ہو پس اس کا اقرار قبول نہ ہوگا۔ لان فیہ حمل النسب علی الغیر۔ کیونکہ اس میں غیر پر
نسب رکھنا لازم آتا ہے ف پس نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ اس کا اقرار خود اس پر حجت ہے۔
فان کان لہ وارث معروف قریب او بعید فھو اولی بالمیراث من المقرلہ۔ پس اگر مقر کا کوئی وارث
معروف النسب ہو خواہ قریب ہو (جیسے اصحاب فرائض وعصبہ ہوتے ہیں) یا بعید ہو (جیسے
ذوی الارحام) یہ تو مقرلہ کی نسبت یہ وارث معروف میراث کے لئے مقدم ہے ف پس وارث
معروف کو میراث ملے گی اور مقرلہ کو میراث نہیں پہنچے گی اور وہ معارض نہ ہوگا۔ لانہ لما لم یثبت
نسبہ منہ لایزاحم الوارث المعروف۔ کیونکہ جب مقرلہ کا نسب اس مقر سے ثبوت نہ ہوا تو وہ وارث
معروف کا مزاحم نہ ہوگا۔ وان لم یکن لہ وارث استحق المقرلہ میراثہ۔ اور اگر مقر کا کوئی وارث
معروف نہ ہو تو مقرلہ اس کی میراث کا مستحق ہوگا ف اور بیت المال سے مقرلہ مقدم ہوگا۔ لان لہ
ولایۃ التصرف فی مال نفسہ عند عدم الوارث۔ اس واسطے کہ مقر کو وارث نہ ہونے کی صورت میں
اپنے ذاتی مال میں تصرف کی ولایت وقدرت حاصل ہے ف تو جب اس نے کسی کے وارث ہونے
کا اقرار کیا تو گویا اپنا مال اس کو دے دیا اور کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو جائز ہے۔ الاتری ان لہ ان
یوصی بجمیعہ عند عدم الوارث فیستحق جمیع المال وان لم یثبت نسبہ منہ لما فیہ من حمل النسب علی الغیر۔
کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وارث نہ ہونے کے وقت مقر کو اختیار ہے کہ اپنے پورے مال کی وصیت
کردی۔ پس یہ مقرلہ اس کے پورے مال کا مستحق ہوگا اگرچہ مقر سے اس کا نسب اس وجہ سے ثابت
نہ ہوا کہ اس میں دوسرے پر نسب رکھنا لازم آتا ہے ف تو مقرلہ گویا بطور وصیت کے اس کے
پورے مال کا مستحق ہوا۔ ولیست ھذہ وصیۃ حقیقۃ حتی ان من اقر باخ ثم اوصی لآخر بجمیع مالہ
کان للموصی لہ ثلث جمیع المال ولو کان الاول وصیۃ لاشترکا نصفین لکنہ بمنزلتہ حتی لو اقر فی مرضہ باخ وصدقہ
المقرلہ ثم انکر المقر قرابتہ ثم اوصی بمالہ کلہ لانسان کان المال للموصی لہ ولو لم یوص لاحد کان لبیت المال
لان رجوعہ صحیح لان النسب لم یثبت فبطل الاقرار۔ اور یہ حقیقی وصیت نہیں ہے حتی کہ جس نے بھائی
ہونے کا اقرار کیا یعنی کہا کہ یہ میرا بھائی ہے پھر کسی دوسرے کے واسطے اس نے پورے مال کی وصیت
کردی تو موصی لہ کو پورے مال کی تہائی ملے گی۔ اور اگر اول بھی وصیت ہوتا تو دونوں نصفا نصف
کے شریک ہوتے تو اول حقیقی وصیت نہ ہوا ولیکن بمنزلہ وصیت کے ہے حتی کہ اگر اپنے مرض الموت
میں کسی کی نسبت بھائی ہونے کا اقرار کیا اور مقرلہ نے اس کی تصدیق کی پھر مقر نے اس کی قرابت سے
انکار کیا۔ پھر اپنے تمام مال کی کسی دوسرے کے واسطے وصیت کردی تو یہ کل مال اسی موصی لہ کو
ملے گا اور اگر اس نے بعد انکار کسی کے واسطے وصیت نہ کی تو سب مال میت کا بیت المال میں داخل ہوگا۔

کیونکہ ایسے اقرار نسب سے اس کا رجوع کرنا صحیح ہے جیسے وصیت سے رجوع صحیح ہوتا ہے کیونکہ نسب تو ثابت نہیں ہوا تھا تو اس کا اقرار باطل ہوگیا۔ قال ومن مات ابوہ فاقر باخ لم یثبت نسب اخیہ لما بینا ویشارکہ فی المیراث لان اقرارہ تضمن شیئاین حمل النسب علی الغیر ولا ولایۃ لہ علیہ والاشتراک فی المال ولہ فیہ ولایۃ فیثبت کالمشتری اذا اقر علی البائع بالعتق لم یقبل اقرارہ علیہ حتی لا یرجع علیہ بالثمن ولکنہ یقبل فی حق العتق۔ اگر کسی کا باپ مرگیا پھر اس نے ایک شخص کے واسطے اقرار کیا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس کے بھائی ہونے کا نسب تو ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں اس کے باپ پر نسب رکھنا لازم آتا ہے ولیکن جس کے واسطے بھائی ہونے کا اقرار کیا ہے وہ مقر کے ساتھ اس کی میراث میں شریک ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ اقرار مذکور دو باتوں کو شامل تھا ایک تو دوسرے پر نسب رکھنا یعنی اپنے باپ پر نسب رکھنا حالانکہ مقر کو یہ اختیار اس پر حاصل نہیں ہے۔ اور دوم مال میراث میں اشتراک اور حال یہ کہ مقر کو اس مال میں ولایت حاصل ہے تو یہ شرکت مالی ثابت ہو جائے گی۔ جیسے مشتری نے اپنے بائع پر یہ اقرار کیا کہ جو غلام میں نے اس سے خریدا ہے یہ اس کو آزاد کر چکا تھا تو مشتری کا اقرار بائع پر قبول نہیں ہوتا حتی کہ مشتری اپنا ثمن اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ ولیکن آزادی کے حق میں اس کا اقرار قبول ہو جاتا ہے فسے حتی کہ غلام مذکور مشتری کے پاس سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار مال میراث کی شرکت کے بارہ میں قبول ہوگا۔ پھر اگر مقر کے ساتھ دوسرے ورثہ ہوں جو اس کے اقرار سے منکر ہیں تو مقر ان کے ساتھ جو کچھ حصہ میراث پاوے اس حصہ میں اس کا اقراری بھائی اس کے ساتھ برابر کا شریک ہو جائے گا۔ قال ومن مات وترک ابنین ولہ علی آخر مائۃ درہم فاقر احدہما ان اباہ قبض منہا خمسین لا شئ للمقر وللاخر خمسون لان ہذا اقرار بالدین علی المیت لان الاستیفاء انما یکون بقبض مضمون فاذا کذبہ اخوہ استغرق الدین نصیبہ کما ہو لمذہبنا عندنا غایۃ الامر انہما تصادقا علی کون المقبوض مشترکا بینہما لکن المقر لو رجع علی القابض بشئ لرجع القابض علی الغریم ورجع الغریم علی المقر فیؤدی الی الدور۔ اور ایک شخص مرگیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے اور میت کا دوسرے پر سو درم قرضہ ہے۔ پس ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس میں سے پچاس درم وصول کئے ہیں تو مقر کے واسطے اس قرضہ میں سے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے واسطے پچاس درم ہوں گے۔ اس واسطے کہ مقر نے جو یہ اقرار کیا تو گویا میت پر قرضہ ہو جانے کا اقرار کیا اس واسطے کہ وصول قرضہ کی یہی صورت ہوتی ہے کہ مال مضمون پر قبضہ کرے یعنی قرضہ کی مثل مال لیا جاتا ہے اور وہی باہم بدلا ہو جاتا ہے۔

پھر جب اس کے بھائی نے اس اقرار میں اس کو جھوٹا بنایا تو اس اقرار کا قرضہ سب اسی بیٹے کے حصہ میں گیا جس نے اقرار کیا ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک مذہب قرار پایا غایۃ الامر یہ ہے کہ دونوں بیٹوں نے اس بات پر سچا اقرار کیا کہ جو کچھ وصول ہوا وہ دونوں میں مشترک تھا لیکن اقرار کرنے والا اگر قابض سے کچھ واپس لے تو قابض اپنے قرضدار سے واپس لے گا اور قرضدار اپنے مقر سے واپس لے تو یہ دور ہوگا۔ فسے حالانکہ اس دور سے کچھ فائدہ نہ ہوا کیونکہ مقر نے جو کچھ قابض سے لیا تھا آخر کو قرضدار نے مقر سے

پھیر لیا تو کچھ فائدہ نہ ہوا۔ اور توضیح یہ ہے کہ اصل میں قرض اس بات کو مقتضی ہے کہ قرضدار نے جو کچھ لیا ہے وہی بعینہ واپس کرے ولیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں قرضدار کو کچھ فائدہ نہ ہوگا بلکہ قرضدار نے جو کچھ قرض لیا وہ اپنے تصرف میں لا دے گا۔ تو اس کی مثل واپس دے سکتا ہے تو یہ قرار پایا کہ قرضوں کی ادائی میں ان کی مثل دیا جاوے تو اب ادا ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ قرض دینے والے نے مثلاً پچاس درم دیئے پھر قرضدار نے ان کے مثل پچاس درم قرض خواہ کو دیئے تو ہر ایک دوسرے کا قرضدار و قرض خواہ ہوگیا اور مال برابر ہے تو بدلا ہوگیا۔ جب یہ بات معلوم ہوچکی تو ہم کہتے ہیں کہ میت کے ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے پچاس درم وصول کئے تو گویا یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ کے قرضدار نے ہمارے باپ کو بھی پچاس درم اس کے لفست قرضہ کی مثل دیئے ہیں تاکہ یہ بھی مقروض ہو کر بدلا جائے ولیکن دوسرے بیٹے نے اس کی تکذیب کی تو یہ پورا قرضہ پچاس درم اس بیٹے کے حصہ میں رہا جس نے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک قاعدہ یہ مقرر ہوا ہے کہ وارثوں میں جو کوئی اپنے مورث پر اقرار کرے اور دوسرے منکر ہوں تو قرضہ فقط مقر کے حصہ پر پڑتا ہے پھر یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جب بیٹے نے پچاس درم وصول پانے کا اقرار کیا وہ اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ باقی پچاس درم میں دونوں کی شرکت ہے تو شرکت ہونے پر دونوں متفق ہیں تو لازم آیا کہ جس نے پچاس درم وصول پانے کا اقرار کیا ہے وہ وصول پانے والے سے اپنا شرکتی حصہ واپس لے تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر مقبوضہ کے مشترک ہونے میں اگرچہ دونوں اتفاق کرتے ہیں ولیکن اقرار کرنے والا باقی پچاس پانے والے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اقرار کرنے والے کو پچاس درم وصول پانے کا اقرار ہے اور دوسرے نے باقی پچاس درم وصول کئے ہیں۔ پس اگر مقر مذکور اس پچاس میں سے پچیس وصول کرے تو منکر پھر قرضدار سے پچیس وصول کرے گا تاکہ اس کا حصہ پورا ہو اور قرضدار کو اس صورت میں پچھتر درم دینا پڑے حالانکہ مقر کے اقرار سے اس پر فقط پچاس درم ہیں تو وہ پچیس درم کو مقر سے واپس لے گا تو مقر نے جو کچھ وصول کیا تھا وہ قرضدار کو دینا پڑا۔ پس اس کو اس دوران سے کچھ فائدہ نہ ہوا کیونکہ وہ جس قدر دوسرے بھائی سے لیتا ہے اسی قدر آخر کار اس کو قرضدار کو دینا پڑتا ہے لہذا ہم نے حکم دیا کہ مقر کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م۔

کتاب الصلح

یہ کتاب صلح کے بیان میں ہے

صلح کا رکن ایجاب و قبول ہے اور شرط یہ کہ جس پر صلح واقع ہوئی وہ مال معلوم ہو جبکہ اس کے قبضہ کرنے کی ضرورت ہو اور حکم یہ کہ دعوی مدعی سے برائت حاصل ہو۔ ک۔ قال الصلح علی ثلثۃ اضرب صلح مع اقرار و صلح مع سکوت وھو ان لایقر المدعی علیہ وینکر و صلح مع انکار وکل ذلک جائز۔

صلح کی تین قسمیں ہیں ایک صلح مع اقرار اور دوم صلح مع سکوت اور وہ یہ ہے کہ مدعا علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے اور سوم صلح مع انکار اور یہ ہر ایک جائز ہے ف اور صلح مع اقرار یہ ہے مدعا علیہ دعوی مدعی کا اقرار کرے اس سے کسی قدر مال پر صلح کرے کہ وہ اپنا دعوی چھوڑ دے پس یہ بمنزلہ کسی پر خرید کے ہے۔ اور صلح مع انکار یہ ہے کہ مدعا علیہ دعوی سے منکر ہو کر صلح کرنے پر آمادہ ہو تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ جب منکر مدعا علیہ پر قسم عائد ہوئی تو اس نے قسم کے عوض یہ مال دینے پر صلح کر لی۔ پس سچی بات پر اگرچہ قسم کھانا جائز ہے لیکن اکثر اہل تقوی اس کو خلاف ادب سمجھ کر پرہیز کرتے ہیں اور صلح مع سکوت کی تفسیر خود مصنف نے بیان کی اور یہ ہر ایک قسم صلح کی جائز ہے۔ لا طلاق قولہ تعالی والصلح خیر بدلیل اطلاق اس آیت کے کہ والصلح خیر ف یعنی صلح بہتر ہے تو آیت میں صلح مطلق بیان فرمائی جو تینوں صلح کو شامل ہے۔ ولقولہ علیہ السلام کل صلح جائز فیما بین المسلمین الاصلحا احل حراما او حرم حلالا۔ اور بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ ہر صلح مسلمانوں کے درمیان جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حرام کو حلال کرے یا حلال کو حرام کرے ف رواہ ابو داؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم اور اس کی اسناد کثیر بن زید راوی میں کلام ہے مگر امام احمدؒ وابن معین وابن عمار وابو ذرعہ وبخاری وترمذی نے اس کی توثیق کی اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور ابن عدی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ پس یہ حدیث حسن ہے اور اس سے لازم آیا کہ جملہ اقسام صلح کی جائز ہیں ہاں اگر کوئی چیز شرع میں حرام ہو یعنی اس کا حرام ہونا ظاہر ہو تو صلح سے اس کا حلال کرنا جائز نہیں ہے یا شرح میں حلال ظاہر ہو اس کو صلح سے حرام کرنا جائز نہیں ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جس چیز پر کوئی حکم شرعی ظاہر ہے وہ صلح کے ذریعہ سے متغیر نہیں ہو سکتا مثلاً دونوں نے شراب میں جھگڑا کیا۔ پھر اس کی قیمت لینے پر صلح کے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ شراب، واس کی قیمت شرعاً حرام ہے وعلی ہذا القیاس۔ وقال الشافعیؒ لا یجوز مع انکار او سکوت لما روینا وھذا بھذہ الصفۃ لان البدل کان حلالا علی الدافع حراما علی الآخر فینقلب الامر ولان المدعی علیہ یدفع المال لقطع الخصومۃ عن نفسہ وھذا رشوۃ ولنا ماتلونا واول ماروینا تاویل آخرہ احل حراما بعینہ کالخمر او حرم حلالا بعینہ کالصلح علی ان لا یطأ الضرۃ ولان ھذا صلح بعد دعوی صحیحۃ فیقضی الجواز لان المدعی یاخذہ عوضا عن حقہ فی زعمہ وھذا مشروع والمدعی علیہ یدفعہ لدفع الخصومۃ عن نفسہ وھذا مشروع ایضا اذ المال وقایۃ الانفس ودفع الرشوۃ لدفع الظلم امر جائز۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صلح مع انکار یا صلح مع سکوت نہیں جائز ہے بدلیل جملہ آخری حدیث مزبور کے اور یہ صلح اسی صفت کی ہے کہ حلال کو حرام کرتی اور حرام کو حلال کرتی ہے کیونکہ صلح کا عوض تو دینے والے پر حرام تھا پس یہ معاملہ الٹا ہو گیا ف یعنی دینے والے پر حرام ہو گیا اور یعنی لینے والے پر حرام ہو گیا یا یوں کہو کہ مدعی اگر اپنے دعوی میں سچا ہے تو صلح سے پہلے اس کو مال دعوی لینا حلال تھا اور صلح کی وجہ سے حرام ہو گیا اور اگر وہ اپنے دعوی میں جھوٹا تھا تو صلح سے پہلے اس کو مال دعوی لینا حرام تھا اور بعد صلح کے حلال ہو گیا تو اس صلح نے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیا۔ الزیلعی۔ اور اس دلیل سے کہ مدعا علیہ یہ مال اس غرض

سے دیتا ہے کہ اس کی ذات سے جھگڑا دور ہو حالانکہ یہ رشوت ہے یعنی رشوت حرام ہے اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی اور حدیث کا اول جملہ بھی ہماری دلیل ہے اور حدیث کے آخری جملہ کی تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے سے مراد یہ کہ حرام ذاتی ہو جیسے شراب یا سور ہے یا حلال کو حرام کرنے سے مراد یہ کہ حرام ذاتی ہو جیسے ایک زوجہ نے اس بات پر صلح ٹھہرائی کہ اس کی سوت کے ساتھ وطی نہ کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔

اور اس دلیل سے کہ یہ دعویٰ صحیحہ کے بعد صلح ہے یعنی جو صلح کہ بانکار یا بسکوت واقع ہوئی وہ دعویٰ صحیحہ کے بعد ہے حتیٰ کہ مدعا علیہ سے قسم لی جاتی ہے تو اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی تو اس مال کو اپنے اعتقاد کے موافق اپنی ذات سے خصومت دفع کرنے کے واسطے دے گا اس واسطے کہ مال تو جان کی حفاظت کے واسطے ہے اور ظلم دفع کرنے کے واسطے رشوت دے دینا جائز ہے۔ قال وان وقع الصلح عن اقرار اعتبر فیہ ما یعتبر فی البیاعات ان وقع عن مال بمال لوجود معنی البیع وھو مبادلۃ المال بالمال فی حق المتعاقدین بتراضیھما فیجری فیہ الشفعۃ اذا کان عقارا ویرد بالعیب ویثبت فیہ خیار الشرط والرویۃ ویفسدہ جھالۃ البدل لانھا ھی المفضیۃ الی المنازعۃ دون جھالۃ المصالح عنہ لانہ یسقط القدرۃ علی تسلیم البدل۔ اور اگر صلح اقرار سے واقع ہوئی تو اس میں وہ باتیں معتبر ہوں گی جو بیوع میں ہوا کرتی ہیں بشرطیکہ صلح مال سے بعوض مال کے واقع ہوئی ہو یعنی اگر دعویٰ مال ہو اور اس کے عوض صلح مال پر واقع ہوئی تو اس میں بیع کی شرائط معتبر ہوں گی کیونکہ اس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور وہ مال کا مال سے مبادلہ کرنا دونوں متعاقدین کے حق میں باہمی رضامندی کے ساتھ یعنی دونوں صلح کرنے والے باہمی رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے مبادلہ کرتے ہیں اور یہی بیع کے معنی ہیں۔ پس جس چیز کا دعویٰ ہے وہ عقار ہو تو اس میں شفعہ جاری ہوگا۔ اور مدعا علیہ نے اگر اس میں عیب پایا تو اس کو واپس کر سکتا ہے اور اس میں خیار شرط و خیار رویت بھی ثابت ہوگا۔ اور جس مال پر صلح واقع ہوئی ہے یعنی عوض اگر مجہول ہو تو صلح فاسد ہوگی۔ کیونکہ یہ جہالت ایسی ہے کہ جھگڑے تک نوبت پہنچاتی ہے مگر جس چیز سے صلح واقع ہوئی ہے اگر وہ مجہول ہو تو صلح میں فساد نہ ہوگا کیونکہ وہ تو ساقط کرنے کے معنی میں ہے اور شرط ہے کہ جس چیز پر صلح واقع ہوئی اس کو سپرد کرنے پر قادر ہو۔ مثلاً اگر ایک غلام معین پر صلح کی حالانکہ وہ غلام کسی غیر کی ملکیت ہے جو اس کو دینے پر راضی نہیں ہے تو یہ ایسی چیز پر صلح ہے جس کو سپرد نہیں کر سکتا پس صلح فاسد ہے۔ اور اگر کہا کہ میں نے چند دیناروں پر صلح کی حالانکہ ان کی مقدار مجہول ہے تو صلح فاسد ہوگی کیونکہ مقداریں دونوں کے درمیان میں جھگڑا ہوگا۔ اور جس چیز سے صلح کی ہے اس کا مجہول ہونا مضر نہیں ہے۔ مثلاً مدعی نے اس دار میں اپنے حق مجہول کا دعویٰ کیا جو اس زمین سے ہے پس مدعا علیہ نے کسی قدر مال پر صلح کی کہ دعویٰ ترک کرے تو جائز ہے۔ اگرچہ وہ حق مجہول ہے کیونکہ اس پر قبضہ کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ وہ تو ساقط کر دیا گیا تو اس کا مجہول ہونا مضر نہیں ہے۔ وان وقع عن مال بمنافع یعتبرھا لاجارات لوجود معنی الاجارۃ وھو تملیک المنافع بمال والاعتبار فی العقود لمعانیھا فیشترط التوقیت فیھا ویبطل الصلح بموت احدھما فی المدۃ

لانہ اجارۃ - اور اگر یہ صلح دعوی منافع کے عوض مال پر واقع ہوئی تو اس میں اجارات کے شرائط معتبر ہوں گے - کیونکہ اجارہ کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی منافع کی ملکیت بعوض مال کے حاصل کرنا اور عقودمیں صرف معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس اس میں مدت کا بیان ہونا شرط ہے اور مدت کے اندر دونوں میں سے کسی کے مرنے سے صلح باطل ہو جائے گی - اس واسطے کہ یہ اجارہ ہے ف ـــ یعنی اگر مدعی نے کسی مکان میں سکونت کا دعوی کیا اور قابض نے اس سے صلح کی تو اس شرط پر جائز ہے کہ مدت معلوم ہو ورنہ نہیں جائز ہے - قال والصلح عن السکوت والانکار فی حق المدعی علیہ لافتداء الیمین وقطع الخصومۃ وفی حق المدعی لمعنی المعاوضۃ لما بینا ویجوز ان یختلف حکم العقد فی حقھما کما یختلف حکم الاقالۃ فی حق المتعاقدین وغیرھما وھذا فی الانکار ظاھر وکذا فی السکوت لانہ یحتمل الاقرار والجحود فلا یثبت کونہ عوضا فی حقہ بالشک - اور جو صلح کہ بسکوت یا بانکار واقع ہوئی وہ مدعا علیہ کے حق میں قسم و قطع خصومت کا عوض ہے اور مدعی کے حق میں بمعنی معاوضہ ہے یعنی مدعی اپنے اعتقاد میں اپنے حق کا عوض سمجھ کر لیتا ہے۔ اور مدعا علیہ اپنی ذات سے ظلم و قسم دور کرنے کو دیتا ہے اور یہ بات ممکن ہے کہ اس صلح کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مختلف ہو یعنی مثلاً مدعی کے حق میں صلح بمعنی بیع یا اجارہ ہے اور دوسرے کے حق میں نہ ہو - جیسے اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ اقالہ دونوں متعاقدین کے حق میں تو فسخ ہے اور دوسروں کے حق میں بیع جدید ہے پھر جبکہ صلح بانکار ہو تو مدعا علیہ کی طرف سے قسم و دفع خصومت کا عوض ہونا ظاہر ہے - اور یوں ہی اگر اس نے سکوت کیا تو بھی یوں ہی ہے اس واسطے کہ سکوت میں جیسے اقرار کا احتمال ہے ویسے ہی انکار کا بھی احتمال ہے اور عوض اس وقت ہوتا کہ جب اقرار ہوتا تو اس کے حق میں عوض ہونا بوجہ شک کے ثابت نہ ہوگا - قال واذا صالح من دار لم یجب فیھا الشفعۃ قال معناہ اذا کان عن انکار او سکوت لانہ یاخذھا علی اصل حقہ ویدفع المال دفعا للخصومۃ المدعی وزعم المدعی لا یلزمہ بخلاف ما اذا صالح علی دار حیث یجب فیھا الشفعۃ لان المدعی یاخذھا عوضا عن المال فکان معاوضۃ فی حقہ فیلزمہ الشفعۃ باقرارہ وان کان المدعی علیہ یکذبہ - اگر ایک دار سے صلح کی تو اس میں شفعہ نہیں واجب ہوگا - اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر دعوی مدعی سے انکار یا سکوت کے بعد صلح کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے کیونکہ مدعا علیہ اس کو اپنے اصلی حق پر لیتا ہے اور مال تو مدعی کی خصومت دفع ہونے کے واسطے دیتا ہے (لیکن مدعی البتہ اپنے اعتقاد میں اس کو معاوضہ سمجھتا ہے) اور مدعی کا اعتقاد مذکور مدعا علیہ پر لازم نہیں ہے۔

بخلاف اس کے اگر باوجود انکار کے کسی دار پر صلح کی تو اس دار میں شفعہ واجب ہوگا کیونکہ مدعی اپنے اعتقاد میں اس کو مال کا عوض سمجھتا ہے تو اس کے حق میں معاوضہ ہوگا پس اس کے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا اگرچہ مدعا علیہ اس کو جھوٹا بتلاتا ہے۔ قال واذا کان الصلح عن اقرار واستحق بعض المصالح منہ رجع المدعی علیہ بحصۃ ذلک من العوض - اور اگر مدعا علیہ نے دعوی مدعی کا اقرار کر کے صلح کی یعنی صلح میں مال دیا پھر جس چیز سے صلح کی تھی اس میں سے کچھ حصہ کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مدعا علیہ سے لے لیا تو مدعا علیہ بقدر اس حصہ کے عوض میں سے واپس لے گا۔ لانہ معاوضۃ مطلقۃ کالبیع وحکم

الاستحقاق فی البیع هذا۔ اس واسطے کہ جو صلح باقرار ہو وہ بیع کے مانند مطلق معاوضہ ہوتی ہے اور جو استحقاق کی بیع میں واقع ہو اس کا یہی حکم ہے کہ بقدر حصہ استحقاق کے ثمن میں سے واپس لے۔

وان وقع الصلح عن سکوت او انکار فاستحق المتنازع فیه رجع المدعی بالخصومة ورد العوض لان المدعی علیه مابذل العوض الالیدفع الخصومة عن نفسه فاذا ظهر الاستحقاق تبین ان لاخصومة له فیبقی العوض فی یده غیر مشتمل علی غرضه فیسترده وان استحق بعض ذلك رد حصته ورجع بالخصومة فیه لانه خلا العوض فی هذا القدر عن الغرض ولو استحق المصالح علیه عن اقرار رجع بکل المصالح عنه لانه مبادلة وان استحق بعضه رجع بحصته وان کان الصلح عن انکار او سکوت رجع الی الدعوی فی کله اوبقدر المستحق اذا استحق بعضه لان المبدل فیه هو الدعوی وهذا بخلاف ما اذا باع منه علی الانکار شیئا حیث یرجع بالمدعی لان الاقدام علی البیع اقرار منه بالحق له ولاکذلك الصلح لانه قد یقع لدفع الخصومة ولوهلك بدل الصلح قبل التسلیم فالجواب فیه کالجواب فی الاستحقاق فی الفصلین۔ اور اگر صلح بسکوت یا انکار واقع ہوئی پھر جس چیز میں تنازع تھا وہ استحقاق میں لے لی گئی تو مدعی جسنے صلح کی تھی وہ مستحق کے ساتھ خصومت کرنے پر رجوع کرے اور عوض صلح واپس کردے کیونکہ مدعی علیہ نے تو عوض مذکور اسی واسطے دیا تھا کہ اپنی ذات سے خصومت دور کرے پھر جب استحقاق ظاہر ہوا تو یہ بات کھل گئی کہ مدعی مذکور کے ساتھ کوئی حق خصومت نہیں تھا۔ پس مدعی کے قبضہ میں عوض صلح ایسے طور پر رہا کہ مدعا علیہ کی غرض کو شامل نہیں ہے پس مدعی اس کو واپس کردے۔ اور اگر صلح انکار یا سکوت تھی جس چیز میں تنازع تھا اس کا بعض حصہ کسی نے استحقاق میں لے لیا تو بقدر اس حصہ کے عوض صلح میں سے واپس دے اور مدعی اسی قدر حصہ میں مستحق سے خصومت کرے اس واسطے کہ عوض میں سے اسی قدر حصہ اس کے مطلب سے خالی ہے یعنی اس قدر حصہ میں مدعا علیہ کی غرض حاصل نہیں ہوئی۔ اور اگر صلح باقرار میں جس چیز پر صلح واقع ہوئی وہ مدعا علیہ سے لے لی گئی تو وہ مدعی سے کل عوض واپس لے اس واسطے کہ یہ تو معاوضہ تھا۔ اور اگر متنازع فیہ میں سے بعض حصہ استحقاق میں لیا گیا تو اسی قدر حصہ اس کے عوض میں سے واپس لے۔ اور اگر صلح بانکار یا بسکوت ہو (اور متنازع فیہ کل یا بعض کسی نے استحقاق کرکے لے لیا) تو مدعی اپنے پورے دعوے کی طرف رجوع کرے یا بعض کے استحقاق میں بقدر مستحق کے رجوع کرے۔ کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے تو بعوض اس میں دعوی ہے (اس واسطے کہ مدعی نے دعوی جب ہی چھوڑا تھا کہ اس کو عوض کل مسلم ہو۔ اور جب وہ نہیں ملا تو وہ دعوی کی طرف رجوع کرسکتا ہے) اور یہ بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب مدعی نے مدعا علیہ کے ہاتھ باوجود انکار کے کوئی چیز فروخت کی تو ایسی صورت میں وہ چیز واپس لے جس پر دعوی تھا یعنی دعوی کی جانب رجوع نہیں کرسکتا ہے۔ اس واسطے کہ مدعا علیہ نے جب خریدنے پر اقدام کیا تو یہ انکار نہیں بلکہ اس امر کا اقرار ہے کہ مدعی کا اس میں حق ہے اور صلح کرنے میں یہ بات صادق نہیں آتی ہے کیونکہ صلح کبھی خصومت دور کرنے کی غرض سے ہوتی ہے۔

اگر عوض صلح مدعی کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوگیا تو اس کا حکم دونوں صورتوں میں استحقاق کے مانند

ہے ف سے یعنی خواہ اقرار سے صلح ہو یا انکار وسکوت سے ہو پھر وہ چیز استحقاق میں لی گئی تو جو حکم مذکور ہوا یہی بدل صلح تلف ہونے کی صورت میں ہے کہ اگر صلح باقرار ہو تو جس چیز کا دعوی ہے مدعی اسی کی طرف رجوع کرے گا اور اگر صلح یا انکار ہو تو وہ اپنے دعوے کی طرف رجوع کرے گا۔ ع۔ قال وان ادعی حقا فی دار لم یبینه فصولح من ذلك ثم استحق بعض الدار لم یرد شیئا من العوض۔ اگر مدعی نے کسی دار میں اپنے حق کا دعوی کیا اور اس کو بیان نہ کیا پھر اس دعوی سے صلح کرلی گئی پھر اس دار میں سے کوئی حصہ استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا تو مدعی عوض صلح میں سے کچھ واپس نہیں کرے گا ف سے کیونکہ اس نے اپنا حق یا اس دار میں سے کوئی جگہ معین نہیں کی تو ابھی اس کا دعوی باقی رہ سکتا ہے۔ لان دعواہ یجوز ان یکون فیما بقی بخلاف ما اذا استحق کله لانه یعری العوض عند ذلك عن شیئ یقابله فرجع بکله علی ما قدمناہ فی البیوع ولو ادعی دارا فصالح علی قطعة منها لم یصح الصلح لان ما قبضه من عین حقه وھو علی دعواہ فی الباقی والوجه فی احد الامرین اما ان یزید درھما فی بدل الصلح فیصیر ذلك عوضا عن حقه فیما بقی او یلحق به ذکر البراءة عن دعوی الباقی۔ اس واسطے کہ شاید اس کا دعوی مکان کے باقی حصہ میں ہو بخلاف اس کے اگر استحقاق میں پورا گھر لے لیا گیا ہو تو مدعی پورا عوض واپس کرے گا کیونکہ اس وقت میں بدل صلح کسی چیز کے مقابل نہیں ہوگا تو مدعا علیہ اپنا پورا عوض واپس لے گا۔ جیسا کہ ہم نے کتاب البیوع کے آخر باب استحقاق میں بیان کیا۔ اگر مدعی نے ایک دار کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس دار کے ایک قطعہ پر صلح کرلی تو صلح صحیح نہیں ہے کیونکہ مدعی نے جو کچھ قبضہ کیا وہ اس کے عین حق میں سے ہے اور وہ باقی دار میں اپنے دعوی پر باقی ہے۔ اور اس صلح کے جائز ہونے میں حیلہ یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات کرے۔ یا تو عوض صلح کے اوپر ایک درم زیادہ کردے تاکہ یہ درم اس کے باقی دار کے حق کا عوض ہو جائے اور یا اس عوض صلح کے ساتھ باقی دار کے دعوے سے برأت کا ذکر لاحق کردے تو باقی سے برأت ہو جائے گی۔ فافہم۔

فصل

ان چیزوں کے بیان میں جن سے صلح جائز ہے اور جن سے نہیں جائز ہے۔

والصلح جائز دعوی الاموال لانه فی معنی البیع علی ما مر والمنافع لانها تملك بعقد الاجارة فکذا بالصلح والاصل ان الصلح یجب حمله اقرب العقود الیه واشبهها به احتیالا لتصحیح تصرف العاقد ما امکن۔ واضح ہو کہ اموال کے دعوی سے صلح جائز ہے اس واسطے کہ یہ بیع کے مانند ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور منافع کے دعوے سے بھی صلح جائز ہے۔ اس واسطے کہ اجارہ کرایہ سے منافع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو اسی طرح بذریعہ صلح کے حاصل ہو جائے گی۔ اور اصل یہ قرار پائی ہے کہ صلح کو ایسے عقد پر محمول کرنا چاہیئے جو صلح سے زیادہ قریب ہو اور اس سے زیادہ مشابہ ہو تاکہ جہاں تک ممکن ہے کسی حیلہ سے عاقل کا فعل درست کیا جائے ف سے یعنی اگر ممکن ہے تو صلح کو بمعنی بیع لیا جائے ورنہ صلح کو بمعنی اجارہ لیا جائے یا بمعنی عفو وبرأت سے لیا جائے اور اگر کسی نے منافع کا دعوی کیا مثلاً کہا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال سکونت کا حق حاصل ہے کہ مالک مکان نے میرے واسطے وصیت کردی تھی۔ پھر اس کے وارث نے انکار کیا مگر اس دعوی سے

صلح کرلی تو مانند اجارہ کے جائز ہے۔ قال ويصح عن جناية العمد والخطاء۔ اور قتل عمد یا قتل خطاء کے جرم سے بھی صلح کرنا جائز ہے ف پس اگر قتل عمد ہو تو اس میں قصاص واجب ہوتا ہے لیکن اگر قاتل نے بعض اولیاء مقتول سے مال کے لالچ یا عاجزی سے صلح ٹھہرائی تو اس کے قصاص چھوڑنے سے باقیوں کو بھی قصاص کا اختیار نہیں رہا پس یہ صلح بھی جائز ہوگی اور اگر قتل خطاء ہو تو اس میں دیت سے صلح ہے۔ اما الاول فلقوله تعالىٰ فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع الاية قال ابن عباسؓ انها نزلت فى الصلح۔ پس قتل عمد سے صلح اس دلیل سے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع الاية۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ آیت صلح میں نازل ہوئی ہے ف اور ایک جماعت سلف سے روایت ہے کہ آیت میں بعض اولیاء مقتول کا عفو کرنا مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ جس قاتل کو اپنے دینی بھائی یعنی مقتول کے قصاص میں سے کچھ عفو کیا گیا یعنی مثلاً اس کے اولیاء میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے دیت بقدر حصہ میراث ہوگئی۔ پس ان لوگوں کو حکم فرمایا کہ بطور معروف قاتل کے دامنگیر ہوں یعنی اس پر جبر و زیادتی نہ کریں اور قاتل کو حکم دیا کہ اچھی طرح ان کو ادا کر دے یعنی تاخیر و کمی نہ کرے۔ ک۔ وهو بمنزلة النكاح حتى ان ما صلح مسمى فيه صلح بدلا ههنا اذ كل واحد منهما مبادلة المال بغير المال الا ان عند فساد التسمية ههنا يصار الى الدية لانها موجب الدم ولو صالح على الخمر لا يجب شئ لانه لا يجب بمطلق العفو وفى النكاح يجب مهر المثل فى الفصلين لانه الموجب الاصلى ويجب مع السكوت عنه حكما۔ اور قتل عمد سے صلح کرنا بمنزلہ نکاح کے ہے حتی کہ جو چیز نکاح میں مہر ہو سکتی ہے وہی یہاں بدل صلح ہو سکتی ہے اس واسطے کہ نکاح اور یہ صلح ہر ایک مال کا مبادلہ بغیر مال ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو مال یہاں صلح میں ٹھہرا ہے اگر اس میں کچھ فساد ہو تو دیت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ اصل میں قتل کا عوض یہی تھی اور اگر قتل عمد میں شراب پر صلح کی تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلق عفو میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جبکہ شراب مال متقوم نہیں ہے تو اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوگیا تو خالی عفو رہ گیا۔ اور خالی عفو میں کوئی مال واجب نہیں ہوتا ہے بخلاف نکاح کے کہ وہاں مہر مسمی فاسد ہو یا شراب بیان کی گئی تو دونوں صورتوں میں مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ وہاں مہر المثل بموجب اصلی ہے اور اگر مہر سے سکوت ہو تو بھی حکماً مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ ويدخل فى اطلاق جواب الكتاب الجناية فى النفس وما دونها وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح لانه حق التملك ولا حق فى المحل قبل التملك اما القصاص فملك المحل فى حق الفعل فيصح الاعتياض عنه واذا لم يصح الصلح بتطل الشفعة لانه بتطل بالاعراض والسكوت۔ اور کتاب میں جو حکم مطلق لکھا ہے وہ قبل نفس اور اس سے کم دونوں کو شامل ہے اور واضح ہو کہ قتل عمد وغیرہ سے صلح کرنا جائز ہے بخلاف حق شفعہ سے مال پر صلح کرنے کے کہ یہ نہیں جائز ہے یعنی اگر شفیع سے کچھ مال پر صلح ٹھہرائی کہ دعوی شفعہ چھوڑ دے تو جائز نہیں ہے اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ حق شفعہ تو مبیع میں ملکیت حاصل کرنے کا حق ہے۔

اور مبیع میں کوئی حق نہیں ہے جب تک ملکیت حاصل نہ ہو جائے اور قصاص میں اس واسطے

جائز ہے کہ قاتل کے نفس میں اپنا فعل قصاص پورا کرنے کی ملکیت حاصل ہے۔ پس اس ملکیت سے عوض لے کر صلح کرنا صحیح ہے پھر جب شفعہ میں صلح صحیح نہ ہوئی تو شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ شفعہ تو منہ موڑنے اور سکوت کرنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ والکفالۃ بالنفس بمنزلۃ حق الشفعۃ حتی لایجب المال بالصلح عنہ غیران فی بطلان الکفالۃ روایتین علی ماعرف فی موضعہ۔ اور کفالت بالنفس یعنی حاضر ضامنی بمنزلہ حق شفعہ کے ہے حتی کہ حاضر ضامنی میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے لیکن شفعہ حاضر ضامنی میں اتنا فرق ہے کہ کفالت باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں جیسا کہ اپنے موقع میں معلوم ہوا ف یعنی بسوط میں مذکور ہے۔ پس اگر حق شفع میں کسی قدر مال پر صلح کی تو مال واجب نہ ہوگا اور کفالت باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں۔ چنانچہ ابو سلیمان کی روایت میں کفالت باطل نہ ہوگی اور روایت ابو حفص میں جو کتاب الشفعہ والحوالہ والکفالہ میں مذکور ہے کفالت باطل ہو جائے گی اور اسی پر فتوی رہے گا۔ اس واسطے کہ ساقط ہونا کچھ عوض پر موقوف نہیں ہے پس ایک مرتبہ جب اس نے ساقط کی تو پھر عود نہ کرے گی۔ کمافی الایضاح والذخیرۃ۔ ن۔

واما الثانی وھو بنایۃ الخطأ فلان موجبھا المال فیصیر بمنزلۃ البیع الاانہ لایصح الزیادۃ علی قدر الدیۃ لانہ مقدر شرعا فلایجوز ابطالہ فیرد الزیادۃ بخلاف الصلح عن القصاص حیث یجوز بالزیادۃ علی قدر الدیۃ لان القصاص لیس بمال وانما یتقوم بالعقد۔ رہا بیان قتل خطأ یعنی عمداً نہیں بلکہ خطأ سے قتل کیا تو اس سے جواز صلح کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطأ کے حکم سے جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مال ہے یعنی دیت ہے تو یہ صلح بمنزلہ بیع کے ہو جائیگی لیکن اس صلح میں مقدار دیت سے زیادتی نہیں جائز ہے کیونکہ مقدار دیت تو شرعی محدود اندازہ ہے تو اس کو مٹانا نہیں جائز ہے پس زیادتی واپس کی جائیگی بخلاف اسکے اگر قصاص واجب ہوا اور اس سے صلح کی تو مقدار دیت سے زیادتی بھی جائز ہے کیونکہ قصاص کچھ مال نہیں ہے اور اسکا تقوم صرف بوجہ باہمی قرار داد کے ہوتا ہے ف۔ اور قتل خطأ میں دیت ایک تقدیر شرعی ہے نہ باہمی قرارداد ہے پس زیادتی کر کے اس کا مٹانا جائز نہیں ہے وھذا اذا صالح علی احد مقادیر الدیۃ اما اذا صالح علی غیر ذلک جاز لانہ مبادلۃ بھا الا انہ یشترط القبض فی المجلس کیلا یکون افتراقا عن دین بدین ولو قضی القاضی باحد مقادیرھا فصالح علی جنس آخر منھا بالزیادۃ جاز لانہ تعین الحق بالقضاء فکان مبادلۃ بخلاف الصلح ابتداء لان تراضیھما علی بعض المقادیر بمنزلۃ القضاء فی حق التعیین فلایجوز الزیادۃ علی ما تعین۔ اور یہ زیادتی جائز نہ ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ شرعی مقادیر دیت میں سے کسی مقدار پر صلح واقع ہوئی ہو یعنی ہزار دینار یا دس ہزار درم یا سو اونٹ میں سے کسی مقدار پر زیادتی کی ہو۔ اور اگر سوائے مذکورۂ بالا کے کسی کیلی یا وزنی چیز پر صلح کی تو زیادتی جائز ہے کیونکہ یہ دیت سے مبادلہ ہے۔ لیکن اسی مجلس میں اس بدل پر قبضہ شرط ہے تاکہ جدائی مال دین سے مال دین پر نہ ہو یعنی دیت بھی دین تھا جب اس کا معاوضہ بھی مقبوض نہ ہوا تو دین رہا حالانکہ دین بدین کا مبادلہ بحکم حدیث جائز نہیں ہے۔

اور اگر قاضی نے شرعی مقادیر دیت میں سے کسی مقدار کا حکم دے دیا پھر اس نے اس مقدار سے دوسری مقدار شرعی پر زیادتی کے ساتھ صلح کی تو جائز ہے کیونکہ قاضی نے جس مقدار شرعی کا حکم دے دیا وہی حق متعین ہو گیا تو دوسری مقدار پر صلح کرنا مبادلہ ہے بخلاف اس کے اگر ابتداء سے اسی مقدار

پر صلح واقع ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ معین ہو جانے کے بارہ میں دونوں کا کسی مقدار پر باہم رضامند ہونا بمنزلہ حکم قاضی کے معتبر ہے تو جو کچھ شرع نے معین کر دیا ہے اس پر اپنی رضامندی سے بڑھانا نہیں جائز ہے۔ قال ولایجوز الصلح من دعوی حد لانه حق الله تعالیٰ لاحقه ولایجوز الاعتیاض من حق غیره ولهذا لایجوز مالاعتیاض اذا ادعت المرأة نسب ولدها لانه حق الولد لاحقها۔ اگر مدعی نے دوسرے پر حد شرع کا دعوی کیا تو اس سے صلح نہیں جائز ہے یعنی مثلاً لوگوں نے زانی یا چور یا شراب خوار کو پکڑا اور اس نے صلح کی کہ حاکم کے پاس نہ لے جاوے یا اس پر حد قذف کا دعوی کیا اور اس نے عفو پر صلح کی تو صلح باطل ہے۔ ک۔

اس واسطے کہ حد شرعی تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اس شخص کا حق نہیں ہے تو حق غیر کے بدلے عوض لینا جائز نہیں ہے لہذا اگر عورت نے اپنے طلاق دینے والے شوہر پر اپنے بچہ کے نسب کا دعوی کیا اور اس نے مال دے کر صلح کر لی تو عوض لینا باطل ہے کیونکہ نسب مذکور اس عورت کا حق نہیں بلکہ اس کے بچہ کا حق ہے۔ وکذا لایجوز الصلح عما اشرعه الی طریق العامة لانه حق العامة فلا یجوز ان یصالح واحد علی الانفراد عنه ویدخل فی اطلاق الجواب حد القذف لان المغلب فیه حق الشرع۔ اور جو چیز کسی نے عام راستہ پر بنائی ہو اس سے صلح جائز نہیں ہے اس واسطے کہ عام راستہ تو عام لوگوں کا حق ہے۔ پس اکیلا کوئی شخص اس سے صلح نہیں کر سکتا اور اس اطلاق جواب میں حد قذف بھی داخل ہے یعنی حد قذف سے صلح بھی جائز نہیں کیونکہ اس میں حق شرع غالب ہے۔ قال واذا ادعی رجل علی امرأة نکاحا وهی تجحد فصالحته علی مال بذلته حتی یترک الدعوی جاز وکان فی الخلع لانه امکن تصحیحه خلعا فی جانبه بناء علی زعمه وفی جانبها بذلا للمال لدفع الخصومة قالوا ولایحل له ان یاخذ فیما بینه وبین الله تعالیٰ اذا کان مبطلا فی دعواه اور اگر ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کا دعوی کیا حالانکہ وہ انکار کرتی ہے پھر اس نے مال دے کر مرد سے صلح کی تاکہ وہ دعوی چھوڑ دے تو صلح جائز ہے اور یہ خلع کے معنی میں ہوگا کیونکہ مرد کی طرف سے اس کو خلع بنانا صحیح ہے۔ کیونکہ مرد کے زعم میں نکاح واقع ہوا تھا مگر عورت کی جانب سے یہ بذل مال بغرض دفع خصومت ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر مرد اپنے دعوی میں جھوٹا ہو تو اس کو از راہ دیانت کے یہ مال لینا حلال نہیں ہے ف۔ اور تمام صورتوں میں جب مدعی جھوٹا ہو تو اس کو مال لینا حلال نہیں ہے۔ قال وان ادعت امرأة نکاحا علی رجل فصالحها علی مال بذله لها جاز قال هکذا ذکره فی بعض نسخ المختصر وفی بعضها قال لم یجز وجه الاول ان یجعل زیادة فی مهرها وجه الثانی انه بذل لها المال لتترک الدعوی فان جعل ترک الدعوی منها فرقة فالزوج لایعطی العوض فی الفرقة وان لم یجعل فالحال علی ما کان علیه قبل الدعوی فلاشیئ یقابله العوض فلم یصح۔ اور اگر عورت نے کسی مرد پر نکاح کا دعوی کیا پس مرد نے کچھ مال خرچ کر کے عورت کو دینے پر صلح کر لی تو صلح جائز ہے۔

شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ بعض نسخہ مختصر میں مذکور ہے اور دوسرے نسخوں میں ہے کہ نہیں جائز ہے پس جائز ہونے کی یہ وجہ پیدا ہوتی ہے کہ جو مال دیا وہ عورت کے مہر میں زیادتی قرار دیا جائے یعنی گویا مہر میں بڑھا کر اصلی مہر پر خلع دیا تو اصلی مہر ساقط ہو گیا اور یہ زیادتی بدستور رہی۔ الکافی۔ اور ناجائز ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ مرد نے جو مال عورت کو دیا تاکہ وہ اپنا دعوی چھوڑ دے۔ پس اگر عورت کی طرف سے ترک دعوی کو فرقت ٹھہراویں تو فرقت میں شوہر کچھ عوض نہیں دیا کرتا ہے تو صلح جائز نہیں ہے۔ اور اگر ہم اس کو فرقت نہ ٹھہراویں تو دعوی سے پہلے جو حال تھا وہ باقی رہے گا تو مرد جو مال دیتا ہے اس کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں نکلتی جس کا عوض ہو تو صلح صحیح نہ ہوگی ف پس عورت پر لازم ہے کہ مال پھیر دے اور وہ اپنے دعوی پر باقی ہے۔ قال وان ادعی علی رجل انہ عبدہ فصالحہ علی مال اعطاہ جاز وکان فی حق المدعی بمنزلۃ الاعتاق علی مال لانہ امکن تصحیحہ علی ھذا الوجہ فی حقہ لزعمہ ولھذا یصح علی حیوان فی الذمۃ الی اجل وفی حق المدعی علیہ یکون لدفع الخصومۃ لانہ یزعم انہ حر الاصل فجاز الا انہ لا ولاء لہ لانکار العبد الا ان یقیم البینۃ فتقبل ویثبت الولاء۔ اگر ایک شخص پر دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے حالانکہ اس شخص کا حال ظاہر نہیں ہوتا پس اس نے بعد انکار کے مدعی کے ساتھ مال پر صلح کرلی یعنی اس کو صلح میں مال دیا تو جائز ہے اور مدعی کے حق میں مال پر آزاد کرنے کے مانند ہوگا کیونکہ مدعی کے زعم کے موافق مدعی کے حق میں اس طور پر صلح کو صحیح بنانا ممکن ہے یعنی یہ مبادلہ مالی نہیں ہے ولھذا ادھار حیوان پر جس کا وصف بیان کرکے ایک میعاد تک اپنے ذمہ لیا ہے صلح صحیح ہے یعنی اگر مبادلہ ہوتا تو صحیح نہ ہوتی اور مدعا علیہ کے حق میں یہ صلح بمعنی دفع خصومت ہے کیونکہ مدعا علیہ تو زعم کرتا ہے کہ میں اصلی آزاد ہوں پس صلح تو جائز ہوگی و لیکن مدعی کو ولاء نہیں ملے گی۔ کیونکہ مدعا علیہ اس کا غلام ہونے سے انکار کرتا ہے لیکن اگر صلح کے بعد مدعی نے گواہ قائم کئے کہ یہ میرا غلام ہے تو قبول ہوں گے اور مدعی کے واسطے اس کی ولاء ثابت ہوجائے گی۔ قال واذا قتل العبد الماذون لہ رجلا عمدا لم یجز لہ ان یصالح عن نفسہ وان قتل عبد لہ رجلا عمدا فصالح عنہ جاز ووجہ الفرق ان رقبتہ لیست من تجارتہ ولھذا لا یملک التصرف فیہا بیعا فکذا استخلاصا بمال المولی وصار کالاجنبی اما عبدہ فمن تجارتہ وتصرفہ نافذ فیہ بیعا فکذا استخلاصا وھذا لان المستحق کالزائل عن ملکہ وھذا اشراؤہ فیملکہ۔ اگر غلام ماذون نے کسی شخص کو عمداً قتل کیا تو اسکو روا نہیں ہے کہ اپنی ذات سے صلح کرلے اور اگر ماذون کے غلاموں میں سے کسی غلام نے کسی شخص کو عمداً قتل کیا اور ماذون نے اس غلام سے مال پر صلح کرلی تو جائز ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام ماذون کی گردن کچھ اس کی تجارت میں داخل نہیں ہے۔ اس وجہ سے وہ اپنی گردن میں بیع کا تصرف نہیں کرسکتا ہے پس اسی طرح مولی کے مال کے عوض اپنی گردن کو چھڑانے کا تصرف بھی نہیں کرسکتا۔ پس وہ اپنی ذات کے حق میں مثل اجنبی کے ہے یعنی مولی کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو چھوڑا دے یا نہ چھوڑا دے۔ رہا وہ غلام جو ماذون کے قبضہ میں ہے تو وہ اس کی تجارت میں سے ہے اور اور اس میں ماذون کا تصرف بطور بیع کے نافذ ہے تو وہ اس کو قتل کی گرفتاری سے بھی چھوڑا سکتا ہے اور اس کا بھید یہ ہے کہ قاتل غلام جب ولی قصاص کے استحقاق میں گیا تو گویا اس کی ملکیت سے زائل ہوگیا اور مال صلح دے کر چھوڑانا گویا اس کی خرید ہے پس ماذون کو اس کے خریدنے کا اختیار ہے۔ قال ومن غصب ثوبا یہودیا قیمتہ دون المائۃ فاستھلکہ فصالحہ منہا علی مائۃ درہم جاز عند ابی حنیفۃ۔ اگر ایک شخص نے ایک یہودی کا تھان جس کی قیمت سو روپیہ سے کم ہے غصب کرکے تلف کردیا پھر اس کی قیمت سے سو روپیہ پر صلح کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ وقال یبطل الفضل علی قیمتہ بما لا یتغابن الناس فیہ لان الواجب ھی القیمۃ وھی مقدرۃ فالزیادۃ علیہا تکون ربوا بخلاف ما اذا صالح علی عرض لان الزیادۃ لا تظہر عند اختلاف الجنس وبخلاف ما یتغابن

الناس فیہ لانہ یدخل تحت تقویم المقومین فلا یظہر الزیادۃ ولابی حنیفۃؒ ان حقہ فی الہالک باق حتی لو کان عبدا وترک المولی اخذ القیمۃ یکون الکفن علیہ اوحقہ فی مثلہ صورۃ ومعنی لان ضمان العدوان بالمثل وانما ینتقل الی القیمۃ بالقضاء فقبلہ اذا تراضیا علی الاکثر کان اعتیاضا فلا یکون ربوا بخلاف الصلح بعد القضاء لان الحق قد انتقل الی القیمۃ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کی قیمت پر جو زیادتی اس قدر ہو کہ اندازہ کرنے والے کوئی اپنے اندازہ میں اتنا خسارہ نہیں اٹھاتے ہیں تو وہ باطل ہو جائے گی کیونکہ واجب تو فقط قیمت ہے اور قیمت ایک مقدار میں ہے تو اس پر زیادتی سود ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر کسی اسباب معین پر صلح کی تو جائز ہے کیونکہ جنس مختلف ہو جانے کی صورت میں زیادتی نہیں ظاہر ہوتی ہے اور بخلاف ایسی صورت کے کہ خفیف خسارہ ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ اندازہ کرنے والوں میں سے کوئی اتنے داموں کو بھی اندازہ کرتا ہے۔ تو یہ ان کے اندازہ کے تحت میں داخل ہے پس زیادتی نہیں ظاہر ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کا حق اس کپڑے میں جو تلف ہو گیا ابھی باقی ہے حتی کہ اگر بجائے کپڑے کے کوئی غلام ہوتا اور مولی قیمت لینے کو چھوڑتا تو اس کا کفن مولی پر واجب ہوتا یا اس طرح کہو کہ ایسے واقعہ میں ہونے کا حق ایسی مثل سے متعلق ہوتا ہے جو ازراہ صورت و معنی کے اس کی مثل ہو۔ کیونکہ عدوان کا تاوان تو بمثل ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا جب ہی ہے کہ قاضی حکم کرے۔ پس اگر قاضی کے حکم دینے سے پہلے دونوں اس کی قیمت سے زیادہ پر راضی ہوئے تو یہ اپنے حق کا عوض لینا ٹھہرایا جائے گا تو یہ سود نہ ہوگا بخلاف اس کے اگر قاضی نے قیمت کا حکم دے دیا تو البتہ زیادتی پر صلح کرنا بیاج ہے کیونکہ اس کا حق تو قیمت کی جانب منتقل ہو گیا ف پس زیادہ لینا بیاج ہے۔ اور واضح ہو کہ اصل مسئلہ میں غصب کی قید لگائی کیونکہ غالباً اس میں صلح کی ضرورت پڑتی ہے اور کپڑا بیان کیا جو قیمتی ہے تاکہ مثلی سے احتراز ہو جاوے کیونکہ اگر مثلی ہو مثلاً گیہوں غصب کرکے اس سے درم یا دینار پر صلح کی تو بالاجماع جائز ہے اگرچہ اس کی قیمت سے زیادہ ہوں بشرطیکہ قبضہ ہو جاوے اور قیمت معلوم ہونے کی قید لگائی تاکہ زیادتی میں خسارۂ فاحش یا خسارہ خفیف ظاہر ہو اور اس کو تلف کر ڈالنے کی قید اس واسطے لگائی کہ مال مغصوب اگر قائم ہو تو اس کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ قال واذا کان العبد بین رجلین اعتقہ احدہما وہو موسر فصالحہ الآخر علی اکثر من نصف قیمتہ فالفضل باطل وہذا بالاتفاق اما عندہما فلما بینا والفرق لابی حنیفۃؒ ان القیمۃ فی العتق منصوص علیہا وتقدیر الشرع لا یکون دون تقدیر القاضی فلا یجوز الزیادۃ علیہ بخلاف ما تقدم لانہا غیر منصوص علیہا وان صالحہ علی عروض جاز لما بینا انہ لا یظہر الفضل۔ اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ وہ مالدار ہے یعنی شریک کو اختیار رہا کہ اپنے حصہ کا تاوان اس سے لے لے۔ پس شریک نے اس کے ساتھ غلام کی نصف قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو زیادتی باطل ہے اور یہ حکم امام و صاحبین کے درمیان بالاتفاق ہے

پس صاحبین کے نزدیک تو وہی وجہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ جب ایک جنس میں غبن فاحش ہوا تو وہ سود ہے یعنی دونوں مسئلہ میں وجہ واحد ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق کی صورت میں قیمت منصوص ہے۔ اور شرع کا مقرر کر دینا کچھ قاضی کے مقرر کر دینے سے کم نہیں ہے تو یہاں نصف قیمت سے زیادتی جائز نہ ہوئی بخلاف مسئلہ سابق کے جبکہ یہودی کا کپڑا غصب کیا ہے کیونکہ وہاں قیمت منصوص نہیں ہے یعنی کمی بیشی جائز ہے اور اگر یہاں آزاد کرنے والے نے کسی اسباب پر صلح کی تو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں زیادتی ثابت نہیں ہوسکتی ہے۔

باب التبرع بالصلح والتوکیل بہ

یہ باب صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور صلح کے ساتھ وکیل کرنے کے بیان میں ہے۔

تبرع سے یہاں یہ مراد ہے کہ دوسری کی طرف سے بدون اس کے حکم کے صلح کر دی۔ اور توکیل سے یہ مراد ہے کہ اس کے حکم سے صلح کرے اور حاصل یہ کہ غیر کی طرف سے بدون وکالت کے سلح ٹھہراوے یا وکالت سے ٹھہراوے۔ قال ومن وکل رجلا بالصلح عنه فصالح لم یلزم الوکیل ما صالح عنه الا ان یضمنه والمال لازم للموکل وتاویل هذه المسألة اذا کان الصلح عن دم العمد او کان الصلح علی بعض مایدعیه من الدین لانه اسقاط محض فکان الوکیل فیه سفیرا ومعبرا فلا ضمان علیه کالوکیل بالنکاح الا ان یضمنه لانه حینئذ هو مؤاخذ بعقد الضمان لا بعقد الصلح عن مال بمال فهو بمنزلة البیع فیرجع الحقوق الی الوکیل فیکون المطالب بالمال هو الوکیل دون الموکل۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے صلح کا وکیل کیا پس وکیل نے صلح کی تو جس مال پر صلح واقع ہوئی وہ وکیل کے ذمہ لازم نہ ہوگا مگر آنکہ وکیل اس کی ضمانت کرے اور یہ مال بذمہ موکل لازم ہوگا۔ اور اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ وکیل پر لازم نہ ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ قتل عمد سے صلح ہو یا جس قرضہ کا دعوی کیا گیا ہے اس کے بعض جزو پر صلح ہو تو مال وکیل پر اس واسطے لازم نہیں ہے کہ یہ تو محض اسقاط ہے یعنی حق قصاص یا بعض قرضہ ساقط کرنا تو وکیل اس میں محض سفیر ہے یعنی حقوق صلح اس کی جانب راجع نہیں ہیں تو اس پر ضمان بھی نہیں ہے جیسے وکیل نکاح کچھ مہر وغیرہ کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر وکیل خود اس کی ضمانت کرلے تو اس صورت میں وہ بوجہ عقد ضمانت کے ماخوذ ہوگا نہ بوجہ عقد صلح کے اور اگر صلح مال سے مال پر ہو تو یہ بمنزلہ بیع کے ہے۔ پس وکیل کی جانب حقوق راجع ہوں گے تو مال کا مطالبہ وکیل سے ہوگا نہ موکل سے۔ پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر ایسے حق سے جو مال نہیں ہے مانند قصاص وغیرہ کے یا جس میں مال ساقط کرنے پر صلح ہے وکیل نے صلح کی تو وکیل محض سفیر ہے حتی کہ مال بذمہ موکل لازم ہے اور اگر مال کے عوض میں مال پر صلح کی گئی تو یہ مبادلہ ہے پس وکیل اس مال حقوق کا ضامن ہے حتی کہ وہ مال صلح کا ضامن ہوگا اور اس کا مطالبہ وکیل ہی سے ہوگا نہ موکل سے یہ سب اس صورت میں کہ وکیل مقرر کیا ہو۔

قال وان صالح عنه رجل بغیر امرہ فهو علی اربعة اوجه ان صالح بمال وضمنه تم الصلح لان الحاصل للمدعی علیه لیس الا البراءة وفی حقها الاجنبی والمدعی علیه سواء فصلح اصیلا فیه اذا ضمنه کالفضولی بالخلع اذا ضمن البدل ویکون متبرعا علی المدعی علیه کما لو تبرع لقضاء الدین بخلاف ما اذا کان بامرہ ولا یکون لهذا المصالح شئ من المدعی وانما ذلك للذی فی یدہ لان تصحیحه بطریق الاسقاط ولا فرق فی هذا بین ما اذا کان مقرا او منکرا۔
اور اگر اس کی طرف سے دوسرے نے بدون اس کے حکم کے صلح کر لی تو اس کی چار صورتیں ہیں۔ اگر بعوض مال کے صلح کر کے خود ضامن ہوا تو صلح پوری ہوئی اس واسطے کہ مدعا علیہ کے واسطے کوئی چیز سوائے برأت کے حاصل نہیں ہے اور برأت کے حق میں مدعا علیہ واجنبی دونوں برابر ہیں پس اجنبی اس میں اصیل ہو سکتا ہے جبکہ اس کا ضامن ہو جاوے جیسے عورت کے واسطے خلع لینے میں فضولی نے مال خلع کی ضمانت کی تو جائز ہے۔ اور یہ اس کی طرف سے مدعا علیہ کے حق میں تبرع واحسان ہے جیسے وہ مدعا علیہ کا قرضہ بطور احسان ادا کرے تو جائز ہے۔

برخلاف اس کے اگر خلع مذکور مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو وہ مال باوجود ضمانت کے واپس لے گا پھر مدعی سے جس چیز کے عوض مال پر صلح کی ہے اس چیز میں سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا بلکہ وہ چیز اسی شخص کے لئے رہے گی جس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ اس صلح کو صحیح ٹھہرانا بطور اسقاط ہے یعنی مدعی نے اپنا حق ساقط کیا اور مدعا علیہ کو بری کر دیا تو مبادلہ نہیں ہے اور اس حکم میں کچھ فرق نہیں خواہ مدعا علیہ مقر ہو یا منکر ہو۔
وکذلك اذا قال صالحتك علی الفی هذہ او علی عبدی هذا صح الصلح ولزمه تسلیمها لانه لما اضافه الی مال نفسه فقد التزم تسلیمه فصح الصلح۔ اور دوسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ جب فضولی نے مدعی سے کہا کہ میں نے تجھ سے اپنے اس ہزار درم یا اپنے اس غلام پر صلح لی تو صلح صحیح ہے اور فضولی پر یہ ہزار درم یا یہ غلام سپرد کرنا واجب ہے کیونکہ جب اس نے اپنے ذاتی مال کی طرف صلح کی نسبت کی تو اس کے سپرد کرنے کا التزام کر لیا پس صلح صحیح ہو گئی۔ وکذلك لو قال علی الف وسلمها لان التسلیم الیه یوجب سلامة العوض له فیتم العقد لحصول مقصودہ۔ اور تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے جبکہ فضولی نے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم پر صلح کی اور یہ درم اس کو سپرد کر دیے کیونکہ مدعی کو پہنچ جانا موجب ہے کہ عوض اس کو پہنچ گیا تو عقد صلح پورا ہو جائے گا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا فے یعنی مدعی کا مقصود یہ تھا کہ اس کو عوض مسلم ہو۔ ولو قال صالحتك علی الف فالعقد موقوف فان اجازہ المدعی علیه جاز ولزمه الالف وان لم یجزہ بطل۔ اور چہارم صورت یہ کہ فضولی نے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم پر صلح کی تو یہ عقد ابھی متوقف رہے گا پس اگر مدعا علیہ نے اجازت دے دی تو جائز ہے اور اس پر ہزار درم لازم ہوں گے اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو صلح باطل ہو گئی۔ لان الاصل فی العقد انما هو المدعی علیه لان دفع الخصومة حاصل له الا ان الفضولی یصیر اصیلا بواسطة اضافة الضمان الی نفسه فاذا لم یضف بقی عاقدا من جهة المطلوب فیتوقف علی اجازته۔ کیونکہ عقد میں اصل تو مدعا علیہ ہے یعنی اس صلح میں تو اصلی فائدہ مدعا علیہ کو ہے کیونکہ خصومت دفع ہونا اسی کو حاصل ہے لیکن فضولی بھی اس بات میں اصیل ہو جاتا ہے کہ اس نے ضمانت کو اپنی ذات کی طرف نسبت کیا یعنی مال صلح کو اپنی طرف منسوب

کیا پس جب اس نے اپنی طرف نسبت نہ کی تو وہ اصیل نہ ہوا بلکہ مدعا علیہ کی طرف سے صلح کا عقد کرنے والا رہ گیا تو عقد کا تمام ہونا مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف رہا ہے لہذا اگر اس نے اجازت دی تو صلح تمام اور ہزار درم لازم آئے ورنہ صلح باطل ہوئی۔ قال ووجه آخر ان يقول صالحتك على هذه الالف اوهذا العبد ولم ينسبه الى نفسه لانه لما عينه للتسليم صار شارطا سلامته له فيتم بقوله۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہاں ان چار صورتوں کے سوائے ایک صورت پانچویں ہے کہ فضولی نے کہا کہ میں نے تجھ سے اس ہزار درم یا اس غلام پر صلح کی حالانکہ اپنی طرف اس کو نسبت نہیں کیا تو بھی صلح صحیح ہوگئی کیونکہ جب اس نے ہزار درم یا غلام کو سپرد کرنے کے واسطے معین کیا تو گویا یہ شرط کی کہ یہ مال مدعی کو سپرد کرے گا پس فضولی کے قول سے صلح تمام ہوجائے گی۔ ولو استحق العبد او وجد به عيبا فرده فلا سبيل له على المصالح لانه التزم الايفاء من محل بعينه ولم يلتزم شيئا سواه فان سلم المحل له تم الصلح وان لم يسلم لم يرجع عليه بشئ بخلاف ما اذا صالح على دراهم مسماة وضمنها ودفعها ثم استحقت او وجدها زيوفا حيث يرجع عليه لانه جعل نفسه اصيلا فى حق الضمان ولهذا يجبر على التسليم فاذا لم يسلم له ما سلمه يرجع عليه ببدله۔ پھر اگر یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا یا مدعی نے اس میں عیب پا کر واپس کیا تو اس کو صلح کرنے والے پر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ اس نے ایک معین محل سے ادا کرنے کا التزام کیا تھا یعنی بدل صلح غلام معین تھا اور سوائے اس کے اس نے کچھ التزام نہیں کیا۔ پس اگر یہ محل معین اس کو مسلم ہوا تو صلح پوری ہوگئی۔ اور اگر مسلم نہ ہوا تو وہ صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ (ولیکن اپنے دعوی پر رجوع کرے گا الکافی۔)

بخلاف اس کے اگر اس نے کچھ دراہم معینہ پر صلح کی اور خود ان کا ضامن ہو کہ مدعی کو دے دیے پھر وہ مدعی کے پاس سے استحقاق میں لے لئے گئے یا مدعی نے کھوٹے پاکر واپس کر دیئے تو مدعی کو اختیار ہوگا کہ صلح کرنے والے سے دوسرے درم لیوے کیونکہ صلح کرنے والے نے ضمانت کے حق میں اپنے آپ کو اصیل بنایا ہے اور اسی واسطے اس پر جبر کیا جاتا ہے کہ مال صلح سپرد کرے پھر جب وہ مال جو صلح کرنے والے نے سپرد کیا تھا مدعی کے واسطے مسلم نہ رہا تو مدعی اس سے عوض صلح واپس لے گا۔

باب الصلح فی الدّین

یہ باب قرضہ میں صلح کرنے کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ قرضہ میں صلح اکثر اس طرح ہوا کرتی ہے کہ قرض خواہ نے مثلاً سو روپیہ قرضہ میں سے دس روپیہ اس شرط پر چھوڑے کہ وہ باقی روپیہ اسی وقت ادا کر دے تو یہ ادائے قرض بطور مبادلہ نہیں ہو سکتا بلکہ اسقاط ہے یعنی گویا سو روپیہ میں سے دس روپیہ ساقط کر دیا اور اس میں ایک قاعدہ کلیہ بے چنانچہ فرمایا۔ قال وكل شئ وقع عليه الصلح وهو مستحق بعقد المداينة لم يحمل على المعاوضة وانما يحمل على انه استوفى بعض حقه واسقط باقيه كمن له على آخر الف درهم فصالحه على خمس مائة وكمن له على آخر الف جياد فصالحه على خمس مائة زيوف جاز

فکانہ ابراہ عن بعض حقہ وھذا لان تصرف العاقل یتحری تصحیحہ ما امکن ولا وجہ تصحیحہ معاوضۃ لافضائہ الی الربوا فجعل اسقاطا للبعض فی المسألۃ الاولی وللبعض والصفۃ فی الثانیۃ۔ اور ہر شے جس پر صلح واقع ہوئی حالانکہ وہ قرض کے معاملہ میں مستحق ہے یعنی تمام قرضہ کے کسی جزو پر صلح واقع ہوئی تو یہ صلح معاوضہ پر محمول نہ ہوگی بلکہ اس بات پر محمول ہوگی کہ اس نے اپنا بعض لے لیا اور باقی ساقط کر دیا جیسے کسی شخص کے دوسرے پر ہزار درم ہیں۔ پس اس نے پانچ سو درم پر صلح کی اور جیسے کسی کے دوسرے پر ہزار درم کھرے ہیں پس اس نے قرضدار سے پانچ سو درم کھوٹے پر صلح کرلی تو جائز ہے تو گویا اس نے اپنے بعض حق سے بری کر دیا اور اس طرح محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو جہاں تک ممکن ہے صحیح کرنا چاہیئے۔ پھر بطور معاوضہ کے اس کی تصحیح ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ بیاج تک نوبت پہنچاتا ہے تو اس کو اسقاط قرار دیا گیا یعنی پہلے مسئلہ میں اس نے بعض حق ساقط کیا اور دوسرے مسئلہ میں بعض حق مع صفت کے ساقط کیا ف یعنی ہزار درم سے جب پانچ سو درم پر صلح کی تو نصف حق ساقط کر دیا اور جب کھرے ہزار درم سے پانچ سو کھوٹے پر صلح کی تو نصف حق مع کھرے ہونے کی صفت کے ساقط کیا۔ ولو صالح علی الف مؤجلۃ جاز وکانہ اجل نفس الحق لانہ لایمکن جعلہ معاوضۃ لان بیع الدراھم بمثلھا نسیئۃ لایجوز فحملناہ علی التاخیر ولو صالحہ علی دنانیر الی شھر لم یجز لان الدنانیر غیر مستحقۃ بعقد المداینۃ فلا یمکن حملہ علی التاخیر ولا وجہ لہ سوی المعاوضۃ وبیع الدراھم بالدنانیر نسأ لایجوز فلم یصح الصلح۔ اور اگر اس نے ہزار درم بغیر میعادی قرضہ سے ہزار درہم میعادی قرضہ پر صلح کرلی تو جائز ہے گویا اس نے نفس قرضہ میں میعاد دے دی اس واسطے کہ اس کو معاوضہ قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ درم کو اپنی مثل درم کے عوض ادھار بیچنا نہیں جائز ہے تو اس کو تاخیر پر محمول کیا گیا اور اگر اس نے ہزار درم سے سو دینار کی پر بوعدہ ایک ماہ کے صلح کی تو نہیں جائز ہے۔ کیونکہ قرضہ کے معاملہ کی وجہ سے یہ دینار مستحق نہیں تھے تو اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینے پر محمول نہیں کر سکتے اور سوائے معاوضہ ہونے کے اس کی کوئی اور صورت نہیں اور درموں کو بعوض دیناروں کے ادھار بیچنا جائز نہیں ہے تو صلح صحیح نہ ہوگی۔ قال ولو کانت لہ الف مؤجلۃ فصالحہ علی خمس مائۃ حالۃ لم یجز لان المعجل خیر من المؤجل وھو غیر مستحق بالعقد فیکون بازاء ما حطہ عنہ وذلک اعتیاض عن الاجل وھو حرام۔ اور اگر اس کے ہزار درم میعادی قرضہ ہوں پس اس نے پانچ سو درم نقد پر صلح کرلی تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ نقد بہ نسبت ادھار کے بہتر ہوتا ہے حالانکہ معاملہ قرض میں وہ نقد کا مستحق نہیں تھا۔ پس جس قدر اس نے حق میں سے کم کیا تو وہ بمقابلہ میعاد کے ہے اور یہ میعاد کا عوض لینا ہو گیا حالانکہ یہ حرام ہے۔ وان کان لہ الف سود فصالحہ علی خمس مائۃ بیض لم یجز۔ اور اگر اس کے ہزار درم سیاہ قرضہ ہوں پس اس نے پانچ سو درم دودھیا پر صلح کی تو نہیں جائز ہے۔ لان البیض غیر مستحقۃ بعقد المداینۃ وھی زیادۃ وصف فیکون معاوضۃ الالف بخمس مائۃ وزیادۃ وصف وھو ربوا بخلاف ما اذا صالح عن الالف البیض علی خمس مائۃ سود لانہ اسقاط بعض حقہ قدرا ووصفا وبخلاف ما اذا صالح علی قدر الدین وھو اجود لانہ معاوضۃ المثل بالمثل ولا معتبر بالصفۃ الا انہ یشترط القبض فی المجلس ولو کان علیہ الف درھم ومائۃ دینار فصالح علی مائۃ درھم حالۃ او الی شھر صح الصلح لانہ

امکن ان یجعل اسقاطا للدنانیر کلھا والدراھم الامائۃ وتاجیلا للباقی فلا یجعل معاوضۃ تصحیحا للعقد ولان معنی الاسقاط فیہ الزم۔ اس واسطے کہ اس کے معاملہ قرض میں دو دھیا درم مستحق نہیں تھے تو یہ وصف زائد ہے تو ہزار کے معاوضہ میں پانچ سو درم مع وصف زائد کے قرار پائے اور یہ بیاج ہے بخلاف اس کے اگر ہزار درم دودھیا سے پانچ سو درم سیاہ پر صلح کرلی تو جائز ہے اس واسطے کہ اس نے اپنے بعض حق کو ازراہ مقدار و وصف کے ساقط کیا اور بخلاف اس کے کہ اگر مقدار قرضہ پر صلح کی مگر صلح کی مقدار بہ نسبت قرضہ کے زیادہ کھری ہے تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ برابر سے برابر کا معاوضہ ہے اور کھرے ہونے کی صفت کا اعتبار نہیں ہے مگر مجلس میں قبضہ ہوجانا شرط ہے۔ اور اگر اس پر ہزار درم وسو دینار ہوں پس اس نے سو درم نقدیا ایک ماہ کے میعادی پر صلح کرلی تو صحیح ہے اس واسطے کہ اس صلح کو ساقط کرنے کے معنی میں بنانا درست ہوتا ہے بایں طور کہ اس نے کل دینار ساقط کردیئے اور درموں میں سے سوائے سو درم کے باقی ساقط کردیئے پھر سو درم کے واسطے میعاد دے دی۔

پس اس صلح کو صحیح بنانے کے واسطے صلح بمعنی معاوضہ نہ ٹھہرائی جاوے بلکہ بمعنی اسقاط قرار دی جاوے اور اس دلیل سے بھی کہ اس صلح میں اسقاط کے معنی زیادہ چسپاں ہیں ف۔ اس واسطے کہ صلح کے معنی گھٹا دینا و کم کردینا اس صلح میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ قال ومن لہ علی آخر الف درھم فقال ادالی غدا منھا خمس مائۃ علی انک بریٔ من الفضل ففعل فھو بریٔ فان لم یدفع الیہ الخمس مائۃ غدا عاد علیہ الالف وھو قول ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابویوسف رح لایعود علیہ۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درم قرضہ ہوں پس اس نے قرضدار سے کہا کہ مجھے اس میں سے کل کے روز پانچ سو درم دے دے اس شرط پر کہ تو باقی سے بری ہے، پس قرضدار نے ایسا ہی کیا تو وہ باقی سے بری ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کل کے روز پانچ سو درم نہ دیئے تو اس پر ہزار درم عود کریں گے اور یہی امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے۔ اور امام ابویوسف رح نے کہا کہ ہزار درم عود نہیں کریں گے۔ لانہ ابراء مطلق الاتری انہ جعل اداء الخمس مائۃ عوضا حیث ذکرہ بکلمۃ علی وھی للمعاوضۃ والاداء لایصلح عوضا لکونہ مستحقا علیہ فجری وجودہ مجری عدمہ فبقی الابراء مطلقا فلا یعود کما اذا بدأ بالابراء ولھما ان ھذا ابراء مقید بالشرط فیفوت بفواتہ لانہ بدأ باداء الخمس مائۃ فی الغد وانہ یصح غرضا حذار افلاسہ او توسلا الی تجارۃ اربح منہ وکلمۃ علی ان کانت للمعاوضۃ فھی محتملۃ للشرط لوجود معنی المقابلۃ فیہ فیحمل علیہ عند تعذر الحمل علی المعاوضۃ تصحیحا لتصرفہ اولانہ متعارف والابراء مما یتقید بالشرط وان کان لایتعلق بہ کالحوالۃ وسنخرج البدایۃ بالابراء ان شاء اللہ تعالی قال رض وھذہ المسألۃ علی وجوہ احدھا ماذکرناہ والثانی اذا قال صالحتک من الالف علی خمس مائۃ تدفعھا الی غدا وانت بریٔ من الفضل علی انک ان لم تدفعھا الی غدا فالالف علیک علی حالہ وجوابہ ان الامر علی ما قال لانہ اتی بصریح التقلید فیعمل بہ والثالث اذا قال ابرأتک من خمس مائۃ من الالف علی ان تعطینی الخمس مائۃ غدا فالابراء فیہ واقع اعطی الخمس مائۃ اولم یعط لانہ اطلق الابراء اولا واداء الخمس مائۃ لایصلح عوضا مطلقا ولکنہ یصلح شرطا فوقع الشک فی تقییدہ بالشرط فلا یتقید بہ بخلاف ما اذا بدأ باداء خمس مائۃ لان الابراء حصل

مقرونا به فمن حيث انه لا يصلح عوضا يقع مطلقا ومن حيث انه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا يثبت الاطلاق بالشك فافترقا والرابع اذا قال ادالی خمس مائة على انك برئ من الفضل ولم يوقت للاداء وقتا وجوابه انه يصح الابراء ولا يعود الدين لان هذا ابراء مطلق لانه لما لم يوقت للاداء وقتا لا يكون الاداء غرضا صحيحا لانه واجب عليه فی مطلق الازمان فلم يتقيد بل يحمل على المعاوضة ولا يصلح عوضا بخلاف ما تقدم لان الاداء فی الغد غرض صحيح والخامس اذا قال ان اديت الی خمس مائة او قال اذا اديت او متى اديت فالجواب فيه انه لا يصح الابراء لانه علقه بالشرط صريحا وتعليق البراءة بالشروط باطل لما فيها من معنى التمليك حتى ترتد بالرد بخلاف ما تقدم لانه ما اتى بصريح الشرط فحمل على التقييد به ـ

پس ہزار درم عود نہ کرتے ہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ اگر دے دے تو بری ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس نے پانچ سو درم ادا کرنے کو بری کرنے کا عوض ٹھہرایا۔ چنانچہ کہا کہ اس عوض پر تو زیادتی سے بری ہے حالانکہ ادا کرنا عوض ہونے کے لائق نہیں ہے کیونکہ ادا کرنا خود قرضدار پر واجب تھا تو اس کا کہنا یا نہ کہنا دونوں برابر ہو گیا تو بری کرنا مطلق قرار رہ گیا پس ہزار درم کا قرضہ عود نہیں کرے گا۔ جیسے ابراء کو مقدم کرے یعنی مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے ہزار درم میں پانچ سو درم سے بری کر دیا اس بات پر کہ تو مجھے پانچ سو درم کل ادا کر دے تو بالاتفاق وہ کل سے بری ہو جاتا ہے خواہ ادا کرے یا نہ کرے۔

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بری کرنا مطلق نہیں بلکہ مقید کرنا شرط ہے تو شرط ندارد ہونے سے ابراء بھی جاتا رہے گا کیونکہ اس نے پہلے پانچ سو درم کل کے روز ادا کرنے سے شروع کیا تو اس میں اس کی غرض صحیح ہو سکتی ہے کہ شاید مدعا علیہ کے افلاس کے پرہیز کیا یا اس نقصان سے زیادہ نافع تجارت کا وسیلہ ڈھونڈھا۔ اور جس لفظ سے اس نے بیان کیا ہے کہ جیسے وہ معاوضہ کے واسطے موضوع ہے ویسے ہی شرط کو محتمل ہے کیونکہ شرط و جزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو شرط ہی پر محمول کرنا چاہیئے۔ جبکہ معاوضہ کے معنی لینا اس وجہ سے ممکن نہ ہوں کہ عاقل بالغ کا فعل صحیح نہیں رہتا ہے یا عرف میں یہاں شرط ہی کے معنی لیے جاتے ہیں اور ابراء ایسی چیز ہے کہ وہ مقید بشرط ہو سکتی ہے اگرچہ متعلق بشرط نہیں ہو سکتی۔ جیسے حوالہ کا حال ہے اور اگر پہلے ابراء سے شروع کیا تو اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ ہم آگے لکھیں گے۔ اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کی پانچ صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جو کتاب میں مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ قرضدار سے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ ہزار درم سے پانچ سو درم پر اس شرط پر صلح کر لی کہ تو کل کے روز مجھے پانچ سو درم ادا کر دے اور تو باقی سے بری ہے اس قرار پر کہ اگر کل کے روز تو نے مجھے یہ پانچ سو درم ادا نہ کئے تو بدستور مجھ پر ہزار درم ہوں گے اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر اس کے کہنے کے موافق ہو گا کیونکہ اس نے صریح تقلید کو بیان

ف واضح ہو کہ ابراء مقید بشرط تو یہ ہے کہ ابراء موجود ہے مگر مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے اور ابراء متعلق بشرط یہ ہے کہ جب یہ شرط پائی جاوے تو ابراء مطلق حاصل ہو۔ مثلاً اگر تو گھر میں داخل ہو تو میں نے بری کیا اور یہ جائز نہیں ہے۔ فافہم۔ ۱۲ م۔

کیا ہے تو اسی کے کہنے پر عمل ہوگا۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ اس نے ہزار میں سے پانچ سو درم سے بری کیا اس شرط پر کہ تو مجھے پانچ سو درم کل کے روز دے دے تو اس صورت میں ابراء ہوگیا خواہ وہ پانچ سو دے دے یا نہ دے کیونکہ اس نے پہلے تو ابراء کو مقدم رکھا اور پانچ سو درم ادا کرنا اس لائق نہیں ہے کہ وہ عوض مطلق ہو۔ ولیکن وہ شرط ہو سکتا ہے تو اب یہ شک پڑ گیا کہ اس نے ابراء کو شرط سے مقید کیا ہے یا نہیں پس شک کی وجہ سے یہ ابراء مقید نہ ہوگا بخلاف اس کے اگر پانچ سو درم ادا کرنے کو پہلے بیان کیا یعنی جیسے اول صورت میں ہے تو ابراء مقید ہو جائے گا۔ کیونکہ ابراء تو پانچ سو درم ادا کرنے کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ پس اس راہ سے کہ ابراء کو عوض ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو ابراء مطلق واقع نہ ہوگا۔ اور اس راہ سے کہ وہ شرط ہو سکتا ہے تو ابراء مطلق واقع نہ ہوگا پس شک کی وجہ سے مطلق ہونا ثابت نہ ہوگا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے کہا کہ تو مجھے پانچ سو درم اس شرط پر ادا کر دے کہ تو باقی سے بری ہے اور ادا کرنے کے واسطے کوئی وقت نہیں بیان کیا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ ابراء صحیح ہے اور قرضہ عود نہیں کرے گا کیونکہ یہ ابراء مطلق ہے اس واسطے کہ جب اس نے ادا کرنے کے واسطے کوئی وقت نہیں بیان کیا تو یہ ادا کوئی غرض صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ مطلق کسی زمانہ میں ادا کرنا تو اس پر خود واجب تھا تو یہ ابراء مقید نہ ہوا بلکہ اس کو معاوضہ پر محمول کیا جائے گا حالانکہ ابراء اس قابل نہیں ہے کہ اس کا عوض ہو تو ادا کا عوض ہونا صحیح نہ ہوا بخلاف اس کے جبکہ ادا کے واسطے کوئی وقت بیان کرے تو ابراء مقید ہو سکتا ہے کیونکہ کل کے روز ادا کرنے میں غرض صحیح متعلق ہے۔ اور پانچویں صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے صریح شرط اس طور پر بیان کی کہ اگر تو مجھے پانچ سو درم ادا کر دے یا کہا کہ جب تو مجھے ادا کر دے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ابراء نہیں صحیح ہے کیونکہ صریح اس کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے حالانکہ ابراء کو شرط سے معلق کرنا باطل ہے۔ اس واسطے کہ بری کرنے کے اندر مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں حتی کہ رد کر دینے سے برائت رد ہو جاتی ہے بخلاف پہلی صورتوں کے کہ اس میں وہ صریح شرط نہیں لایا تو محمول کیا جائے گا کہ یہ ابراء مقید بشرط ہے۔ قال ومن قال لاخر لا اقر لک بما لک حتی تؤخرہ عنی او تحط عنی ففعل جاز علیہ لانہ لیس بمکرہ ومعنی المسألۃ اذا قال ذلک سرا اما اذا قال علانیۃ یؤخذ بہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرے واسطے تیرے مال کا اقرار نہیں کروں گا یہاں تک کہ تو اس کے ادا کے واسطے مجھے مہلت دے یا کہا کہ یہاں تک کہ تو مجھ سے کچھ کم کر دے یعنی کچھ ساقط کر دے پس مقرلہ نے ایسا ہی کیا تو یہ فعل اس پر جائز ہو جائے گا کیونکہ قرض خواہ کچھ زبردستی مجبور نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ قرضدار نے اس سے یہ بات پوشیدہ کہی اور اگر علانیہ کہے گا تو اس مال کے واسطے ماخوذ ہوگا ف یعنی اس سے صریح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مقرلہ کا مال اس پر فی الحال واجب الادا ہے تو وہ اپنے اقرار کے موافق فی الحال ادا کرنے پر ماخوذ ہوگا۔

فصل

فی الدین المشترک واذا کان الدین بین شریکین فصالح احدھما من نصیبہ علی ثوب فشریکہ بالخیار ان شاء اتبع الذی علیہ الدین بنصفہ وان شاء اخذ نصف الثوب

الا ان یضمن لہ شریکہ ربع الدین واصل ھذا ان الدین المشترک من اثنین اذا قبض احدھما شیئا منہ فصاحبہ ان یشارکہ فی المقبوض لانہ ازداد بالقبض اذ مالیۃ الدین باعتبار عاقبۃ القبض وھذہ الزیادۃ راجعۃ الی اصل الحق تیمیر کزیادۃ الولد والثمرۃ فلہ حق المشارکۃ ولکنہ قبل المشارکۃ باق علی ملک القابض لان العین غیر الدین حقیقۃ وقد قبضہ بدلا عن حقہ فیملکہ حتی ینفذ تصرفہ فیہ ویضمن لشریکہ حصۃ والدین المشترک ان یکون واجبا بسبب متحد کثمن المبیع اذا کان صفقۃ واحدۃ وثمن المال المشترک والموروث بینھما وقیمۃ المستھلک المشترک فاذا عرفت ھذا نقول فی مسئالۃ الکتاب لہ ان یتبع الذی علیہ الاصل لان نصیبہ باق فی ذمتہ لان القابض قبض نصیبہ لکن لہ حق المشارکۃ وان شاء اخذ نصف الثوب لان لہ حق المشارکۃ الا ان یضمن لہ شریکہ ربع الدین لان حقہ فی ذلک

فصل قرضہ مشترک کے بیان میں

اگر قرضہ دو شریکوں میں مشترک ہو پھر دونوں میں سے ایک نے اپنے حصہ سے ایک کپڑے پر صلح کرلی تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے نصف قرضہ کے واسطے قرضدار کا دامنگیر ہو اور چاہے نصف کپڑا لے لے الا اس صورت میں کہ اس کا شریک اس کے واسطے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہوجائے۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جو قرضہ دو شریکوں میں مشترک ہو تو جب ان دونوں میں کوئی شریک کچھ وصول کرے تو دوسرے کو اختیار ہے کہ مقبوضہ میں اس کا شریک ہوجاوے یعنی جو کچھ وصول کیا ہے۔ اس میں سے اپنا حصہ بانٹ لے اس واسطے کہ اس نے وصول کرنے میں زیادتی لے لی کیونکہ نقد کو ادھار پر ایک قسم کی زیادتی ہوتی ہے اس واسطے کہ قرضہ کی مالیت بلحاظ انجام کار یہی وصول ہوجانے کے ہے یعنی جس نے ابھی وصول نہیں پایا اس کے حصہ میں گویا مالیت نہیں ہے اور جس شریک نے کچھ وصول پایا اس کو بالفعل قرضہ کی مالیت حاصل ہوئی۔ پس اس نے باوجود شرکت کے زیادہ پایا اور یہ زیادتی اصل کی جانب راجع ہے تو یہ ایسا ہوجائے گا جیسے مشترکہ باندی سے بچہ پیدا ہوا یا مشترک درخت سے پھل پیدا ہوا تو ہر ایک شریک کو اس میں مشارکت کا حق حاصل ہے۔ ولیکن یہ جاننا چاہئے کہ ایک شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ دو شریک کے شرکت اختیار کرنے سے پہلے اسی شریک کی ملکیت پر باقی ہے جس نے وصول کیا ہے۔ اس واسطے کہ جو وصول کرلیا یہ عین ہوگیا حالانکہ عین و دین میں حقیقۃً مغائرت ہے ولیکن اس نے اس عین کو اپنی حق کے عوض میں لیا ہے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا حتی کہ جو کچھ اس نے وصول کیا اس میں ہبہ وغیرہ کا جو کچھ تصرف کرے نافذ ہوگا اور اپنے شریک کے واسطے بقدر اس کے حصہ کے ضامن ہوگا۔ اسی واسطے مسئلہ میں کہا کہ مگر اس صورت میں کہ اپنے شریک کے واسطے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو تو مقبوضہ میں شرکت نہیں کرسکتا۔ اور واضح ہو کہ قرضۂ مشترک یہ ہے کہ اس کا واجب ہونا سبب متحد سے ہو جیسے ثمن مبیع جبکہ بیع بصفقۂ واحدہ ہو مثلاً دونوں نے اپنا اپنا غلام ملا کر ایک ہی بولی میں دو ہزار کو فروخت کیا تو یہ ثمن مشترک ہوجائے گا جو مشتری پر قرضہ ہے اور جیسے دونوں نے اپنے مشترک مال کو یا مشترک میراث کو فروخت کیا تو اس کا ثمن مشترک ہے اور جیسے دونوں کے مشترک مال کو کسی نے تلف کردیا تو اس کی قیمت ان دونوں میں مشترک ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ کتاب میں جس شریک نے صلح نہیں کی ہے اس کو اختیار ہے کہ اصل مدیون کا دامنگیر ہو کیونکہ اس کا حصہ بذمہ مدیون باقی ہے کیونکہ صلح کرنے والے نے صرف اپنا حصہ وصول کیا ہے۔ ولیکن جس نے صلح نہیں کی اس کو مشارکت کا حق حاصل ہے اور اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے نصف کپڑا لے لے جس پر صلح واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کو اس کپڑے میں بھی مشارکت حاصل ہے لیکن اگر اس کا شریک اس شئے واسطے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو جائے تو وہ کپڑے میں سے نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا حق اصل قرضہ میں ہے۔ قال ولو استوفی احدھما نصف نصیبہ من الدین کان لشریکہ ان یشارکہ فیما قبض لما قلنا ثم یرجعان علی الغریم بالباقی لانھما لما اشترکا فی المقبوض لابد ان یبقی الباقی علی الشرکۃ۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ قرضہ میں سے وصول کر لیا تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ اس کے مقبوضہ میں مشارک ہو جائے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ قرضہ مشترک میں سے جب ایک نے کچھ وصول کیا تو دوسرے کو اس کے مقبوضہ میں شرکت کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر دونوں مل کر قرضدار سے باقی وصول کریں گے کیونکہ جب دونوں مقبوضہ مقدار میں شریک ہو گئے تو جو کچھ باقی رہا وہ بالضرور دونوں کی شرکت پر ہے۔ قال ولو اشتری احدھما بنصیبہ من الدین سلعۃ کان لشریکہ ان یضمنہ ربع الدین۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ قرضہ کے عوض کوئی اسباب خرید لیا تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ اس سے چوتھائی قرضہ کا تاوان لے لے جبکہ دونوں شریک مساوی مشترک ہیں۔ لانہ صار قابضا حقہ بالمقاصۃ کملا لان مبنی البیع علی المماکسۃ بخلاف الصلح لان مبناہ علی الاغماض والحطیطۃ فلو الزمناہ دفع ربع الدین یتضرر بہ فیتخیر القابض کما ذکرناہ۔ کیونکہ شریک خریدار تو اپنے حق پر بوجہ مقاصہ واقع ہونے کے بھرپور قابض ہو گیا یعنی پورے آدھے قرضہ کے برابر قیمت کی چیز اس نے خریدی۔ پس اس کے داموں کا آدھا قرضہ سے بدلا واقع ہو گیا اس واسطے کہ بیع تو بھرپور کس کر دام لگانے پر مبنی ہے بخلاف صلح کے کہ یہ چشم پوشی کرنے اور کچھ حق ساقط کرنے پر مبنی ہوتی ہے۔ پس اگر ہم صلح کرنے والے کے ذمہ چوتھائی قرضہ لازم کریں تو وہ اس سے ضرور اٹھا دے گا۔ لہذا اس کو اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا فیہ یعنی غالباً اس نے چشم پوشی کر کے صلح میں کچھ حق چھوڑ دیا ہو گا مثلاً سو روپیہ قرضہ میں سے اس کا حصہ پچاس روپیہ تھا تو غالباً اس نے چالیس روپیہ پر صلح کی ہو گی۔ پس اگر ہم اس کے ذمہ چوتھائی قرضہ لازم کریں تو پچاس کا نصف یعنی پچیس لازم ہوئے حالانکہ اس نے چالیس ہی پائے جس کا نصف بیس ہے تو چہارم قرضہ لازم کرنے میں اس کو پانچ روپیہ کا خسارہ ہو گا۔

لہذا ہم نے اس کو اختیار دیا کہ چاہے چہارم قرضہ دے یا نہ دے اور اس مسئلہ میں شریک نے قرضہ کے عوض خریدنے میں بدون کمی و چشم پوشی کے بھرپور حصہ وصول کر لیا ہو گا۔ پس جب اس نے بھرپور پا لیا ہے تو نصف کا نصف یعنی کل قرضہ کا چہارم اس پر لازم کرنے میں کچھ خسارہ نہیں ہے۔ ولا سبیل للشریک علی الثوب فی البیع لانہ ملکہ بعقدہ والاستیفاء بالمقاصۃ بین ثمنہ

وبین الدین۔ اور غیر قابض شریک کو کپڑا خریدنے والے شریک سے کپڑے میں شرکت کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے عقد بیع سے اس کا مالک ہوا ہے اور اس کے ثمن اور قرضہ کے درمیان مقاصہ یعنی بدلا واقع ہو جانے سے یہ لازم آیا کہ اس نے اپنا حصہ قرضہ بھرپور وصول کر لیا تو یعنی صریح قرضہ وصول نہیں کیا ہے اور جب یہ صریح قرضہ کا وصول نہیں ہے تو دوسرا شریک اس کے ساتھ ساجھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی خرید میں اس کو اختیار نہیں ہے۔ وللشریك ان یتبع الغریم فی جمیع ماذکرنا لان حقه فی ذمته باق لان القابض استوفی نصیبه حقیقة لکن له حق المشارکة فله ان لا یشارکه۔ اور شریک غیر قابض کو ان سب صورتوں میں یہ اختیار ہے کہ قرضدار کا دامنگیر ہو کر اپنا حق وصول کرے کیونکہ اس کا حق ابھی قرضدار کے ذمہ باقی ہے کیونکہ وصول کرنے والے نے درحقیقت اپنا حصہ وصول کیا ہے۔ لیکن اس کو شریک قابض کے ساتھ مشارکت کا حق ہے تو اس کا یہ اختیار ہے کہ مشارکت نہ کرے۔ فلو سلم له ما قبض ثم توی ما علی الغریم له ان یشارك القابض لانه انما رضی بالتسلیم لیسلم له ما فی ذمة الغریم ولم یسلم ولو وقعت المقاصة بدین کان علیه من قبل لم یرجع علیه الشریك لانه قاض بنصیبه لا مقتض ولو ابراه عن نصیبه فکذلك لانه اتلاف ولیس بقبض۔ پھر اگر شریک نے وصول کرنے والے شریک کو جو اس نے وصول کیا ہے سپرد رکھا یعنی اس سے بٹوارہ نہیں کیا پھر جو کچھ قرضدار پر باقی تھا وہ ڈوب گیا مثلاً وہ مفلس مر گیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ دوسرے شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے اس میں ساجھی ہو جائے کیونکہ وہ شریک کو سپرد کرنے پر تو اسی صورت میں راضی ہوا تھا کہ جو کچھ قرضدار پر باقی ہے وہ اس کو ملے اور جب وہ نہ ملا تو اس کو شرکت کا اختیار رہا اور اگر یہ صورت ہو کہ قرضدار کا کچھ قرضہ پہلے سے ان دونوں شریکوں میں سے کسی شریک پر ہو۔ پس شریک کے حصہ قرضدار کے قرضہ سے مقاصہ یعنی بدلا ہو گیا تو دوسرا شریک اپنے شریک سے کچھ واپس نہیں لے سکتا اس واسطے کہ وہ اپنے حصہ سے قرضدار کا قرضہ ادا کرنے والا ہے اور اپنا حصہ قرضہ وصول کرنے والا نہیں ہے۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے حصہ سے قرضدار کو بری کر دیا تو بھی دوسرا شریک اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ قبضہ نہیں بلکہ اتلاف ہے یعنی وصول نہیں کیا بلکہ تلف کر دیا۔ ولو ابراه عن البعض کانت قسمة الباقی علی ما بقی من السهام۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کے کسی جزو سے قرضدار کو بری کر دیا تو باقی قرضہ کی تقسیم بالبقی حق کے موافق حصہ رسد ہو گی مثلاً سو روپیہ قرضہ میں سے ایک شریک نے اپنا نصف حصہ معاف کر دیا تو کل قرضہ کا چہارم نکل جانے کے بعد باقی پچھتر روپیہ ان دونوں میں اس طرح مشترک رہا کہ معاف کرنے والے کا ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصہ ہوں گے۔

اور اگر کچھ وصول کیا گیا تو وہ بھی ان میں موافق حصہ کے مشترک ہوگا۔ ولو اخر احدهما عن نصیبه صح عند ابی یوسف رح اعتبارا بالابراء المطلق ولا یصح عندهما لانه یؤدی الی قسمة الدین قبل القبض ولو غصب احدهما عینا منه او اشتراه شراء فاسدا او هلك فی یده فهو قبض والاستیجار بنصیبه قبض وکذا الاحراق عند محمد رح خلافا لابی یوسف رح والتزوج به اتلاف فی ظاهر الروایة

وکذا الصلح علیہ عن جنایۃ العمد- اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ میں قرضدار کو تاخیر دی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بقیاس ابراء مطلق کے یہ تاخیر صحیح ہے (یعنی یہ تاخیر ابراء مقید ہے تو مطلق کی طرح صحیح ہے) اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے کیونکہ اس کا انجام یہ کہ قبضہ سے پہلے قرضہ کا بٹوارہ ہوا کیونکہ ایک کا حصہ تو میعادی ہوا کہ جس کا بالفعل مطالبہ نہیں ہو سکتا اور دوسرے کا حصہ غیر میعادی و فی الحال مطالبہ ہو سکتا ہے)۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے قرضدار سے کوئی چیز غصب کر لی (یعنی جس کی قیمت اس کے حصہ قرضہ کے برابر ہے) یا اس نے مدیون سے کوئی چیز بطور فاسد خریدی اور وہ خریدار کے قبضہ میں تلف ہو گئی تو یہ اپنے حصہ قرضہ کا قبضہ ہے۔ اور اگر اپنے حصہ کے قرضہ کی کوئی چیز اجارہ پر لی تو یہ بھی قبضہ ہے اور اسی طرح جلانا امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ (اور اس کی صورت یہ کہ ایک حصہ دار نے مدیون کا کپڑا جو اس کے حصہ قرضہ کے برابر ہے جلا دیا۔ اور بعض نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اس نے آگ کا انگارا پھینکا جس سے مدیون کا کپڑا جل گیا اور اگر اس نے کپڑا لے کر جلا دیا تو بالاتفاق ضامن ہو گا۔ ک۔) اور اگر مدیونہ کوئی عورت ہو جس کے ساتھ دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ پر نکاح کیا تو ظاہر الروایہ میں یہ قبضہ نہیں بلکہ تلف کرنا ہوتا ہے اور اسی طرح اگر اپنے حصہ پر عمداً زخمی کرنے سے صلح کی تو بھی قبضہ نہیں بلکہ اتلاف ہے ف۔ یعنی اگر ایک حصہ دار نے مدیون کو عمداً زخمی کر کے اس کے ساتھ اپنے حصہ قرضہ پر صلح کی تو گویا تلف کر دیا اور یہ وصول کرنے کے معنی میں نہیں ہے حتی کہ دوسرے شریک کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس کو وصول کرنا ٹھہرا کر بقدر اپنے حصہ کے واپس لے۔ قال واذا کان السلم بین شریکین فصالح احدھما عن نصیبہ علی راس المال لم یجز عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ اگر سلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنے حصہ سے راس المال پر صلح کر لی یعنی راس المال میں سے اپنا حصہ لے کر مسلم چھوڑ دی تو یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ وقال ابو یوسفؒ یجوز الصلح اعتبارا بسائر الدیون وبما اذا اشتریا عبدا فاقال احدھما فی نصیبہ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ صلح جائز ہے بقیاس دوسرے قرضوں کے یعنی جیسے دوسرے قرضوں میں جائز ہے ویسے ہی یہاں بھی جائز ہے اور بقیاس مشترک غلام خریدنے کے یعنی دونوں نے ایک غلام خریدا پھر ایک نے اپنے حصہ کا اقالہ کر لیا تو جائز ہے ف۔ تو دین و عین دونوں پر قیاس ٹھیک ہے اور عقد سلم میں مسلم فیہ بھی مال دین ہوتا ہے۔ پس اگر دو شریکوں کا ایک شخص پر قرضہ ہو۔ پھر ایک نے مدیون سے اپنے حصہ پر صلح کر لی تو جائز ہے اور دوسرے شریک کو اس وصول کئے ہوئے مال میں شرکت کا اختیار ہوتا ہے اور چاہے مدیون سے اپنا حصہ لے لے اسی طرح قرضہ سلم میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔ ک۔ یہ تو مال دین پر قیاس ہے اور اگر مال عین ہو مثلاً ایک غلام خریدا تو اس میں بھی ایک شریک کا اقالہ اپنے حصہ میں جائز ہوتا ہے اسی طرح سلم میں بھی ایک شریک کا اقالہ اپنے حصہ میں جائز ہو گا۔ ولھما انہ لوجاز فی نصیبہ خاصتہ یکون قسمۃ الدین فی الذمۃ ولوجاز فی نصیبھما لابد من اجازۃ الآخر۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صلح خاصتہ اس کے حصہ میں جائز ہو تو ایسے قرضہ کا بٹوارہ ہو گا جو ذمہ ثابت ہے

یعنی ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو تو دوسرے کی اجازت ضرور ہے ف۔ حاصل یہ کہ قرضہ قبل وصول ہونے کے قرضدار کے ذمہ مشترک ہوتا ہے اور بعد وصول کے جب بٹوارہ کیا جائے تو ہر ایک کا حصہ جدا ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ جب تک قرضدار کے ذمہ ہے تب تک کسی کے واسطے کسی حصہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ پس جب اس کا حصہ مخصوص نہیں ہے تو یہ صلح مخصوص اس کے حصہ میں نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا حصہ متعین نہیں ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو جائے یعنی مشترک مسلم فیہ میں جائز ہو تو دوسرے شریک کی اجازت درکار ہے حالانکہ وہ پائی نہیں گئی تو صلح کسی طرح جائز نہ ہوئی۔ بخلاف مشری العین۔ بخلاف مال عین خریدنے کے ف۔ یعنی اگر دونوں نے ایک غلام خریدا تو اس میں ایک شریک کا اقالہ جائز ہے اس واسطے کہ یہاں مال عین قائم ہونے کی حالت میں عقد بیع میں بعد تمام ہونے کے تصرف ہوتا ہے یعنی عقد ہو چکا تب دونوں میں سے ایک کو فسخ کرنا چاہتا ہے اور اس حالت میں دونوں کی ضرورت نہیں ہے بخلاف معاملہ دین کے کیونکہ دین جب تک قبضہ میں نہ آوے تب تک وہ ابتدائی حالت میں ہے تو اس عقد کے واسطے ابتداء میں دونوں کی ضرورت ہے۔ پس فرق یہ ہوا کہ مال عین میں اقالہ بعد عقد کے ہوتا ہے اور مال قرض میں حالت عقد میں ہوتا ہے اور مسلم فیہ بھی قرضہ ہے تو بغیر دونوں کے فسخ نہ ہو گا۔ وھذا لان المسلم فیہ صار واجبا بالعقد والعقد قام بھما فلا یتفرد احدھما برفعہ ولانہ لو جاز لشارکہ فی المقبوض فاذا شارکہ فیہ رجع المصالح علی من علیہ بذلک فیؤدی الی عود السلم بعد سقوطہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضۂ مسلم فیہ تو عقد کی وجہ سے واجب ہو گیا اور عقد ان دونوں شریکوں کی وجہ سے قائم ہوا ہے تو کسی ایک کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ صلح جائز ہو جائے تو صلح کرنے والے نے جو کچھ راس المال میں سے وصول کیا ہے اس میں دوسرا شریک ساجھی ہو جائے گا کیونکہ دونوں کی شرکت قائم ہے۔ پھر جب اس نے ساجھی ہو کر اپنا حصہ لے لیا تو صلح کرنے والا اس مقدار کو مسلم الیہ سے واپس لے گا جس پر قرضہ موجود ہے پس اس کا انجام یہ ہو گا کہ عقد سلم بعد ساقط ہونے کے عود کرے ف۔ یعنی جب شریک نے حصہ لے لیا تو جس قدر لے لیا اسی قدر وہ مسلم فیہ کو مسلم الیہ سے لے گا کیونکہ اب مسلم الیہ پر نصف مسلم فیہ باقی ہے حالانکہ اس نے صلح کی وجہ سے عقد مسلم توڑ دیا تھا تو لازم آوے گا کہ فسخ کیا ہوا عقد پھر عود کر آیا اور یہ باطل ہے۔ قالوا ھذا اذا خلطا راس المال فان لم یکونا قد خلطاہ فعلی الوجہ الاول ھو علی الخلاف وعلی الوجہ الثانی ھو علی الاتفاق۔ اور مشائخ متاخرین نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے راس المال کو خلط کر دیا ہو اور اگر دونوں نے راس المال کو خلط نہ کیا ہو تو وجہ اول پر ہے اور اس میں اختلاف مذکور جاری ہے اور دوسری صورت پر ہے اور وہ اتفاقی ہے ف۔ یعنی اگر دونوں نے راس المال خلط نہیں کیا بلکہ ہر ایک نے اپنا راس المال علیحدہ دیا تو بھی ایک شریک کی صلح جائز نہیں ہے مگر اس وجہ سے نہیں کہ صلح کرنے والا جو کچھ وصول کرے اس میں دوسرے کو شرکت کا حق حاصل ہے کیونکہ یہ مال فقط اسی کا حق ہے تو دوسرا اس میں شرکت نہیں کر سکتا بلکہ اس وجہ سے تو

بالاتفاق صلح جائز ہونا چاہیئے ولیکن صلح جائز نہ ہونا صرف پہلی وجہ پر ہے جس میں اختلاف جاری ہوتا ہے
چنانچہ امام ابوحنیفہ ومحمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر یہ صلح فقط صلح کرنے کے حصہ میں جائز ہو تو مسلم الیہ کے
ذمہ جو قرضہ ہے اس کا بٹوارہ قبضہ سے پہلے ہو جائے خواہ یہ مال دونوں نے خلط کر کے دیا ہو یا نہیں
اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور کفایہ میں مذکور ہے کہ راس المال خواہ ملا کر دیا ہو یا علیحدہ
علیحدہ مگر عقد واحد ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ثابت ہے لیکن خلط کرنے کی صورت میں
امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک صلح باطل ہونا دو وجہوں سے ہے اور اگر خلط نہ کیا ہو تو ایک وجہ سے
صلح باطل ہے یعنی خلط نہ کرنے کی صورت میں جو کچھ وصول کیا اس میں دوسرے شریک کو ساجھا
کرنے کا اختیار نہیں ہے ولیکن قبضہ سے پہلے قرضہ کا بٹوارہ لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے تو صلح بھی
باطل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل فی التخارج

یہ فصل تخارج کے بیان میں ہے

واضح ہو کہ شرع میں تخارج یہ ہے کہ دونوں کا جو استحقاق میت کے ترکہ میں سے ہے تو ان
میں سے باہمی رضامندی کے ساتھ کسی وارث کو کچھ مال دے کر خارج کرنا اور یہ بطور صلح کے ہوتا
ہے اور اس کی شرط ایک یہ ہے کہ کل ترکہ یا بعض ترکہ قرضہ میں گھرا ہوا نہ ہو اور دوم یہ کہ جو کچھ اس کو
دیا گیا وہ اس کے اس جنس ترکہ سے زائد ہو اور بعضوں کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ صلح کے وقت
یہ بات معلوم ہو کہ ترکہ میں جو اموال عین ہیں وہ کس کس جنس کے ہیں۔ ع۔ قال واذا کانت ترکۃ بین ورثۃ
فاخرجوا احدھم منھا بمال اعطوہ ایاہ والترکۃ عقار اوعروض جاز قلیلا کان ما اعطوہ ایاہ اوکثیرا لانہ
امکن تصحیحہ بیعا وفیہ اثر عثمانؓ فانہ صالح تماضر الاشجعیۃ امرأۃ عبد الرحمن بن عوفؓ من ربع
ثمنھا علی ثمانین الف دینار۔ اگر مال ترکہ چند وارثوں میں مشترک ہو پس ان لوگوں نے ایک وارث کو
باہمی رضامندی سے اس کے حصہ ترکہ سے فی الحال کچھ مال دے کر خارج کیا حالانکہ ترکہ مال غیر
منقول یا اسباب ہے تو یہ امر جائز ہے خواہ یہ مال جو اس کو بالفعل دیا ہے قلیل ہو یا کثیر ہو۔
اس واسطے کہ اس صلح کو بطور بیع کے صحیح بنانا ممکن ہے اور اس کے جائز ہونے میں حضرت عثمان رضؓ
کا اثر ہے کہ آپ نے تماضر بنت اصبغ الشجعیہ زوجہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی مصالحت اس
کے آٹھویں حصہ کی چوتھائی سے اسی ہزار دینار پر جائز فرمائی ف۔ واضح ہو کہ تماضر بنت اصبغ ایک
عورت شاعرہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائی اور روایت ہے کہ یہ امرء القیس
بادشاہ عرب کی نسل سے تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو اس
کے ساتھ نکاح کی اجازت فرمائی ولیکن یہ عورت نازک مزاج اور کچھ بدخلق تھی اور عبدالرحمن رضی اللہ عنہ

کی طرف سے دو طلاق پاکر رجعت میں تھی۔ پھر جب عبدالرحمن رضی اللہ عنہ بیمار ہوئے تو اس کو تیسری طلاق دے دی۔ اور اس کی عدت گزرنے کے بعد انتقال کیا مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو قرار ٹھہرا کر میراث دلائی جیساکہ ابن سعد نے طبقات میں روایت کیا ہے۔

اور شاید کہ انتقال اس کی عدت میں واقع ہوا ہو ولیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا حکم قضاء بعد عدت کے ہو کیونکہ روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جب عبدالرحمن بیمار ہوئے تو تماضر کو تیسری طلاق دے دی۔ پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تماضر کو عبدالرحمن بن عوف سے بعد انقضائے عدت کے میراث دلائی۔ پس ہمارے نزدیک اس کے معنی یہی ہیں کہ میراث کا حکم بعد انقضائے عدت کے دیا اگرچہ عبدالرحمن کا انتقال عدت ہی میں واقع ہوا۔ پھر واضح ہو کہ شیخ مصنفؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی چار زوجات تھیں اور زوجات کا آٹھواں حصہ حق ہوتا ہے حتیٰ کہ اس آٹھویں حصہ کو جتنی زوجہ ہوں برابر تقسیم کرتی ہیں۔ تو جب تماضر نے آٹھویں کا چوتھائی پایا تو معلوم ہوا کہ چار زوجہ تھیں اور مصنف نے اس کی مقدار اسی ہزار دینار بیان کیے۔ ولیکن دونوں یا تین کسی روایت میں جمع نہیں ہیں چنانچہ عبدالرزاق نے عمرو بن دینار سے روایت کی کہ ایک زوجہ کو آٹھویں کی تہائی میں اسی ہزار درم ملے اور یہ روایت مرسل صحیح ہے اور اس سے تین زوجہ ہونا اور اسی ہزار درم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ابن سعد کی روایت طبقات میں عبدالرحمن بن عوف کے بیٹے عبدالرحمن سے روایت ہے کہ جب عبدالرحمن بن عوف نے وفات پائی تو منجملہ اشیاء ترکہ کے اس قدر سونا تھا کہ کلہاڑیوں سے کاٹا گیا جس سے لوگوں کے ہاتھ چھلنے لگے اور چار زوجہ چھوڑیں جن میں سے ایک کو اسی ہزار دے کر نکالا گیا یہ اسناد بھی جید ہے اور ظاہراً اس میں اسی ہزار مراد ہیں تو قول مصنف اس سے موافق ہوگا۔ اور واقدی و ابن سعد کی روایت میں چوتھی عورت کا حصہ ایک لاکھ مذکور ہے۔ اور ظاہراً توفیق یہ ہے کہ چار عورتیں مع تماضر کے ہیں اور تماضر کو نکال کر ترکہ میں جن کی شرکت باقی رہی وہ تین ہی عورتیں تھیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م ت۔ پھر یہ حکم اس وقت ہے کہ ترکہ اراضی و مکان و اسباب ہو یعنی نقد سونا و چاندی نہ ہو تو عوض صلح میں قلیل و کثیر سب جائز ہے رہا یہ کہ ترکہ صرف سونا و چاندی ہو یا سونے و چاندی کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ہوں چنانچہ بیان فرمایا۔ قال وان کانت ترکۃ فضۃ فاعطوہ ذھبا او کان ذھبا فاعطوہ فضۃ فکذلک لانہ بیع الجنس بخلاف الجنس فلا یعتبر التساوی ویعتبر التقابض فی المجلس لانہ صرف غیر ان الذی فی یدہ بقیۃ الترکۃ ان کان جاحدا یکتفی بذلک القبض لانہ قبض ضمان فینوب عن قبض الصلح وان کان مقرا لابد من تجدید القبض لانہ قبض امانۃ فلا ینوب عن قبض الصلح۔ اور اگر ترکہ چاندی ہو پس اس کے عوض میں انہوں نے سونا دیا یا ترکہ سونا ہے کہ اس کے عوض میں انہوں نے چاندی دی تو بھی یہی حکم ہے کہ قلیل و کثیر سب جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کے عوض بیچنا ہے تو ان میں برابر ہونا معتبر نہیں ہے ولیکن اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا شرط ہے اس واسطے کہ یہ بیع صرف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس وارث کے قبضہ میں باقی ترکہ ہو۔

اگر وہ اس امر سے منکر ہو کہ ترکہ اس کے قبضہ میں ہے تو اسی قبضہ پر اکتفا کیا جائے گا یعنی جدید قبضہ کی ضرورت نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے انکار کی وجہ سے اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ ہے یعنی وہ انکار کی وجہ سے مال کا ضامن ہو گیا۔ پس اس کا قبضہ موجودہ نائب قبضہ صلح ہو جائے گا یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آیا اس کے بجائے اس کا موجودہ قبضہ کافی ہے۔ اور اگر وہ وارث جس کے قبضہ میں بقیہ ترکہ ہے اس امر کا اقرار کرتا ہو کہ میرے قبضہ میں موجود ہے تو صلح کی صورت میں جدید قبضہ ضرور ہے کیونکہ جو قبضہ موجود ہے وہ قبضۂ امانت ہے پس یہ قبضہ صلح کا نائب نہ ہو گا ف خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی وارث کو اس کے نقد ترکہ کے عوض مال نقد دے کر اس کے حصہ سے صلح کی اور اس کو شرکت ترکہ سے خارج کیا حالانکہ نقود میں جنس مختلف ہے مثلاً سونے کے عوض چاندی یا چاندی کے عوض سونا دیا ہے تو جنس مختلف ہونے کی وجہ سے یہاں بیاج کا احتمال نہیں ہے ولیکن یہ نقدی بیع صرف ہے تو ضرور ہے کہ جس وارث کو نکالا ہے وہ عوض صلح پر قبضہ کرے اور قابض ترکہ جس کے قبضہ میں ترکہ بطور امانت ہے وہ بھی اسی مجلس میں بوجہ مبادلہ کے جدید قبضہ کرے کیونکہ یہ قبضہ ضمانتی ہے تو پہلا قبضہ امانتی اس کا قائم مقام نہ ہو گا۔ ہاں اگر وارث قابض اس امانت سے انکار کر جاوے تو وہ ضامن ہو جائے گا پس اس کا قبضہ ضمانتی ہو جائے گا تو وہ اس ضمانتی قبضہ کا نائب ہو سکتا ہے۔

وان کانت الترکۃ ذھبا وفضتہ وغیر ذلک فصالحوہ علی فضتہ او ذھب فلا بد ان یکون ما اعطوہ اکثر من نصیبہ من ذلک الجنس حتی یکون نصیبہ بمثلہ والزیادۃ لحقہ من بقیۃ الترکۃ احترازا عن الربوا ولا بد من التقابض فیما یقابل نصیبہ من الذھب والفضۃ لانہ صرف فی ھذا القدر ولو کان بدل الصلح عرضا جاز مطلقا لعدم الربوا۔ اور اگر ترکہ سونا و چاندی و سوائے اس کے مختلط ہو پھر وارثوں نے ایک وارث سے سونے چاندی پر صلح کی تو ضرور ہے کہ جو کچھ انہوں نے صلح کا عوض دیا ہے وہ اس وارث کے اس جنس کے حصہ سے زیادہ ہو حتی کہ اس کے حصہ کے مقابلہ میں برابر نقد واقع ہو اور زیادتی بمقابلہ اس کے باقی حصہ ترکہ کے ہو تاکہ بیاج سے احتراز ہو یعنی اس وارث کے حصہ ترکہ میں بھی سونا و چاندی مع دیگر اشیاء کے موجود ہے اور جب اس کے حصہ سے سونے یا چاندی پر صلح کی تو اس کی مقدار اس کے حصہ نقد سے زیادہ ہونا چاہئے تاکہ اس میں سے بقدر اس کے حصہ سونا یا چاندی کے اپنی جنس میں برابر ہو اور باقی بمقابلہ باقی حصہ ترکہ کے ہو پس بیاج نہ ہو گا۔ اور اس کے حصہ سونے اور چاندی کے مقابل جس قدر عوض نقد ہے اس پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا ضرور ہے کیونکہ اس مقدار میں یہ صلح بمعنی بیع صرف ہے اور اگر عوض صلح یہاں کوئی اسباب ہو تو قبضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہے کیونکہ کسی صورت میں بیاج متحقق نہ ہو گا۔ ولو کان فی الترکۃ الدراھم والدنانیر وبدل الصلح دراھم ودنانیر جاز الصلح کیف ما کان صرفا للجنس الی خلاف الجنس کما فی البیع لکن یشترط التقابض للصرف۔ اور اگر ترکہ میں درم و دینار دونوں ہوں اور عوض صلح میں بھی درم و دینار ہوں تو ہر طرح صلح جائز ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو بایں طریق کہ ایک جنس کو اس کے غیر جنس کی طرف پھیرا جائے یعنی درم بمقابلہ دینار کے اور دینار بمقابلہ درم کے رکھے

جائیں جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ لیکن اسی مجلس میں قبضہ شرط ہے کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔ قال وان کان فی الترکۃ دین علی الناس فادخلوہ فی الصلح علی ان یخرج المصالح عنہ ویکون الدین لھم فالصلح باطل لان فیہ تملیک الدین من غیر من علیہ وھو حصۃ المصالح۔ اور اگر ترکہ میں لوگوں پر قرضہ ہو اور وارثوں نے قرضہ کو بھی صلح میں اس شرط پر داخل کیا جس وارث سے صلح کی ہے اس کو شرکت سے نکالیں اور یہ سب قرضہ انہیں وارثوں کے واسطے ہو جاوے تو یہ صلح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے میں قرضہ کا مالک کرنا ایسے شخص کو لازم آتا ہے جس پر قرضہ نہیں اور وہ صلح کرنے والے کا حصہ ہے ف حالانکہ جس پر قرضہ ہے اگر اس کو قرضہ کا مالک کرے تو جائز ہوتا ہے اور دوسرے کو مالک کرنا باطل ہے اور یہاں جس وارث کو صلح کر کے نکالا ہے اس نے اپنے حصہ قرضہ کا مالک قرضداروں کو نہیں بلکہ ان وارثوں کو کر دیا اور یہ باطل ہے تو صلح بھی باطل ہو جائے گی۔ وان شرطوا ان یبریٔ الغرماء منہ ولا یرجع علیھم بنصیب المصالح فالصلح جائز لانہ اسقاط وھو تملیک الدین ممن علیہ الدین وھو جائز۔ اور اگر وارثوں نے یہ شرط کی کہ صلح کرنے والا قرضداروں کو اس سے بری کرے اور صلح کرنے والے کے حصہ کے لئے کوئی وارث ان قرضداروں پر رجوع نہیں کرے گا تو صلح جائز ہے اس واسطے کہ یہ قرضدار کے ذمہ سے ساقط کر دینا ہوگا یا جس پر قرضہ ہے اسی کو قرضہ کا مالک کر دینا ہوگا حالانکہ یہ بات جائز ہے ف خلاصہ یہ کہ قرضہ کا جھگڑا ان لوگوں نے اس طرح خارج کیا کہ صلح کرنے والے وارث سے اپنا حصہ قرضداروں کو معاف کرا دیا۔ وھذہ حیلۃ الجواز۔ اور یہ صلح جائز ہونے کے واسطے ایک حیلہ ہے۔ واخری ان یعجلوا قضاء نصیبہ متبرعین۔ اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ صلح کرنے والے وارث کو اس کا حصہ قرضہ اپنے پاس سے بطور تبرع کے ادا کر دیں ف تو بھی صلح جائز ہو جائے گی اور تبرع کے معنی یہ ہیں کہ قرضداروں سے واپس نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ بغیر ان کے حکم ادا کیا ہے۔ وفی الوجھین ضرر لبقیۃ الورثۃ۔ ولیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کے واسطے ضرر ہے ف اس واسطے کہ اگر صلح کرنے والے سے قرضہ معاف کرا دیا تو باقی وارث ان قرضداروں سے وصول نہیں کر سکتے اور دوسری صورت میں جب باقی وارثوں نے اپنے پاس سے نقد دے دیا اور اس کے مقابلہ میں ادھار لیا تو اس کا ضرر ظاہر ہے۔ والاوجہ ان یقرضوا المصالح مقدار نصیبہ ویصالحوا عما وراء الدین ویحیلھم علی استیفاء نصیبہ من الغرماء۔ پس عمدہ حیلہ یہ ہے کہ صلح کرنے والے کو بقدر اس کے حصہ کے قرض دیں اور وہ سوائے حصہ قرضہ کے باقی حصہ ترکہ پر ان کے ساتھ مصالح کرے پھر باقی وارثوں کو اپنا حصہ قرضہ وصول کرنے کے واسطے قرضداروں پر اترائی کر دی۔ ولو لم یکن فی الترکۃ دین واعیانھا غیر معلومۃ والصلح علی المکیل والموزون قیل لا یجوز لاحتمال الربوا وقیل یجوز لانہ شبھۃ الشبھۃ۔ اور اگر ترکہ میں قرضہ نہ ہو بلکہ کل مال عین ہو مگر اس کے اعیان معلوم نہیں ہیں اور عوض صلح کوئی کیلی یا وزنی چیز قرار پائی تو بعض نے فرمایا کہ صلح نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے اور بعض نے فرمایا کہ جائز ہے کیونکہ یہ احتمال نہیں بلکہ احتمال کا احتمال ہے ف اور یہی صحیح ہے القاضیخان۔ اور توضیح یہ ہے کہ جب اعیان ترکہ معلوم نہیں ہیں تو محتمل ہے کہ اس میں کیلی چیزیں مثل گیہوں و

جو وغیرہ کے ہوں یا وزنی چیزیں مثل لوہے وتانبے وغیرہ کے ہوں جس میں سے صلح کرنے والے کا بھی حصہ ہے پھر عوض صلح میں بھی کیلی یا وزنی چیز ٹھہری پس اگر فرض کرو کہ گیہوں ٹھہرے اور ترکہ میں بھی گیہوں ہوں تو ضرور ہے کہ صلح کے گیہوں اس کے حصہ ترکہ سے زیادہ ہوں کیونکہ برابری شرط ہے ولیکن احتمال ہے کہ یہ کم ہوں تو بیاج ہو جائے گا پس اس احتمال کی وجہ سے صلح جائز نہیں ہے۔ اور فقیہ ابوجعفرؒ نے اس کو رد کر دیا اس طرح کہ اول تو یہ احتمال ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے اسی جنس کی کیلی یا وزنی چیز ترکہ میں ہو اور پھر یہ احتمال ہے کہ وہ مقدار عوض سے زیادہ یا برابر ہو تب بیاج متحقق ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ احتمال کے احتمال پر بیاج لازم آتا ہے اور یہ معتبر نہیں ہے بلکہ بیاج کا شعبہ معتبر ہے اور وہ یہاں لازم نہیں ہے تو صلح جائز ہوئی۔ ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنها اعيان معير معلومة قيل لايجوز لكونه بيعا اذ المصالح عنه عين والاصح عنه يجوز لانها لاتفضي الى المنازعة لقيام المصالح عنه في يد البقية بين الورثه۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ ترکہ میں کیلی یا وزنی چیز نہیں ہے ولیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں تو بھی کہا گیا کہ صلح جائز نہیں ہے اس واسطے کہ جس چیز سے صلح واقع ہوئی وہ مجہول ہے۔ اور چونکہ یہ صلح بیع ہے اور مجہول کی بیع جائز نہیں تو صلح بھی جائز نہیں ولیکن اصح یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے کیونکہ مجہول ہونا وہ مضر ہے جس سے جھگڑے تک نوبت پہنچے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جن چیزوں سے صلح واقع ہوئی وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔ وان كان على الميت دين مستغرق لايجوز الصلح ولا القسمة لان التركة لم يتملكها الوارث وان لم يكن مستغرقا لاينبغي ان يصالحوا مالم يقضوا دينه لتقدم حاجة الميت ولو فعلوا قالوا يجوز وذكر الكرخي رح في القسمة انها لايجوز استحسانا وتجوز قياسا۔ اور اگر میت پر ایسا قرضہ ہو جو اس کے تمام ترکہ کو گھیرے ہوئے ہے تو کسی وارث کے ساتھ اس کے حصہ سے صلح جائز نہیں ہے اور نہ وارثوں میں بٹوارہ جائز ہے اس واسطے کہ ترکہ تو وارث کی ملک میں نہیں آیا اور اگر ایسا قرضہ نہ ہو جو اس کے ترکہ کو گھیرے ہوئے ہے۔

یعنی کم ہو تو وارثوں کو کسی وارث کے ساتھ صلح کرنا نہیں چاہئے جب تک میت کا قرضہ ادا نہ کریں کیونکہ میت کی حاجت مقدم ہے اور اگر انہوں نے صلح کر لی تو متاخرین مشائخؒ نے فرمایا کہ جائز ہے اور رہا بٹوارہ تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ بٹوارہ قیاساً جائز ہے اور استحساناً نہیں جائز ہے۔

کتاب المضاربۃ

یہ کتاب مضاربت کے بیان میں ہے

المضاربة مشتقة من الضرب في الارض سمي به لان المضارب يستحق الربح بسعيه وعمله وهي مشروعة للحاجة اليها فان الناس بين غني بالمال غبي عن التصرف فيه وبين مهتد في التصرف صفر اليد عنه فمست الحاجة الى شرع هذا النوع من التصرف لينتظم مصلحة والغبي والذكي والفقير والغني واضح ہو کہ ضرب فی الارض بمعنی زمین پر چلنے وسفر کرنے کے ہیں اسی ضرب سے مضاربت مشتق ہے کیونکہ

مضلوب ملک میں تجارت کے واسطے سفر کرتا ہے اور اس عقد کا نام مضاربت اسی وجہ سے رکھا گیا کہ مضارب اپنی سعی وکوشش سے نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ اور مضاربت ایک عقد مشروع ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ لوگوں میں سے بعضے تو مال سے غنی ہیں مگر اس میں تصرف کرنے میں بدراہے ہیں اور بعضے مال میں تصرف اچھی طرح جانتے ہیں ولیکن مال سے ہاتھ خالی ہیں پس اس قسم سے تصرف مشروع ہونے کی ضرورت پیدا ہوئی تاکہ عقلمند و بیوقوف کی مصلحتیں اور تونگر وفقیر کی مصلحتیں انتظام کے ساتھ قائم ہوں۔ وبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس یباشرونہ فقررھم علیہ وتعاملت بہ الصحابۃ رضؓ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت پر تشریف لائے اس حال میں کہ لوگ باہم مضاربت کیا کرتے تھے پس آپ نے ان کو اس پر برقرار کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس پر عمل کیا ہے ف ؎ یعنی بغیر انکار کے صحابہ رضی اللہ عنہم میں مضاربت جاری تھی تو یہ اس کے جائز ہونے پر اجماع ہو گیا۔ اور مضاربت کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کو ہزار روپیہ دیا کہ تو اس سے تجارت کا کام کر اس شرط پر کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نفع روزی کرے وہ ہم دونوں میں نصفا نصف یا تین تہائی ہے بس نفع میں شرکت ہونا مضاربت میں ضروری ہے۔ ثم المدفوع الی المضارب امانۃ فی یدہ لانہ قبضہ بامر مالکہ لاعلی وجہ البدل والوثیقۃ وھو وکیل فیہ لانہ یتصرف فیہ بامر ملکہ واذا ربح فھو شریک فیہ لتملکہ جزء من المال بعملہ فاذا فسدت ظھرت الاجارۃ حتی استوجب للعامل اجر مثلہ واذا خالف کان غاصبا لوجود التعدی منہ علی مال غیرہ۔ پھر مضارب کو جو کچھ مال دیا گیا وہ اس کے قبضہ میں امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کے حکم سے قبضہ کیا بدون اس کے کہ یہ قبضہ بطریق عوض یا رہن کے ہو اور مضارب اس مال میں وکیل ہے۔ کیونکہ وہ اس میں مالک کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور جب مضارب نے اس میں نفع حاصل کیا تو وہ شریک ہو گیا کیونکہ وہ اپنے کام کی وجہ سے مال کے ایک جزو کا مالک ہو گیا۔ اور اگر مضاربت فاسد ہو جائے تو اجارہ ظاہر ہو جائے گا حتی کہ کام کرنے والا اپنے کام کے اجر المثل کا مستحق ہو گا اور اگر مضارب نے مالک مال کے حکم سے مخالفت کی تو مال کا غاصب ہو جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے غیر کے مال پر تعدی پائی گئی۔ قال المضاربۃ عقد یقع علی الشرکۃ بمال من احد الجانبین ومرادہ الشرکۃ فی الربح وھو یستحق بالمال من احد الجانبین والعمل من الجانب الاخر ولا مضاربۃ بدونھا۔ مضاربت ایسا عقد ہے جو ایک جانب سے مال ہونے کے ساتھ شرکت پر واقع ہوتا ہے اور مراد یہ ہے کہ نفع کی شرکت پر واقع ہوتا ہے۔ اور یہ نفع ایک جانب سے مال ہونے اور دوسری جانب سے کام ہونے کے ساتھ مستحق ہوتا ہے اور بدون اس شرکت کے مضاربت نہیں ہوتی ہے۔ الا تری ان الربح لو شرط کلہ لرب المال کان بضاعۃ ولو شرط جمیعہ للمضارب کان قرضا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر پورا نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو تو یہ عقد بضاعت ہو جائے گا اور اگر تمام نفع مضارب کے واسطے شرط ہو تو یہ عقد قرض ہو جائے گا۔ قال ولا تصح الا بالمال الذی تصح بہ الشرکۃ وقد تقدم بیانہ وقد تقدم بیانہ من قبل ولو دفع الیہ عرضا وقال بعہ واعمل مضاربۃ فی ثمنہ

جاز لانه یقبل الاضافة من حیث انه توکیل واجارة فلا مانع من الصحة وکذا اذا قال له اقبض مالی علی فلان واعمل به مضاربة جاز لما قلنا بخلاف ما اذا قال اعمل بالدین الذی فی ذمتك حیث لا یصح المضاربة لان عند ابی حنیفة رح لا یصح هذا التوکیل علی ما مر فی البیوع وعندهما یصح لکن یقع الملك فی المشتری للامر فتصیر مضاربة بالعروض - اور مضاربت صرف ایسے ہی مال سے صحیح ہے جس سے شرکت صحیح ہوتی ہے اور اس کا بیان پہلے باب الشرکۃ میں گزر چکا اور اگر اس کو ایک اسباب دے کر کہا کہ اس کو فروخت کر اور اس کے داموں سے مضاربت کر تو جائز ہے۔ کیونکہ وہ آئندہ زمانہ کی طرف اضافت کو اس وجہ سے قبول کرتا ہے کہ یہ توکیل ہے اور اجارہ بھی ہے پس صحیح ہونے سے کوئی چیز نہیں روکتی ہے۔ اور اسی طرح اگر مالک مال نے کہا کہ فلاں شخص پر جو میرا مال ہے وہ اس سے وصول کر کے اس سے تجارت کرلے اور مضارب سے کہا کہ اسی مال کے عوض مضاربت کر تو جائز ہے۔ بدلیل مذکورۂ بالا کہ توکیل ہونے کے راہ سے وہ قابل اضافت ہے بخلاف اس کے اگر مضارب سے کہا کہ میرا جو قرضہ تیرے ذمہ ہے اس سے مضاربت کر تو یہ مضاربت صحیح نہیں ہے۔

کیونکہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ توکیل صحیح نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں گزرا اور صاحبین کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہے ولیکن جو چیز خریدی اس میں موکل کی ملکیت واقع ہوگی تو یہ مضاربت بعرض ہوجائے گی۔ قال ومن شرطها ان یکون الربح بینهما مشاعا لا یستحق احدهما دراهم مسماة من الربح لان شرط ذلك یقطع الشرکة بینهما ولابد منها کما فی عقد الشرکة۔ اور مضاربت کی شرائط میں سے ایک یہ بات ہے کہ نفع ان دونوں میں مشترک ہو یعنی کسی کو کچھ دراہم معلومہ کا استحقاق نفع میں سے نہ ہو اس واسطے کہ ایسی شرط کرنا ان دونوں میں شرکت کو قطع کرتا ہے۔ حالانکہ شرکت ضروری ہے جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے۔ قال فان شرط زیادة عشرة فله اجر مثله لفساده فلعله لا یربح الا هذا القدر فینقطع الشرکة فی الربح وهذا لانه ابتغی عن منافعه عوضا ولم ینل لفساده والربح لرب المال لانه نماء ملکه وهذا هو الحکم فی کل موضع لم یصح المضاربة

پھر اگر عقد مضاربت میں حصہ سے دس درم زیادہ شرط کئے تو مضارب کو اس کا اجر المثل ملے گا کیونکہ مضاربت فاسد ہوگئی اس لئے کہ شاید نفع اسی قدر ہو یعنی دس ہی درم ہو تو نفع میں شرکت منقطع ہوجائے گی۔ پھر یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ مضارب نے اپنے نفع کا عوض چاہا لیکن بوجہ عقد فاسد ہونے کے یہ نہیں پایا اور پورا نفع مالک مال کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت کا پھل ہے اور یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم ہر ایسی جگہ پر ہے جہاں مضاربت صحیح نہ ہوئی ہو۔ ولا یجاوز بالاجر القدر المشروط عند ابی یوسف رح خلافا لمحمد رح کما بینا فی الشرکة اور امام ابویوسف رح کے نزدیک جو مقدار مشروط ہوئی ہے اس سے زیادہ اجر المثل نہیں دیا جائے گا اور اس میں امام محمد رح کا اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الشرکت میں بیان کیا۔ ویجب الاجر وان لم یربح فی روایة الاصل لان اجر الاجیر یجب بتسلیم المنافع او العمل وقد وجد وعن ابی یوسف

انه لایجب اعتبارا بالمضاربۃ الصحیحۃ مع انها فوقها والمال فی المضاربۃ الفاسدۃ غیر مضمون بالهلاک اعتبارا بالصحیحۃ ولانه عین مستاجرۃ فی یده وکل شرط یوجب الجهالۃ فی الربح یفسده لاختلال مقصوده وغیر ذلک من الشروط الفاسدۃ لایفسدها ویبطل الشرط کاشتراط الوضیعۃ علی المضارب۔ اور واضح ہو کہ مبسوط کی روایت پر مضاربت فاسدہ میں اجرت واجب ہوگی اگرچہ مضارب نے نفع نہ کمایا ہو کیونکہ اجیر نے جب اپنے منافع یا کام کو سپرد کردیا تو اس کی اجرت واجب ہوجاتی ہے اور یہاں مضارب کی طرف سے کام پایا گیا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بقیاس مضاربت صحیحہ کے یہاں بھی اجرت واجب ہوگی باوجودیکہ مضاربت صحیحہ تو مضاربت فاسدہ سے بڑھ کر ہوتی ہے یعنی جیسے مضاربت صحیحہ میں کچھ نفع نہیں ہے ویسے ہی فاسدہ میں اجرت نہ ہوگی۔

اور واضح ہو کہ مضاربت فاسدہ میں جو مال کہ مضارب کے قبضہ میں ہے اگر تلف ہوجائے تو اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مضاربت صحیحہ میں یہی حکم ہے اور اس دلیل سے کہ مال تو اجارہ پر لی ہوئی چیز اس کے قبضہ میں ہے یعنی وہ امین ہے۔ اور واضح ہو کہ ہر ایسی شرط جس سے نفع میں جہالت پیدا ہو یعنی نفع غیر معلوم ہوا جاتا ہو تو وہ عقد مضاربت کو فاسد کرتی ہے کیونکہ اس کے مقصود میں خلل پڑ گیا اور اس کے سوائے شروط فاسدہ ہیں وہ مضاربت کو فاسد نہیں کرتی ہیں بلکہ شرط باطل ہوجاتی ہے جیسے مضارب پر گھٹی کی شرط لگانا ہے مثلاً مضارب سے کہا کہ میں نے یہ دو ہزار روپیہ تجھ کو مضاربت پر اس شرط سے دیا کہ اگر نفع ہو تو میرے تیرے درمیان نصفا نصف ہے اور اگر گھٹی ہو تو بھی نصف تجھ پر ہے پس یہ شرط فاسد ہے اور مضاربت صحیح ہے۔ قال ولابد ان یکون المال مسلما الی المضارب ولاید لرب المال فیه۔ اور یہ ضرور ہے کہ مضارب کو راس المال پورے طور سے سپرد کیا گیا ہو اور مالک مال کا اس میں کچھ قبضہ تصرف نہ ہو۔ لان المال امانۃ فی یده فلابد من التسلیم الیه وهذا بخلاف الشرکۃ لان المال فی المضاربۃ من احد الجانبین والعمل من الجانب الاخر فلابد من ان یخلص المال للعامل لیتمکن من التصرف فیه اما العمل فی الشرکۃ من الجانبین فلو شرط خلوص الید لاحدهما لم ینعقد الشرکۃ وشرط العمل علی رب المال مفسد للعقد لانه یمنع خلوص ید المضارب فلا یتمکن من التصرف فلا یتحقق المقصود سواء کان المالک عاقدا او غیر عاقد کالصغیر لان ید المالک ثابتۃ له وبقاء یده یمنع التسلیم الی المضارب وکذا احد المتفاوضین واحد شریکی العنان اذا دفع المال مضاربۃ وشرط عمل صاحبه لقیام الملک له وان لم یکن عاقدا۔ کیونکہ مال تو مضارب کے قبضہ میں امانت ہوتا ہے تو اس کے قبضہ میں سپرد ہونا ضرور ہے اور یہ حکم شرکت کے برخلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں تو مالک مال کی جانب سے مال ہوتا ہے اور مضارب کی جانب سے کام ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ مضارب کے ہاتھ میں یہ مال بدون دوسرے کی دست اندازی کے ہوتا کہ وہ مال میں تصرف کرسکے اور رہی شرکت تو اس میں دونوں جانب سے کام ہوتا ہے۔ پس اگر شرکت میں خالص ایک کا قبضہ شرط ہو تو شرکت ہی منعقد نہ ہوگی یعنی غیر قابض کی طرف سے شرکت کا کام ممکن نہ

ہوگا اور اگر مضاربت میں مالک مال کے ذمہ کام شرط ہو تو عقد فاسد ہو جائے کیونکہ اس شرط سے مضارب کا قبضہ خالص نہیں رہے گا تو وہ تصرف کرنے پر قابو نہ پاوے گا پس جو مقصود ہے حاصل نہ ہوگا خواہ مالک مال نے عقد مضاربت کیا ہو یا وہ عاقد نہ ہو جیسے صغیر یعنی اگر صغیر کا مال کسی کو مضاربت پر دیا گیا تو اس کا قبضہ بھی مرتفع ہونا چاہئے لہذا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ مال پر مالک کا قبضہ ثابت رہے گا اور اس کا قبضہ باقی رہنا مضارب کے قبضہ میں سپرد ہونے سے روکتا ہے تو مضاربت فاسد ہے۔ اور اسی طرح اگر شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان کے ایک شریک نے کسی شخص کو مضاربت پر مال دیا اور مضارب کے ساتھ اپنے ساتھی کا کام کرنا شرط کیا تو بھی مضاربت فاسد ہے کیونکہ ساتھی کا قبضہ مال پر باقی رہے گا اگرچہ اس نے عقد مضاربت نہیں کیا ہے۔ واشتراط العمل علی العاقد مع المضارب وھو غیر مالک یفسدہ ان لم یکن من اھل المضاربۃ فیہ کالماذون بخلاف الاب والوصی لانھما من اھل ان یاخذا مال الصغیر مضاربۃ بانفسھما فکذا اشتراطہ علیھما بجزء من المال۔ اگر مالک کے سوائے دوسرے کے عمل کرنے کی شرط مضارب کے ساتھ کی گئی حالانکہ وہ عاقد ہے تو بھی مضاربت فاسد ہوگی۔ بشرطیکہ یہ عقد کرنے والا اس مال میں مضارب کی طرح مضارب نہ ہو جیسے غلام ماذون یعنی جس کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اس نے اپنا مال مضاربت پر دے کر مضارب کے ساتھ اپنے کام کرنے کی شرط کی تو فاسد ہے بخلاف اس کے اگر صغیر کا مال اس کے باپ یا وصی نے مضاربت پر دے کر اپنے کام کی شرط کی تو جائز ہے تاکہ ان کو بھی حصۂ نفع ملے اس واسطے کہ باپ یا وصی خود مال صغیر کو اپنے واسطے مضاربت پر لے سکتے ہیں تو اسی طرح ایک جزو نفع کے عوض ان پر کام کرنے کی شرط کرنا بھی صحیح ہے۔ قال واذا صحت المضاربۃ مطلقۃ جاز للمضارب ان یبیع ویشتری ویوکل ویسافر ویبضع ویودع لاطلاق العقد والمقصود منہ الاسترباح ولا یتحصل الا بالتجارۃ فینتظم العقد صنوف التجارۃ وما ھو من صنیع التجار والتوکیل من صنیعھم وکذا الایداع والابضاع والمسافرۃ الاتری ان المودع لہ ان یسافر فالمضارب اولی کیف وان اللفظ دلیل علیہ لانھا مشتقۃ من الضرب فی الارض وھو السیر۔ اور جب مضاربت مطلقہ صحیح ہوگئی یعنی اس مضاربت میں کسی شہر یا بازار یا وقت یا اسباب کی کچھ خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر جگہ و ہر وقت و ہر اسباب میں مضاربت کی اجازت ہے تو جب یہ عقد صحیح ہوگیا تو مضارب کو اختیار رہے کہ نقد و ادھار فروخت کرے اور خریدے اور اس کام کے واسطے دوسرے کو وکیل کرے اور مال ساتھ لے کر سفر کرے اور مال میں سے کسی کو بضاعت پر دے دے۔ اور مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ عقد مضاربت تو مطلق ہے اور اس سے مقصود یہ کہ نفع حاصل کیا جاوے اور نفع تو تجارت ہی سے ملتا ہے۔

پس یہ عقد سب اقسام تجارت کو شامل ہوگا اور تجار جو برتاؤ کیا کرتے ہیں ان کی اجازت ہوگی اور حال یہ ہے کہ خرید فروخت کے لئے وکیل کرنا بھی تاجروں کے کاموں سے ہے اور اسی طرح ودیعت رکھنا و بضاعت دینا و سفر میں مال لے جانا بھی تاجروں کے کاموں سے ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے پاس مال ودیعت رکھا ہو تو اس کو اختیار ہے کہ مال کو سفر میں لے جاوے تو مضارب کو بدرجہ اولی یہ اختیار حاصل

ہوگا اور کیونکہ مضارب کو یہ اختیار نہ دیا جائے حالانکہ لفظ مضاربت خود اس کی دلیل ہے کیونکہ لفظ مضاربت تو ضرب فی الارض سے مشتق ہے یعنی زمین میں سیر و سفر کرنا۔ وعن ابی یوسفؒ انہ لیس لہ ان یسافر وعنہ عن ابی حنیفةؒ انہ ان دفع فی بلدہ لیس لہ ان یسافر بہ لانہ تعریض علی الھلاک من غیر ضرورة وان دفع فی غیر بلدہ لہ ان یسافر الی بلدہ لانہ ھو المراد فی الغالب والظاھر ماذکر فی الکتاب۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت آئی ہے کہ مضارب کو مال لے کر سفر کرنا نہیں جائز ہے یعنی جس مال کو بار برداری وخرچہ پڑتا ہو۔ المبسوط۔ اور ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر مالک مال نے مضارب کے شہر میں مال دیا ہو تو اس کو مال لے کر سفر کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ بلا ضرورت مال پر پیش کرنا ہوا۔ اور اگر اس نے دوسرے شہر میں مال دیا ہو تو مضارب کو مال لے کر اپنے شہر کی طرف سفر کرنا جائز ہے کیونکہ غالباً یہی مراد ہوتی ہے کہ اپنے شہر میں مضاربت کرے اور ظاہر حکم وہ ہے جو کتاب میں بیان ہوا یعنی مطلقاً سفر کی اجازت ہے۔ قال ولا یضارب الا ان یاذن لہ رب المال او یقول لہ اعمل برایک لان الشئی لا یتضمن مثلہ لتساویھما فی القوة فلا بد من التنصیص علیہ او التفویض المطلق الیہ وکان کالتوکیل فان الوکیل لا یملک ان یوکل غیرہ فیما وکلہ بہ الا اذا قیل لہ اعمل برایک بخلاف الایداع والابضاع لانہ دونہ فیتضمنہ وبخلاف الاقراض حیث لا یملکہ وان قیل لہ اعمل برایک لان المراد منہ التعمیم فیما ھو من صنیع التجار ولیس الاقراض منہ وھو تبرع کالھبة والصدقة فلا یحصل بہ الغرض وھو الربح لانہ لا یجوز الزیادة علیہ اما الدفع مضاربة فمن صنیعھم وکذا الشرکة والخلط بمال نفسہ فیدخل تحت ھذا القول۔ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کو مضاربت پر مال دیدے مگر اس صورت میں جائز ہے کہ رب المال نے اس کو یہ اجازت دی ہو یعنی صریح اجازت دی ہو یا کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے کام کر کیونکہ کوئی چیز اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی ہے یعنی مضاربت اس امر کو متضمن نہ ہوگی کہ دوسرے کو مضاربت پر مال دے کیونکہ قوت میں یہ دونوں برابر ہیں یعنی ایک مضاربت کو ایسا غلبہ نہ ہوگا کہ دوسرے مضاربت اس کے ضمن میں آجاوے۔ پس ضرور ہوا کہ مالک اس کی صریح اجازت دے یا مطلقاً اس کی رائے پہ سپرد کرے اور مضاربت کا یہ معاملہ مثل توکیل کے ہو جائے گا کیونکہ وکیل کو جس کام کے واسطے وکیل کیا گیا ہو اس میں دوسرے کو اپنی طرف سے وکیل کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مگر جب ہی کہ موکل نے اس سے یہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے کام کر تو اس اجازت سے وہ دوسرا وکیل کر سکتا ہے پس یوں ہی مضاربت میں ہے بخلاف ودیعت رکھنے یا بضاعت دینے کے کہ یہ جائز ہے اس واسطے کہ مضاربت سے یہ ہر ایک کم ہے تو مضاربت اپنے ضمن میں اس کو شامل ہے۔

حاصل یہ کہ جو چیز مضاربت سے کم ہو وہ مضاربت کے ضمن میں آجائے گی بخلاف قرض دینے کے کہ مضارب کو قرض دینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا اگرچہ مالک نے کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے کام کر کیونکہ اس سے عام اختیار دینا صرف انہیں کاموں مراد ہے جو تاجروں کے کاموں میں سے ہوں اور قرض دینا ان کاموں میں سے نہیں ہے بلکہ وہ ہبہ کرنے وصدقہ دینے کے مانند ایک احسان ہے تو قرض دینے سے اس کی غرض یعنی نفع حاصل نہ ہوگا کیونکہ قرض پر کچھ بڑھانا جائز نہیں ہے ہاں مضاربت پر مال دینے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ مضاربت پر دینا تاجروں کے کاموں میں سے ہے۔ اور اسی طرح شرکت کا اختیار اور اس

مال کو اپنے مال میں ملا لینے کا اختیار بھی حاصل ہو جائے گا کیونکہ یہ اس اجازت عام کے تحت میں داخل ہوگا
ف یہاں تک تو مضاربت مطلقہ کا بیان تھا۔ قال وان خص له رب المال التصرف فی بلد بعینه
او فی سلعة بعینها لم یجز له ان یتجاوزها۔ اور اگر مالک المال نے مضارب کے لئے اپنا کام کرنا
کسی خاص شہر میں یا کسی خاص قسم کی تجارت میں مخصوص کیا تو مضارب کو اس سے تجاوز جائز نہیں
ہے ف حتی کہ تجاوز کرے تو ضامن ہو جائے گا۔ لانه توکیل وفی التخصیص فائدة التخصص۔ اس
واسطے کہ عقد مضاربت ایک توکیل ہے اور مضاربت کو مخصوص کرنے میں فائدہ ہے تو تخصیص کی
بابت ہوگی ف اور فائدہ یہ کہ مضارب جب تک اپنے شہر میں موجود ہے تب تک اس کو نفقہ کا
استحقاق نہیں ہوتا تو مالک مال کا خرچہ بچ جائے گا اور مالک کو راہ کے خطرہ سے امن ہے۔ اور
جب شہر کا بھاؤ معلوم ہے تو مضارب کو خیانت کی گنجائش نہیں ہے حالانکہ مختلف شہروں کے بھاؤ مختلف
ہوتے ہیں۔ پس جب تخصیص میں مالک مال کا فائدہ ہے تو مضاربت میں تخصیص جائز ہے اور شہر معین
اس واسطے کہا کہ اگر بازار معین کرے پس اگر بطور دلالت ہو تو تخصیص نہ ہوگی اس واسطے کہ اس میں
کوئی فائدہ نہیں ہے حتی کہ وہ دوسرے بازاروں میں تجارت کر سکتا ہے۔ لیکن اگر صریح تخصیص کرے کہ
سوائے اس بازار کے دوسرے بازار میں تجارت مت کیجیو تو اس صورت میں بازار کی بھی
تخصیص ہوگی۔ کمافی النہایہ۔

اور بہت ایسے امور پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے اس تخصیص کا فائدہ ہوتا ہے۔ وکذا لیس له
ان یدفعه بضاعة الی من یخرجها من تلك البلدة لانه لا یملك الاخراج بنفسه فلا یملك تفویضه الی
غیره۔ اور اسی طرح شہر کی تخصیص کی صورت میں مضارب کو یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ مال میں سے ایسے
شخص کو بضاعت دے جو مال بضاعت کو لے کر اس شہر سے باہر جائے گا۔ اس واسطے کہ جب مضارب
خود اس مال کو باہر لے جانے کا مالک نہیں ہے تو دوسرے کو بھی یہ امر تفویض نہیں کر سکتا ہے ف کیونکہ
محال ہے کہ خود آدمی کو جس چیز کی ملکیت نہ ہو دوسرا اس کی طرف سے اس کی ملکیت حاصل کرے۔ فان
خرج الی غیر تلك البلدة۔ پھر اگر مضارب مال لے کر دوسرے شہر کو گیا سوائے اس شہر کے ف جو
عقد مضاربت میں مالک نے معین کیا ہے مثلاً مالک نے کوفہ میں تجارت کو معین کیا تھا اور وہ نکل کر حیرہ
کو چلا گیا تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حیرہ میں گیا۔ فاشتری ضمن۔ اور وہاں کچھ خرید فروخت
کی تو راس المال کا ضامن ہو گیا۔ وکان ذلك له۔ اور یہ خرید اسی کے واسطے ہوگی۔ وله ربحه۔ اور
اس کا نفع بھی مضارب ہی کے لئے ہوگا۔ لانه تصرف بغیر امره۔ اس واسطے کہ یہ بدون حکم مالک
کے تصرف ہے ف بلکہ خلاف حکم مالک کے تصرف ہے تو مثل وکیل کے ضامن ہے، دوم صورت یہ
کہ وان لم یشتر حتی رده الی الکوفة وهی التی عینها بریٔ من الضمان۔ اور اگر مضارب نے دوسرے شہر
میں کچھ خرید نہیں کی یہانتک کہ مال کو کوفہ واپس لایا اور یہی وہ شہر ہے جو مالک نے مضاربت میں
معین کیا تھا تو وہ تاوان سے بری ہو گیا۔ کالمودع اذا خالف فی الودیعة ثم ترك جیسے مستودع جس کے
پاس ودیعت رکھی گئی ہے اگر اس نے ودیعت میں مخالفت کی پھر خلاف چھوڑ دیا ف تو مخالفت

سے جو ضامن ہو گیا تھا وہ مخالفت چھوڑنے سے جاتا رہا۔ اسی طرح مضارب بھی مخالفت چھوڑ کر موافقت سے تاوان سے بری ہو گیا۔ ورجع المال مضاربۃ علی حالہ لبقائہ فی یدہ بالعقد السابق۔ اور جو مال تھا وہ بدستور سابق پھر مضاربت پر ہو جائے گا کیونکہ عقد سابق کی وجہ سے وہ مضارب کے قبضہ میں باقی ہے۔ وکذا اذا رد بعضہ واشتری ببعضہ فی المصر کان المردود والمشتری فی المصر علی المضاربۃ لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر مضارب دوسرے شہر سے تھوڑا مال واپس لایا حالانکہ باقی مال سے شہر معین میں خرید چکا تھا تو جو مال پھر لایا اور جس قدر سے اس نے شہر معین میں خرید کی دونوں مضاربت پر ہوں گی بدلیل مذکورہ بالا ف کہ وہ مخالفت سے موافقت کی جانب پھر آیا تو یہ مال و مضاربت پر بوجہ قبضہ سابق کے ہو گیا اور باقی مال سے اس نے مالک مال کے مقرر کئے ہوئے شہر میں خرید کی تھی تو دونوں موافقت کی وجہ سے مضاربت پر ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مضارب جب مالک مال کے معین کئے ہوئے شہر سے مال نکال لے گیا تو دوسرے شہر میں جب خرید کرے تو مضاربت سے خارج ہو کر ضامن ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ ثم شرط الشری ھھنا وھو روایۃ الجامع الصغیر۔ پھر مصنفؒ نے اس مقام پر خرید کی شرط لگائی یعنی دوسرے شہر میں لے جانے کے بعد اگر خرید کی تو ضامن ہو گا۔ وفی کتاب المضاربۃ ضمنہ بنفس الاخراج۔ اور کتاب المضاربۃ میں لکھا کہ مال باہر لے جانے ہی سے ضامن ہو جائے گا ف یعنی مبسوط کی کتاب المضاربۃ میں وہاں خرید کی شرط نہیں لگائی بلکہ وہاں لے جانے ہی سے ضامن ہو گا پس گمان کیا گیا کہ اس میں اختلاف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ والصحیح ان بالشری یتقرر الضمان لزوال احتمال الرد الی المصر الذی عینہ۔ اور صحیح تحقیق یہ کہ وہاں خرید کرنے سے اس پر ضمان متقرر و مستحکم ہو جائے گی کیونکہ جو شہر مالک مال نے تجارت کے لئے مقرر کیا تھا اس کی جانب مال واپس لانے کا احتمال اب زائل ہو گیا ف کیونکہ وہ تو خرید کر چکا۔ اما الضمان فوجوبہ بنفس الاخراج۔ اور رہی ضمان تو وہ خالی باہر لے جانے ہی سے واجب ہو جاتی ہے۔ وانما شرط الشری للتقرر لا لاصل الوجوب۔ اور خرید کی شرط تو صرف ضمان متقرر ہونے کے لئے ہے اور اصل ضمان واجب ہونے کے لئے نہیں ہے ف خلاصہ یہ کہ مالک مال نے جو شہر معین کیا تھا جب مضارب اس سے باہر مال لے گیا تو ضامن ہو گیا جیسا کہ مبسوط کی روایت مضاربہ میں ہے لیکن ضمانت ابھی متقرر نہیں ہے جب تک دوسرے شہر میں خرید نہ کرے حتی کہ اگر بدون خرید کے واپس لایا تو ضمان سے بری ہوا اور اگر خرید کی تو ضمان متقرر ہو گئی۔ جیسے نکاح سے مہر واجب غیر متقرر ہوتا ہے پھر اگر قبل وطی کے طلاق دے دی تو متعہ رہا اور اگر وطی ہوئی تو مہر متقرر ہو گیا۔ اسی طرح خرید سے ضمان متقرر ہو جاتی ہے جیسا کہ روایت جامع صغیر میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ سب شہر معین کرنے میں مفید ہے۔ وھذا بخلاف ما اذا قال علی ان تشتری فی سوق الکوفۃ حیث لا یصح التقیید۔ اور یہ برخلاف اس کے جب کہا کہ میں نے تجھے مضاربت پر اس شرط سے دیا کہ تو کوفہ کے بازار میں خرید کرے کہ یہ قید لگانا صحیح نہیں ہے ف خواہ کوفہ میں

ایک ہی بازار سے یا متعدد بازاروں میں سے کسی خاص بازار کی قید لگائی بہر حال یہ تقیید صحیح نہ ہوگی لان المصر مع تباین اطرافہ کبقعۃ واحدۃ فلا یفید التقیید۔ اس واسطے کہ شہر باوجود انی جوانب مختلفہ کے مثل ایک ہی قطعہ کے ہے تو قید لگانا مفید نہ ہوگا ف اور یہ سمجھا جائے گا کہ مالک مال نے بطور مشورت کے یا اتفاقی بول چال میں بازار کا لفظ کہہ دیا اور سوائے اس کے منع نہیں کیا ہے۔ الا اذا صرح بالنھی بان قال اعمل فی السوق ولا تعمل فی غیر السوق۔ لیکن اگر مالک مال نے ممانعت کی تصریح کر دی بایں طور کہ تو بازار ہی میں تجارت کرنا اور سوائے بازار کے تجارت مت کیجیو ف تو یہ صریح قید ہے پس معتبر ہوگی۔ لانہ صرح بالحجر۔ کیونکہ اس نے اختیار سے ممانعت کی تصریح کر دی ف کہ یعنی سوائے بازار کے مضاربت کی ولایت نہیں ہے۔ والولایۃ الیہ۔ اور مضارب کو کام کی ولایت تو مالک مال ہی کی طرف سے ہوتی ہے ف پس جب اس نے سوائے بازار کے ولایت نہیں دی کیونکہ صریح منع کیا تو مضارب کو سوائے بازار کے اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح جب متعدد بازاروں میں سے کوئی بازار معین کر دیا اور باقیوں سے ممانعت کر دی تو بھی یہی حکم ہے ومعنی التخصیص ان یقول علی ان تعمل کذا او فی مکان کذا۔ اور تخصیص کے معنی یہ ہیں کہ مالک مال اس سے کہے کہ اس شرط پر کہ تو فلاں متاع کی تجارت کرے یا فلاں مقام میں تجارت کرے وکذا اذا قال خذ ھذا المال تعمل بہ فی الکوفۃ لانہ تفسیر لہ۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو یہ مال لے کر اسکے ساتھ کوفہ میں تجارت کر۔ اس واسطے کہ اخیر جملہ اس کی تفسیر ہے ف تو کوفہ میں مضاربت معین ہوگی۔ او قال فاعمل بہ فی الکوفۃ لان الفاء للوصل او قال خذہ بالنصف بالکوفۃ لان الباء للالصاق۔ یا عربی زبان میں کہا کہ خذ ھذا المال فاعمل بہ فی الکوفۃ یعنی یہ مال لے سو کوفہ میں اس سے تجارت کر کیونکہ حرف فا تو وصل کے لئے ہے گویا تفسیر ہے یا کہا کہ خذہ بالنصف بالکوفۃ یعنی لے بنصف نفع بکوفہ یعنی تجارت ملصق بکوفہ ہو اس واسطے کہ حرف با واسطے الصاق کے ہے ف ان سب صورتوں میں کوفہ کی قید معتبر ہوگی۔ اما اذا قال خذ ھذا المال واعمل بہ بالکوفۃ فلہ ان یعمل فیھا وفی غیرھا لان الواو للعطف فیصیر بمنزلۃ المشورۃ۔

اور اگر مالک مال نے کہا کہ یہ مال لے اور اس کے ذریعہ سے کوفہ میں تجارت کر، تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ چاہے کوفہ میں تجارت کرے یا دوسرے شہر میں تجارت کرے اس واسطے کہ حرف واو تو عطف کے لئے ہوتا ہے پس یہ جملہ بمنزلہ مشورہ کے ہو گیا ف گویا اس نے مضاربت کا عقد کر کے مال دے دیا اور اس پر یہ کلام عطف کیا کہ کوفہ میں تجارت کر تو بعد عقد مضاربت کے یہ مشورہ دیا اور مضاربت میں کوفہ کی قید نہیں کی۔ ولو قال علی ان یشتری من فلان وتبیع منہ صح التقیید لانہ مفید لزیادۃ الثقۃ بہ فی المعاملۃ بخلاف ما اذا قال ان تشتری بھا من اھل الکوفۃ او دفع مالا فی الصرف علی ان تشتری بہ من الصیارفۃ وتبیع منھم فباع بالکوفۃ من غیر اھلھا او من غیر الصیارفۃ جاز لان فائدۃ الاول التقیید بالمکان وفائدۃ الثانی التقیید بالنوع ھذا ھو المراد عرفا لا فیما وراء ذلک۔ اور اگر مالک مال نے کہا کہ یہ مال مضاربت اس شرط پر لے کہ تو فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کرے تو یہ قید لگانا صحیح ہے اس واسطے کہ مفید ہے کیونکہ مالک نے فلاں شخص کے اوپر معاملات میں زیادہ بھروسا کیا مگر یہ اس وقت کہ کسی شخص معین کا نام لیا ہو۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ اس شرط پر لے کہ تو اس مال کے ذریعہ سے اہل کوفہ کے ساتھ خرید و فروخت کرے یا مضارب کو صرافی تجارت کے واسطے مال اس شرط پر دیا کہ تو اس مال کے ذریعہ سے صرافوں کے ساتھ بیع صرف

کرے پھر مضارب نے کوفہ میں سوائے اہل کوفہ کے یا سوائے صرافوں کے دوسرے سے خرید وفروخت کی تو جائز ہے اس واسطے کہ اہل کوفہ کی قید لگانے سے فائدہ یہ تھا کہ کوفہ میں خرید وفروخت ہو اور صرافوں کی قید لگانے کا یہ فائدہ تھا کہ قسم تجارت یعنی بیع صرف معلوم ہو جاوے اور عرف میں یہی مراد ہوتی ہے۔ اور اس کے سوائے مراد نہیں ہوتی ہے ف یعنی اہل کوفہ کی قید لگانے میں سوائے اس مقام کے مراد نہیں ہے اور صرافوں کی قید لگانے میں سوائے قسم تجارت کے مراد نہیں ہوتی ہے۔ قال وکذلک ان وقت للمضاربۃ وقتا بعینہ یبطل العقد بمضیہ لانہ توکیل فیتوقت بما وقتہ اور اسی طرح اگر مضاربت کے واسطے کوئی وقت معین محدود کیا ہو تو اس کے گذر جانے پر عقد باطل ہو جائے گا اس واسطے کہ مضاربت تو توکیل ہے پس جس وقت تک محدود کی ہو اس وقت تک رہے گی۔ والتوقیت مقید لانہ تقیید بالزمان فصار کالتقیید بالنوع والمکان۔ اور وقت مقرر کرنا مفید ہوتا ہے (اور مفید امر کی قید لگانا صحیح ہے) کیونکہ وقت کی قید ایک زمانہ تک کی قید ہے تو اسی طرح صحیح ہے جیسے نوع تجارت ومقام تجارت کی قید لگانا صحیح ہے۔ قال ولیس للمضارب ان یشتری من یعتق علی رب المال بقرابۃ او غیرہا۔ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ ایسے غلام کو خریدے جو مالک مال پر بوجہ قرابت یا دوسرے امر کے آزاد ہو جائے گا ف مثلاً مالک مال کا باپ کسی شخص کا مملوک ہے اور مضارب نے اس کے مولی سے اس کو خریدا تو وہ رب المال سے آزاد ہو جائے گا یا مضارب نے ایسا غلام خریدا کہ جس کی نسبت رب المال نے قسم کھائی تھی کہ اگر میں تیرا مالک ہوں تو تو آزاد ہے۔ پس اگر مضارب نے خریدا تو وہ رب المال سے آزاد ہو جائے گا لہذا مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسے لوگوں کو خریدے جو مالک مال پر آزاد ہوں گے خواہ مالک مال آزاد کرے یا نہ کرے۔ لان العقد وضع لتحصیل الربح وذلک بالتصرف مرۃ بعد اخری ولا یتحقق فیہ لعتقہ۔ اس واسطے کہ عقد مضاربت تو نفع حاصل کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ پے درپے اس میں تصرف ہو حالانکہ ایسے غلام میں آزاد ہو جانے کی وجہ سے یہ بات ممکن نہیں ہے ف تو یہ مضاربت میں داخل ہی نہ ہوگا۔ ولہذا لا یدخل فی المضاربۃ شری ما لا یملک بالقبض کشری الخمر۔ اور اسی وجہ سے کہ تصرف ناممکن ہے مضاربت میں ایسی چیز کی خرید داخل نہیں ہوتی جو قبضہ سے ملک میں نہ آوے جیسے شراب کی خرید ف کیونکہ شراب تو مسلمان کی ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔ وشری بالمیتۃ۔ اور بعوض مردار کے خرید ف کیونکہ بیع باطل ہے تو مردار کے عوض جو چیز خریدی وہ ملکیت میں قبضہ سے بھی داخل نہ ہوگی۔ بخلاف البیع الفاسد لانہ یمکنہ بیعہ بعد قبضہ فیتحقق المقصود۔ برخلاف بیع فاسد کے کہ وہ مضاربت کے تحت میں داخل ہے اس واسطے کہ جو چیز بیع فاسد پر خریدی اس کو بعد قبضہ کے فروخت کر سکتا ہے تو نفع حاصل کرنا جو اصلی مقصود ہے حاصل ہو جائے گا۔ قال ولو فعل صار مشتریا لنفسہ دون المضاربۃ لان الشری متی وجد نفاذا علی المشتری نفذ علیہ کالوکیل بالشری اذا خالف اور اگر مضارب نے ایسا شخص خریدا جو رب المال پر آزاد ہو جائے گا تو یہ خرید مضاربت پر نہ ہوگی بلکہ اپنی ذات کے واسطے خریدنے والا ہو جائے گا کیونکہ جو خرید ایسی ہوتی ہے کہ مشتری پر اس کا نافذ ہونا ممکن ہو تو وہ مشتری پر نافذ ہو جاتی ہے جیسے وکیل خریدنے اگر موکل کے حکم سے مخالفت کی تو خریدا اسی پر

نافذ ہو جاتی ہے۔ قال فان کان فی المال ربح لم یجزله ان یشتری من یعتق علیه لانه یعتق علیه نصیبه و یفسد نصیب رب المال ویعتق علی الاختلاف المعروف فیمتنع التصرف فلا یحصل المقصود۔ پھر اگر مال میں نفع ہو تو مضارب کو جائز نہیں ہے کہ ایسے شخص کو خرید ے جو مضارب کی طرف سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ مضارب کا حصہ مضارب سے آزاد ہو گیا اور مالک مال کا حصہ خواہ فاسد ہو جائے گا یا وہ بھی آزاد ہو جائے گا بنا بر اس اختلاف کے جو معروف ہے پس تصرف ممتنع ہو گا تو مقصود نفع حاصل نہ ہو گا ف۔ حاصل یہ کہ جب مال مضاربت میں نفع شریک ہے تو نفع میں سے مضارب کا بھی حصہ ہے۔ پس جب مضارب نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ ذو رحم محرم کو خریدا تو وہ مضارب سے آزاد ہو جائے گا۔ مگر اسی قدر کہ جتنا اس میں سے مضارب کا حصہ ہے تو صاحبین کے نزدیک باقی بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک عتق کے ٹکڑے نہیں ہوتے۔

اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک چونکہ عتق کے ٹکڑے ہوتے ہیں لہذا مالک مال کو اختیار رہا کہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا دے یا مضارب سے تاوان لے اگر وہ مالدار ہو۔ بہر حال وہ اس قابل نہیں رہا کہ فروخت ہو سکے تو مالک مال کا حصہ خراب ہوا اور یہ اسی سبب سے واقع ہوا کہ مضارب نے اس کو خریدا لہذا اس کا خریدنا جائز نہیں ہے۔ وان اشتراهم ضمن المال المضاربة لانه یصیر مشتریا للعبد فیضمن بالنقد المضاربة۔ اور اگر مضارب نے مال مضاربت سے ایسے لوگوں کو خریدا تو وہ مال مضاربت کا ضامن ہو گا اس واسطے کہ وہ اپنی ذات کے واسطے غلام خریدنے والا ہو گیا تو مضاربت کا مال ادا کرنے سے وہ ضامن ہو جائے گا ف۔ یہ سب اس صورت میں ہے کہ مضاربت کے مال میں نفع شریک ہو۔ وان لم یکن فی المال ربح جاز ان یشتریهم لانه لا مانع من التصرف اذ لا شرکة له فیه لیعتق علیه۔ اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو اختیار ہے کہ اپنے ذو رحم محرم کو خریدے کیونکہ ان میں تصرف کرنے سے کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے کیونکہ مال میں مضارب کی کوئی شرکت نہیں ہے تاکہ یہ لوگ اس پر سے آزاد ہو جاتیں ف۔ یہ خرید کے وقت ہے اور اگر بعد خرید کے ان کی قیمت زیادہ ہو جائے تو مضارب کی شرکت متحقق ہو جائے گی۔ فان زادت قیمتهم بعد الشری عتق نصیبه منهم لملکه بعض قریبه۔ پھر اپنے ذو رحم محرم جو مضارب نے خریدی ہیں اگر بعد خرید کے ان کی قیمت بڑھ گئی تو ان میں سے مضارب کا حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی ذو رحم محرم میں سے بعض جزو کا مالک ہو گیا ف۔ تو جس قدر جزو کا مالک ہو گیا وہی آزاد ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ صاحبین کے قول پر باقی غلام بھی جو رب المال کا حصہ ہے آزاد ہو جائے گا اور امام رح کے نزدیک وہ قابل فروخت نہیں رہا۔ پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا اس صورت میں بھی مضارب ضامن ہو گا یا نہیں تو جواب دیا کہ۔ ولم یضمن لرب المال شیأ لانه لا صنع من جهته فی زیادة القیمة ولا فی ملکه الزیادة لان هذا شیء یثبت من طریق الحکم فصار کما اذا ورثه مع غیره۔ مالک مال کے واسطے مضارب کچھ ضامن نہ ہو گا کیونکہ قیمت بڑھ جانے میں مضارب کی جانب سے کوئی حرکت نہیں ہے اور اس بڑھتی میں اس کی ملکیت ہو جانے میں بھی اس کا فعل اختیاری نہیں ہے کیونکہ یہ ملکیت اس کو بطور حکم ثابت ہوتی ہے۔ یعنی موافق عقد مضاربت

کے اس کی ملکیت ثابت ہوگئی تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے ساتھ ہیں وہ اپنی ذو رحم محرم کا وارث ہوا فقط اور وراثت اپنی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دے دیا ہے مثلاً ایک عورت نے اپنے شوہر کا بیٹا خریدا اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کے شوہر نے زمانہ سابق میں زید کی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے لڑکا ہوا مگر وہ مثل اپنی ماں کے زید کا غلام ہوا پھر اس نے اس آزاد عورت سے نکاح کیا۔ اور اس عورت نے زید سے اپنے شوہر کا بیٹا خریدا تو اس کی مالکہ ہو گئی پھر اس عورت نے انتقال کیا اور اپنا شوہر اور ایک بھائی چھوڑا تو دونوں میں نصفا نصف ترکہ مشترک ہوگا۔ پس شوہر کا بیٹا آدھا اس کے بھائی کی ملک میں آیا اور آدھا اس کے شوہر کی ملک میں آیا لیکن چونکہ شوہر کا بیٹا ہے تو وہ اپنے باپ سے فوراً آزاد ہو گیا اور باپ اپنی زوجہ کے بھائی کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنا اس کے فعل و اختیار سے نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ نے جو میراث کا حکم فرمایا ہے تو اس حکم سے اس کی ملکیت ثابت ہو گئی۔ اور ملکیت ثابت ہوتی ہے حکما آزاد ہو گیا تو وہ دونوں صورتوں میں بے قصور ہے۔

اسی طرح یہاں مضارب کا حال ہے کہ اس نے اپنے قرابتیوں کو بدون اپنی شرکت کے خریدا تھا تاکہ مالک مال کے واسطے ان کو فروخت کرے کہ ناگاہ ان کی قیمت بڑھ گئی تو اس میں مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ بھاؤ بڑھ جانا اختیاری فعل نہیں ہوتا ہے۔ اور جب بھاؤ بڑھنے سے نفع میں اس کی شرکت ہو گئی تو بقدر شرکت کے اس کو ملکیت بھی حاصل ہو گئی تو اسی قدر حصہ آزاد ہو گیا۔ اور یہ بھی کوئی اس کے اختیار میں نہیں ہے اور جب اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی جس سے رب المال کا نقصان ہو تو وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔ جیسے وراثت کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا ہے پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک مالک مال کو یہ اختیار نہ ہوا کہ مضارب سے اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اختیار رہ گیا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا ان غلاموں سے کمائی کرا دے چنانچہ فرمایا۔ ویسعی العبد فی قیمۃ نصیبہ منہ لانہ احتبست مالیتہ عندہ فیسعی فیہ کما فی الوراثۃ۔ اور غلام مذکور یعنی مضارب کا قرابتی رب المال کے حصہ قیمت کے واسطے کمائی کرے کیونکہ رب المال کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی ہے تو اس کے واسطے کمائی جیسا وراثت کی صورت میں ہوتا ہے فقط مثلاً مثال مذکور جب عورت کے شوہر کا حصہ اپنے پسر میں سے بوجہ ملک وراثت کے آزاد ہو گیا اور وہ اپنے سالہ کے واسطے ضامن بھی نہ ہوا تو وہ اپنے بہنوئی کے پسر سے اپنے حصہ کی قیمت کمائی کرا کے وصول کرے گا۔ قال فان کان مع المضارب الف بالنصف فاشتری بہا جاریۃ قیمتہا الف فوطیہا فجاءت بولد یساوی الفا فادعاہ ثم بلغت قیمۃ الغلام الفا وخمس مائۃ والمدعی موسر فان شاء رب المال استسعی الغلام فی الف ومائتین وخمسین وان شاء اعتق۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درم مضاربت کے نصف نفع پر ہوں۔ پس اس نے ان ہزار درم کے عوض ہزار درم قیمت کی ایک باندی خریدی پھر اس سے وطی کی پھر اس کے ایک بچہ ہوا جو ہزار درم قیمت کے برابر ہے پھر مضارب نے اس بچہ کے نسب کا دعوی کیا۔ پھر اس غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درم ہو گئی اختی کہ مضارب

کا دعوی نسب صحیح ہوگیا) اور حال یہ ہے کہ مضارب مالدار ہے تو رب المال کو اختیار ہے کہ چاہے اس غلام سے ایک ہزار دو سو پچاس درم کمائی کرا کے وصول کرے اور چاہے مفت آزاد کر دے نہ یعنی مضارب سے تاوان نہیں لے سکتا۔ اور واضح ہو کہ مضارب نے جو باندی مال مضاربت سے خریدی اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ تھا کیونکہ وہ رب المال کی ملکیت ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہوا۔ جس کی قیمت ہزار درم ہے وہ بھی رب المال کی ملک ہے اور ابھی مضارب کا دعوی نسب باطل ہے کیونکہ وہ بچے یا ماں میں سے کسی کا مالک نہیں ہے تو نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ وطی سے عقر کا ضامن ہوگا۔ مگر حد زنا اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ نفع کا شبہ ہے اور مضارب کو اختیار ہے کہ بچہ اور اس کی ماں دونوں کو فروخت کرے کیونکہ یہ مال مضاربت ہیں۔ پھر جب غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درم ہوگئی تو غلام میں نفع ظاہر ہوگیا پس مضارب کا دعوی نسب ظاہر ہوگیا تو اب اس کا حصہ غلام آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک رب المال کا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور امام رح کے نزدیک تین طرح کے اختیارات میں سے صرف دو طرح کا اختیار ہے ایک یہ کہ چاہے آزاد کرے دوم یہ کہ چاہے ایک ہزار درم اصل مال اور منجملہ پانچ سو کے نصف یعنی دو سو پچاس درم نفع کے واسطے سعی کراوے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ مضارب سے اصل و نفع کا تاوان لے اگرچہ وہ مالدار ہے۔ ووجہ ذلك ان الدعوة صحيحة في الظاهر حملا على فراش النكاح لكنه لم ينفذ لفقد شرطه وهو الملك لعدم ظهور الربح لان كل واحد منهما اعني الام والولد مستحق براس المال لايظهر الربح كذا هذا فاذا زادت قيمة الغلام الان ظهر الربح نفذت الدعوة السابقة بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم ازدادت القيمة لان ذلك انشاء العتق فاذا بطل لعدم الملك لاينفذ بعد ذلك بحدوث الملك اما هذا اخبار فجاز ان ينفذ عند حدوث الملك كما اذا اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں دعوت نسب صحیح ہے اس طرح کہ فراش نکاح پر محمول کیا جائے لیکن آزادی کے حق میں یہ دعوی نافذ نہ ہوا کیونکہ آزادی کی شرط یعنی ملکیت مفقود ہے کیونکہ نفع ظاہر نہ ہونے سے مضارب کی کوئی ملکیت نہیں ہے اس واسطے کہ بچہ مع اس کی ماں کے رب المال کے استحقاق میں ہے۔ جیسے درصورتیکہ مال مضاربت یعنی نقد بوجہ خرید وغیرہ کے دو مال عین ہو جاوے حالانکہ ہر ایک ان میں سے از راہ قیمت کے راس المال کے برابر ہے۔ مثلاً ہزار درم راس المال کے عوض دو غلام خریدے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درم ہے تو نفع ظاہر نہیں ہوا کرتا ہے اسی طرح باندی اور اس کے بچہ کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہوگا۔ پھر جب اس غلام کی قیمت بڑھ گئی یعنی ہزار درم راس المال سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درم ہوگئی تو اب نفع ظاہر ہوگیا۔ پس مضارب کا دعوی نسب جو اس نے پہلے کیا تھا اب نافذ ہو جائے گا اور یہ بات صرف دعوی نسب میں ہے آزاد کرنے میں نہیں ہے چنانچہ اگر مضارب نے پیشتر بجائے نسب کے دعوی کرنے کے اس کو آزاد کیا ہو تو قیمت بڑھ جانے کے بعد اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کے معنی یہ ہیں کہ عتق پیدا کیا مگر جب ملک نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوگیا تو اس کے

بعد ملک پیدا ہو جانے سے پہلا اعتاق نافذ نہ ہوگا اور رہا دعوی نسب تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نسب بالفعل ایجاد کیا بلکہ یہ اختیار ہے کہ میرا نسب اس سے ثابت ہے تو ملک پیدا ہو جانے کے وقت یہ دعوی نافذ ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی غیر کے غلام کی نسبت اقرار کیا کہ یہ آزاد ہے تو بوجہ ملک نہ ہونے کے یہ اقرار باطل ہے پھر اس غلام کو اس کے مولی سے خرید کیا تو اس کی ملک پیدا ہو جانے سے اس کا اقرار سابق نافذ ہو جائے گا ف کیونکہ اقرار کے معنی اخبار کے ہیں یعنی زمانہ سابق میں جو بات ثابت ہوئی ہے اس کی خبر دینا۔ پس گویا اس نے کہا کہ اس غلام میں عتق ثابت ہو چکا ہے لیکن غیر کی ملکیت پر یہ اقرار نافذ نہ ہوا اور جب خود اس کی ملکیت موجود ہوئی تو اس کا اقرار اس پر حجت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جب مضارب نے کہا کہ اس غلام کا نسب مجھ سے ثابت ہو چکا ہے یعنی حلال طور پر یہ میرے نطفہ سے پیدا ہوا ہے تو جب تک یہاں مضارب کی کچھ ملکیت نہ تھی تب تک اس کا اقرار لغو تھا اور جب نفع کی وجہ سے اس کی شرکت ہو گئی تو اس کا دعوی نسب صحیح ہو گیا۔ فاذا صحت الدعوۃ وثبت النسب عتق الولد لقیام ملکہ فی بعضہ ولا یضمن لرب المال شیأ من قیمۃ الولد لان عتقہ ثبت بالنسب والملک والملک آخرھما فیضاف الیہ ولا صنع لہ فیہ وھذا ضمان اعتاق فلا بد من التعدی ولم یوجد پھر جب مضارب کا دعوی صحیح ہوا اور نسب ثابت ہو گیا تو یہ غلام جس کو وہ اپنا فرزند کہتا ہے آزاد ہو گیا کیونکہ مضارب اس کے بعض جزو کا مالک ہو گیا ہے اور وہ رب المال کے واسطے اس فرزند کی قیمت میں سے کچھ ضامن نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ آزاد ہونا بوجہ نسب اور ملک کے ثابت ہوا یعنی آزادی کا سبب دو باتیں ہیں اور ان دونوں میں سے آخری بات ملک ہے پس آزادی کا حکم اسی کی طرف مضاف ہوگا۔ یعنی گویا ملک کی وجہ سے آزاد ہوا اور ملک حاصل ہونے میں مضارب کا کوئی فعل اختیاری نہیں ہے یعنی خود بخود قیمت بڑھ کر نفع ثابت ہو کر اس کی ملکیت ہو گئی۔ اور چونکہ یہ آزاد کرنے کا تاوان ہے تو اس تاوان کے واسطے تعدی ضرور ہے یعنی ناحق کوئی حرکت اختیاری کرے اور وہ پائی نہیں گئی تو مضارب ضامن بھی نہ ہوا ف بلکہ مالک مال کا استحقاق صرف غلام سے متعلق رہا جس کی نسبت اس نے فرزند ہونے کا دعوی کیا ہے اور وہ بوجہ ایک جزو آزاد ہو جانے کے قابل فروخت نہیں رہا۔ ولہ ان یستسعی الغلام لانہ احتبست مالیتہ عندہ ولہ ان یعتق لان المستسعی کالمکاتب عند ابی حنیفۃ رح ویستسعیہ فی الف وماتین وخمسین لان الالف مستحق براس المال والخمس مائۃ ربح والربح بینھما فلھذا یسعی لہ فی ھذا المقدار ثم اذا قبض رب المال الالف لہ ان یضمن المدعی نصف قیمتہ الام لان الالف الماخوذ لما استحق براس المال لکونہ مقدما فی الاستیفاء ظہر ان الجاریۃ کلھا ربح فتکون بینھما وقد تقدمت دعوۃ صحیحۃ لاحتمال الفراش الثابت بالنکاح وتوقف نفاذھا لفقد الملک فاذا ظھر الملک نفذت تلک الدعوۃ وصارت الجاریۃ ام ولد لہ ویضمن نصیب رب المال لان ھذا ضمان تملک وضمان التملک لا یستدعی صنعا کما اذا استولد جاریۃ بالنکاح ثم ملکھا ھو وغیرہ وراثۃ یضمن نصیب شریکہ کذا ھذا بخلاف ضمان الولد علی ما مر۔ اور رب المال

کو یہ اختیار رہے کہ غلام سے کمائی کرائے کیونکہ اس کی مالیت غلام کے پاس بوجہ آزاد ہوجانے کے رک گئی ہے۔ رب المال کو یہ بھی اختیار ہے کہ اپنا حصہ بھی آزاد کردے کیونکہ جس غلام سعایت واجب ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے یعنی آزادی کے قابل ہے۔ پھر اگر اس سے سعایت لے تو ایک ہزار دو سو پچاس درم کی سعایت لے گا اس واسطے کہ ہزار درم تو بوجہ اصل مال کے مستحق ہیں اور جونکہ پانچ سو درم نفع ہوا اور وہ رب المال و مضارب کے درمیان نصفا نصف تھا تو نصف نفع یعنی ڈھائی سو پچاس درم کے واسطے بھی سعایت لے گا۔ لہٰذا کل سعایت کی یہی مقدار ہوئی۔ پھر جب رب المال نے ایک ہزار درم اس غلام سے وصول کئے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے کہ مضارب جو اس غلام کے نسب کا مدعی ہے۔

اس سے اس غلام کی ماں یعنی باندی کی نصف قیمت واپس لے اس واسطے کہ جب ہزار درم حق راس المال وصول ہوچکے بلکہ دو سو پچاس درم نفع بھی موجود ہے ولیکن راس المال پہلے لگایا گیا کیونکہ اس کا حاصل ہونا مقدم ہے تو اس کے وصول کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ پوری باندی نفع میں ہے تو وہ بھی موافق شرط کے دونوں میں نصفا نصف ہوگی۔ مگر شرکت چھوڑ کر نصف قیمت اس واسطے لے گا کہ مضارب نے پیشتر نسب کا دعوی صحیح کیا تھا کیونکہ احتمال ہے کہ نکاح کی وجہ سے یہ باندی اس کی فراش ہو۔ یعنی جس باندی کو اس نے رب المال کے مال سے خریدا ہے شاید وہ پیشتر سے اس کی منکوحہ ہو جس کے بچہ کے نسب کا دعوی کرتا ہے تو دعوی صحیح ہے۔ ولیکن اس کا نافذ ہونا ابھی توقف میں رہا کیونکہ ملکیت مفقود ہے۔ پھر جب مضارب کی ملکیت ظاہر ہوگئی یعنی بچہ کی قیمت بڑھنے سے اس کا نفع مستحق ہوگیا تو یہ دعوی نسب نافذ ہوجائے گا اور یہ باندی اس کی ام ولد ہوجائے گی۔ اور وہ رب المال کے واسطے اپنی ام ولد کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ ملکیت حاصل ہونے کی ضمانت ہے اور یہ ضمانت اس قسم کی کسی فعل کو نہیں چاہتی یعنی جس کسی کسی کو کسی مال عین کی ملکیت حاصل ہوجائے بدون وراثت وغیرہ مفت اسباب کے تو وہ اصل مالک کے واسطے ضامن ہوجاتا ہے۔

اگرچہ اس نے کوئی فعل نہ کیا ہو جیسے اپنے باپ وغیرہ کی باندی سے نکاح کرکے ام ولد بنایا یعنی بچہ ہوا پھر یہ شخص کسی دوسرے وارث کے ساتھ بطور وراثت کے اس باندی کا مالک ہوا تو اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا ایسا ہی یہاں ہے بخلاف ضمانت فرزند کے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا ہے ف یعنی فرزند کی قیمت میں سے کچھ ضامن نہ ہوگا کیونکہ ضمانت اعتاق میں کوئی فعل ناحق ضرور ہے اور وہ پایا نہیں گیا۔

باب المضارب یضارب!

یہ باب ایسے مضارب کے بیان میں ہے جو دوسرے کو مضارب بنادے

مضارب کا بیان کرنے کے بعد مضارب المضارب کے احکام شروع کئے یعنی جس کو مضارب اپنے اختیار سے مضاربت پر مال دے۔ قال واذا دفع المضارب المال الی غیرہ مضاربۃ ولم یأذن لہ رب المال لم یضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثانی حتی یربح فاذا ربح ضمن الاول لرب المال وھذا روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اگر مضارب نے اپنا مال مضاربت دوسرے شخص کو مضاربت پر دیا حالانکہ رب المال نے اس کو یہ اجازت نہیں دی تو مضارب دوسرے کو خالی مال دینے سے یا دوسرے مضارب کے تصرف کرنے سے ضامن نہ ہوگا یہاں تک کہ دوسرا نفع کماوے پس جب مضارب دوم نے نفع اٹھایا تو پہلا مضارب رب المال کے واسطے ضامن ہو جائے گا اور یہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے۔ وقالا اذا عمل بہ ضمن ربح اولم یربح وھذا ظاھر الروایۃ وقال زفرؒ یضمن بالدفع عمل اولم یعمل وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ لان المملوک لہ الدفع علی وجہ الایداع وھذا الدفع علی وجہ المضاربۃ ولھما ان الدفع ایداع حقیقۃ وانما یتقرر کونہ للمضاربۃ بالعمل فکان الحال مراعی قبلہ ولابی حنیفۃؒ ان الدفع قبل العمل ایداع وبعدہ ابضاع والفعلان یملکھما المضارب فلا یضمن بھما الا انہ اذا ربح فقد ثبت لہ شرکۃ فی المال فیضمن کما لو خلطہ بغیرہ وھذا اذا کانت المضاربۃ صحیحۃ فان کانت فاسدۃ لا یضمنہ الاول وان عمل الثانی لانہ اجیر فیہ ولہ اجر مثلہ فلا یثبت الشرکۃ بہ ثم ذکر فی الکتاب یضمن الاول ولم یذکر الثانی وقیل ینبغی ان لا یضمن الثانی عند ابی حنیفۃؒ وعندھما یضمن بناء علی اختلافھم فی مودع المودع —

اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مضارب دوم نے مال سے کام شروع کیا تو مضارب اول رب المال کیلئے ضامن ہوگیا خواہ مضارب دوم کو نفع ہو یا نہ ہو۔ اور یہ ظاہر الروایۃ ہے اور زفر رح نے کہا کہ مضارب دوم کو مال دینے سے مضارب اول ضامن ہو جائے گا خواہ دوم نے کام کیا ہو یا نہ کیا ہو اور یہ امام ابویوسف رح سے ایک روایت ہے۔ (بلکہ اسی طرف ابویوسف رح نے رجوع کیا کما فی العنایہ) اس دلیل سے کہ مضارب اول کو اگر مال دینے کا اختیار ہے تو بطور ودیعت دوسرے کو دینے کا اختیار ہے اور یہ دینا تو بطور مضاربت ہے (اور بلا اجازت مخالفت ہے تو ضامن ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دینا درحقیقت اس کے قبضہ میں ودیعت ہے اور مضاربت کے لئے متقرر ہو جانا جب ہی ہوگا کہ وہ اس مال سے کار مضاربت شروع کرے تو کام شروع کرنے سے پہلے حالت کی نگہداشت ہوگی (اگر بغیر کام واپس دیا تو کچھ نہیں اور اگر کام کیا تو مضارب اول ضامن ہوا) امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مال دینا کام سے پہلے ودیعت رکھنے کے معنی میں ہے اور کام کرنے کے بعد بضاعت دینا ٹھہرے گا اور مضارب اول کو ان دونوں کا اختیار ہے یعنی دوسرے کے پاس ودیعت رکھنا بضاعت دینا دونوں مضارب کے اختیار میں ہیں تو ان دونوں سے ضامن نہ ہوگا مگر جب مضارب دوم نے نفع کمایا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہوگئی تو مضارب اول ضامن ہوگیا۔ جیسے اگر مضارب اول نے

مال مضاربت کسی دوسرے کے مال سے مخلوط کر دیا تو ضامن ہو جاتا ہے یہ سب اس صورت میں ہے کہ مضاربت دوم صحیحہ ہو اور اگر مضاربت دوم فاسدہ ہو تو مضارب اول مال کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ دوسرا مضارب اس سے کام شروع کرے کیونکہ مضارب دوم اس کام میں مزدور ہے اور اس کو اپنے کام کا اجر مثل ملیگا تو اسکے کام شروع کرنے سے نفع کمانے سے اصل مال میں کوئی شرکت وخلط ثابت نہ ہوگی پھر کتاب میں یہ ذکر فرمایا کہ مضارب اول ضامن ہوگا اور دوسرے مضارب کا ذکر نہیں ہے اور اس میں اختلاف ہے بعض نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاہیئے کہ دوسرا مضارب ضامن نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا اس بنا پر کہ دونوں میں مودع المودع میں اختلاف ہے ف یعنی اگر ایک شخص نے زید کے پاس ودیعت رکھی اور زید نے بکر کے پاس وہ ودیعت رکھی اور بکر نے ودیعت تلف کر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بکر ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ودیعت رکھنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے اول سے ضمان لے اور چاہے دوسرے سے ف تاوان لے اسی قیاس پر مضاربت میں رب المال کو اختیار ہے اور امامؒ کے نزدیک مضارب دوم ضامن نہ ہوگا۔ یہ تو بعض مشائخ نے قیاس کیا ہے۔ وقیل رب المال بالخیار ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الثانی بالاجماع وھو المشہور وھذا عندھما ظاہر وکذا عندہ۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع رب المال کو اختیار ہے کہ چاہے مضارب اول سے تاوان لے اور چاہے مضارب دوم سے ضمان لے اور یہی قول مشہور ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے اور یوں ہی امامؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے ف یعنے درصورتیکہ مستودع نے دوسرے شخص کے پاس ودیعت رکھی تو صاحبینؒ ودیعت رکھنے والے کو دونوں سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں اسی طرح مضاربت کی صورت میں بھی رب المال کو اختیار ہے اور امام ابو حنیفہؒ ودیعت کی صورت میں مالک ودیعت کو دوسرے مستودع سے ضمان لینے کا اختیار نہیں دیتے ولیکن مضاربت کی صورت میں دوسرے مضارب سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں۔ ووجہ الفرق لہ بین ھذہ وبین مودع المودع ان المودع الثانی یقبضہ لمنفعۃ الاول فلا یکون ضامنا اما المضارب الثانی یعمل فیہ لنفع نفسہ فجاز ان یکون ضامنا ۔ اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک مستودع کے مستودع میں اور مضارب المضارب میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مستودع دوم تو مال کو مستودع اول کی منفعت کے واسطے لیتا ہے یعنے اپنی ذات کا نفع مقصود نہیں ہے تو مستودع دوم ضامن نہ ہوگا۔ رہا مضارب دوم تو وہ مال میں اپنے ذاتی نفع کے واسطے کام کرتا ہے تو وہ ضامن ہو سکتا ہے۔ ثم ان ضمن الاول صحت المضاربۃ بین الاول وبین الثانی وکان الربح بینھما علی ما شرط لانہ ظہر انہ ملکہ بالضمان من حین خالف بالدفع الی غیرہ لا علی الوجہ الذی رضی بہ فصار کما اذا دفع مال نفسہ وان ضمن الثانی رجع علی الاول بالعقد لانہ عامل لہ کما فی المودع ولانہ مغرور من جھتہ فی ضمن العقد وتصح المضاربۃ والربح بینھما علی ما شرط لان قرار الضمان علی الاول فکانہ ضمنہ ابتداء ویطیب الربح للثانی ولا یطیب للاعلی لان الاسفل یستحقہ بعملہ ولا خبث فی العمل والاعلی یستحقہ بملکہ المستند باداء الضمان فلا یعری عن نوع خبث —

پھر اگر مالک مال نے مضارب اول سے تاوان لے لیا تو مضارب اول اور مضارب دوم میں جو عقد مضاربت قرار پایا ہے وہ صحیح ہوگا اور نفع ان دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگا کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگی کہ مضارب اول اس مال کا تاوان دے کر مالک ہو گیا اور یہ ملکیت اسی وقت سے حاصل ہوئی جس وقت کہ مضارب اول نے

دوسرے مضارب کو ایسے طور پر مال دیا تھا کہ جس سے رب المال راضی نہیں ہوا تھا حتیٰ کہ مخالفت سے ضامن ہو گیا پس جب مضارب اول کی ملکیت اسی وقت سے حاصل ہوئی تو گویا ایسا ہو گیا کہ اس نے اپنا ذاتی مال دیا تھا اور اگر مالک مال نے دوسرے مضارب سے تاوان لیا تو دوسرا مضارب اس مال کو مضارب اول سے بسبب عقد کے واپس لے گا کیونکہ دوسرا مضارب تو اس کے واسطے کام کرتا ہے جیسے غصب کرنے والے نے مغصوب کسی کے پاس ودیعت رکھا اور اصلی مالک نے اس مستودع سے ضمان لی تو مستودع اس کو غاصب سے واپس لیتا ہے اور اس دلیل سے کہ دوسرا مضارب تو عقد مضاربت کے ضمن میں مضارب اول کی طرف سے دھوکا کھا گیا ہے پس وہ اس مال کو اپنے دھوکا دینے والے یعنی مضارب اول سے واپس لے گا اور عقد مضاربت صحیح رہے گا اور نفع ان دونوں میں موافق شرط کے ہوگا اس واسطے کہ تاوان کا قرار تو درحقیقت مضارب اول پر ہے تو گویا رب المال نے ابتداء سے تاوان اسی سے لیا ہے اور دوسرے مضارب کے واسطے نفع حلال ہوگا اور مضارب اول کے واسطے پاکیزہ نہیں ہے کیونکہ مضارب دوم تو اپنے کام کی وجہ سے نفع کا مستحق ہے اور کام میں کوئی خبث نہیں ہوتا ہے اور مضارب اول کو نفع کا استحقاق بوجہ اپنی ملکیت کے ہے اور اس ملکیت کا استناد ادائے تاوان پر ہے تو یہ ایک طرح کے خبث سے خالی نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ درحقیقت تو اس نے تاوان ایک زمانہ کے بعد ادا کیا ہے تو ادائے ضمان اس کو مقتضی ہے کہ ابتداء سے اس کی ملکیت ثابت کی جائے پس ایک راہ سے اس کی ملکیت درحقیقت نہ تھی اور اقتضاء تاوان سے ثابت ہوتی ہے پس یہ ایک طرح کا خبث ہے۔ قال واذا دفع اليه رب المال مضاربة بالنصف واذن له بان يدفعه الى غيره فدفعه بالثلث وقد تصرف الثانى وربح فان كان رب المال قال له على ان مارزق الله فهو بيننا نصفان فلرب المال النصف وللمضارب الثانى الثلث وللمضارب الاول السدس لان الدفع الى الثانى مضاربة قد صح لوجود الامر به من جهة المالك ورب المال شرط لنفسه نصف جميع ما رزق فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثانى فيكون له فلم يبق الا السدس ويطيب لهما ذلك لان فعل الثانى واقع للاول كمن استوجر على خياطة ثوب بدرهم فاستاجر غيره عليه بنصف درهم —

اگر رب المال نے مضارب کو نصف نفع کی مضاربت پر مال دیا اور اس کو اجازت دی کہ جب چاہے دوسرے کو مضاربت پر دے سکتا ہے پس اس نے دوسرے مضارب کو تہائی نفع کی مضاربت پر دیا یعنی دوسرے مضارب کے واسطے تہائی نفع قرار دیا اور دوسرے مضارب نے تجارت کر کے نفع کمایا پس اگر مالک مال نے مضارب اول سے یوں ٹھہرایا ہو کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ نفع نصیب کرے وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہے تو اس نفع میں سے رب المال کو نصف اور مضارب دوم کو تہائی اور مضارب اول کو چھٹا حصہ ملے گا اس واسطے کہ دوسرے مضارب کو مضاربت پر یہ مال دینا صحیح ہوا کیونکہ مالک مال کی طرف سے اس کی اجازت پائی گئی ہے اور مالک مال نے کل نفع کا نصف اپنی ذات کے واسطے شرط کیا تھا تو مضارب اول کے واسطے صرف آدھا رہ گیا تو مضارب اول کا تصرف صرف اپنے حصہ میں ہوگا اور اس نے اس حصہ میں سے بقدر کل نفع کی تہائی کے دوسرے مضارب کے واسطے شرط کیا تو دوسرے مضارب کے واسطے کل کی تہائی ہوئی پس سوائے ایک چھٹے حصہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا اور اول مضارب و دوم مضارب کو جو کچھ ملا وہ اس کو حلال ہے اس واسطے کہ دوسرے مضارب کا کام پہلے مضارب کے واسطے واقع ہوا ہے پس ایسا

ہوگیا جیسے کسی درزی کو ایک کپڑا سینے کو بعوض ایک درم کے مزدور کیا پس درزی نے دوسرے درزی سے بعوض آدھے درم کے سلایا تو دونوں کے واسطے مزدوری حلال ہے۔ **وان کان قال له على ان ما رزقك الله فهو بيننا نصفان فللمضارب الثانى الثلث والباقى بين المضارب الاول ورب المال نصفان لانه فوض اليه التصرف وجعل لنفسه نصف ما رزق الاول وقد رزق الثلثين فيكون بينهما بخلاف الاول لانه جعل لنفسه نصف جميع الربح فافترقا** - اور اگر مالک مال نے مضارب اول سے یوں ٹھہرایا ہو کہ جو کچھ نفع تجھ کو اللہ تعالیٰ نصیب کرے وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہے تو اس صورت میں مضاربہ دوم کو کل نفع کا تہائی مل گیا اور باقی دو تہائی نفع مضارب اول ورب المال کے درمیان نصفا نصف ہوگا۔ اس واسطے کہ رب المال نے مضارب اول کو اختیار سونپ دیا اور جو کچھ مضارب اول کو نصیب ہو اس کا نصف اپنے واسطے شرط کیا اور حال یہ کہ مضارب اول کو دو تہائی نفع نصیب ہوا تو یہ مضارب اول کو نصیب ہوا اس کا نصف اپنے واسطے شرط کیا اور حال یہ کہ مضارب اول کو دو تہائی نفع نصیب ہوا تو یہ مضارب اول ورب المال میں نصفا نصف ہوگا۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں رب المال نے اپنی ذات کے واسطے کل نفع کا آدھا شرط کیا تھا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا ف۔ یعنی پہلی صورت میں رب المال نے اپنے واسطے کل نفع کا آدھا شرط کیا اور دوسری صورت میں جو کچھ مضارب اول کو نصیب ہو اس کا آدھا شرط کیا۔ **ولو كان قال له فما ربحت من شئ فبينى وبينك نصفان وقد دفع الى غيره بالنصف فللثانى النصف والباقى بين الاول ورب المال لان الاول شرط للثانى نصف الربح وذلك مفوض اليه من جهة رب المال فيستحقه وقد جعل رب المال لنفسه نصف ما ربح الاول ولم يربح الا النصف فيكون بينهما** - اور اگر رب المال نے مضارب اول سے یوں کہا ہو کہ اس قرار داد پر جو کچھ تو نے نفع پایا وہ میرے اور تیرے درمیان نصفا نصف ہے اور حال یہ کہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کو آدھے نفع کی شرط پر مال دیا تھا تو دوسرے مضارب کو نصف نفع ملے گا۔ اور باقی نصف نفع درمیان مضارب اول ورب المال کے برابر تقسیم ہوگا کیونکہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کے واسطے نصف نفع شرط کیا تھا اور رب المال کی طرف سے مضارب اول کو ایسا کرنے کا اختیار بھی تھا پس دوسرا مضارب اس نصف کا مستحق ہوگا اور رب المال نے اپنی ذات کے واسطے نصف اس نفع کا قرار دیا جو مضارب اول کما دے حالانکہ مضارب اول نے فقط نصف کمایا تو یہی ان دونوں میں برابر تقسیم ہوگا۔ **ولو كان قال له على ان ما رزق الله تعالى فلى نصفه او قال له فما كان من فضل فبينى وبينك نصفان وقد دفع الى آخر مضاربة بالنصف فلرب المال النصف وللمضارب الثانى النصف ولا شئ للمضارب الاول لانه جعل لنفسه نصف مطلق الفضل فينصرف شرط اول النصف للثانى الى جميع نصيبه فيكون للثانى بالشرط ويخرج الاول بغير شئ كمن استوجر ليخيط ثوبا بدرهم فاستاجر غيره ليخيطه بمثله** - اور اگر مالک مال نے مضارب اول سے یوں کہا ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ روزی کرے اس کا نصف میرے واسطے ہے یا یوں کہا کہ جو کچھ بڑھے وہ میرے اور تیرے درمیان نصفا نصف ہے حالانکہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کو آدھے نفع پر مال دیا تھا تو مالک مال کو نصف نفع اور مضارب دوم کو نصف نفع ملے گا اور مضارب اول کو کچھ نہیں ملے گا اس واسطے کہ مالک مال نے مطلقاً جو کچھ بڑھے اس کا نصف اپنے واسطے شرط کیا تو مضارب اول کا دوسرے مضارب کے لئے نصف شرط کرنا مضارب اول کے پورے حصہ کی جانب راجع ہوگا پس مضارب دوم کے واسطے نصف نفع بوجہ شرط کے ہوگا اور مضارب اول مفت نکل جائے گا جیسے کسی

درزی کو ایک کپڑا بعوض ایک درہم کے سینے کے واسطے مقرر کیا اور اس نے دوسرے درزی کو پورے ایک درہم پر سینے کے واسطے مقرر کیا ف تو اس کی مزدوری دوسرے درزی کو ملے گی اور پہلا درزی درمیان سے خارج ہوگا۔

وان شرط للمضارب الثانی ثلثی الربح فلرب المال النصف وللمضارب الثانی ویضمن المضارب الاول للثانی سدس الربح فی ماله لانه شرط للثانی شیئا هو مستحق لرب المال فلم ینفذ فی حقه لما فیه من الابطال لکن التسمیة فی نفسها صحیحة لکون المسمی معلوما فی عقد یملکه وقد ضمن له السلامة فیلزمه الوفاء به ولانه غره فی ضمن العقد وهو سبب الرجوع فلهذا یرجع علیه وهو نظیر من استوجر لخیاطه ثوب بدرهم فدفعه الی من یخیطه بدرهم ونصف۔

اور اگر رب المال نے اپنے واسطے نصف نفع شرط کیا اور مضارب اول نے مضارب دوم کے واسطے دو تہائی نفع شرط کیا تو رب المال کے واسطے نصف نفع ہوگا اور دوسرے مضارب کے واسطے باقی نصف ہوگا اور پہلا مضارب دوسرے مضارب کو اپنے مال سے نفع کا ایک چھٹا حصہ دے گا اس واسطے کہ اس نے دوسرے مضارب کے واسطے ایسی چیز شرط کی جس کا رب المال مستحق ہے تو رب المال کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوئی کیونکہ اس میں رب المال کے حق کا مٹانا لازم آتا ہے لیکن دو تہائی نفع کا نام لینا بذات خود صحیح ہے کیونکہ مقدار مسمی ایسے عقد میں معلوم ہے جس کا وہ مالک ہے اور حال یہ کہ نے مضارب اول نے مضارب دوم کے واسطے یہ ضمانت کرلی کہ شرط کے موافق اس کو مسلم ہوگا پس اس ضمانت کا وفا کرنا اس پر لازم ہے اور اس وجہ سے کہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کو ایک عقد کے ضمن میں دھوکا دیا حالانکہ یہ مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے لہذا دوسرا مضارب اس سے ایک چھٹا حصہ لے گا اور یہ مسئلہ نظیر ہے ایسے مسئلہ کی کہ ایک شخص نے ایک درزی کو بعوض ایک درہم کے ایک کپڑا سینے کے واسطے اجیر کیا پھر اس نے دوسرے درزی کو ڈیڑھ درم پر وہ کپڑا دیا۔ ف تو مستاجر سے اس کو ایک درم ملے گا اور دوسرے درزی کو اپنے پاس سے نصف درم ملا کر ڈیڑھ درم دے گا

فصل قال واذا شرط المضارب لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المال ثلث الربح علی ان یعمل معه ولنفسه ثلث الربح فهو جائز لان للعبد یدا معتبرة خصوصا اذا کان ماذونا له واشتراط العمل اذن له ولهذا لا یکون للمولی ولایة اخذ ما اودعه العبد وان کان محجورا علیه ولهذا یجوز بیع المولی من عبده الماذون واذا کان کذلک لم یکن مانعا من التسلیم والتخلیة بین المال والمضارب بخلاف اشتراط العمل علی رب المال لانه مانع من التسلیم علی ما مر واذا صحت المضاربة یکون الثلث للمضارب بالشرط والثلثان للمولی لان کسب العبد للمولی اذا لم یکن علیه دین وان کان علیه دین فهو للغرماء هذا اذا کان العاقد هو المولی۔

اگر مضارب نے شرط کی کہ رب المال کے واسطے تہائی نفع ہے اور رب المال کے غلام کے واسطے اس شرط پر تہائی نفع ہے کہ میرے ساتھ کام کرے اور میرے واسطے ایک تہائی نفع ہے تو یہ جائز ہے خواہ غلام ماذون ہو یا نہ ہو اور ماذون خواہ مدیون ہو یا نہ ہو اس واسطے کہ غلام کا ایک قبضہ معتبر ہوتا ہے خصوصاً جب وہ ماذون ہو اور جب غلام کے کام کرنے کی شرط لگائی تو اس کے واسطے تجارت کی اجازت دی یعنی وہ ماذون ہوگیا اور چونکہ اس کا قبضہ معتبر ہوتا ہے اسی واسطے مولے کو یہ اختیار نہیں ہوتا جو کچھ غلام نے کسی کے پاس ودیعت رکھا ہو مولے اس کو لے لے اگرچہ یہ غلام مجور ہو اور اسی وجہ سے اگر مولے نے اپنے غلام تاجر کے ہاتھ کچھ فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور جب یہ بات ثابت ہوئی تو مددگاری غلام کی شرط لگانا مضارب کو مال سپرد ہونے اور روک ٹوک دور ہونے

سے مانع نہ ہوگا کیونکہ غلام کا قبضہ علیحدہ معتبر ہے برخلاف اس کے اگر مضاربت نہیں رب المال کے ذمہ تجارت کا کام کرنا شرط ہو تو فاسد ہے کیونکہ سابق میں گذرا کہ اس سے مضارب کا قبضہ پورا نہ ہوگا اور بغیر لگاؤ کے اس کے قبضہ میں مال نہیں پہونچے گا بالجملہ اس کے غلام کے کام کی شرط لگانا صحیح ہے اور جب یہ مضاربت صحیح ہوگئی تو شرط کے موافق ایک تہائی نفع مضارب کا ہوگا اور مولے کے واسطے دو تہائی ہوگا کیونکہ غلام کی کمائی اس کے مولے کی ہوتی ہے بشرطیکہ غلام پر کچھ قرضہ نہ ہوا اور اگر قرضہ ہو تو یہ کمائی اس کے قرض خواہوں کی ہوگی یہ حکم اس وقت ہے کہ مضاربت کا عقد کرنے والا خود مولے ہو۔ ولو عقد العبد الماذون عقد المضاربۃ مع اجنبی وشرط العمل علی المولی لا یصح ان لم یکن علیہ دین لان ہذا اشتراط العمل علی المالک وان کان علی العبد دین صح عند ابی حنیفۃؒ لان المولی بمنزلۃ الاجنبی عندہ علی ما عرف اور اگر غلام ماذون نے اجنبی کے ساتھ عقد مضاربت کیا اور مولے کے ذمہ کام کرنا شرط کیا یعنے مضارب کے ساتھ مولے کام کرے تو دیکھا جائے کہ اگر غلام ماذون پر قرضہ نہیں ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ خود مالک مال پر تجارت کا کام کرنا شرط ہوا اور اگر اس غلام پر قرضہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے اس واسطے کہ کتاب الماذون میں معلوم ہوا کہ امام کے نزدیک غلام مقروض سے اس کا مولے بمنزلہ اجنبی کے ہے

فصل فی العزل والقِسمۃ

یہ فصل معزولی و بٹوارہ کے بیان میں ہے

قال واذا مات رب المال والمضارب بطلت المضاربۃ لانہ توکیل علی ماتقدم وموت الموکل یبطل الوکالۃ وکذا موت الوکیل ولا تورث الوکالۃ وقد مر من قبل - اگر رب المال یا مضارب مر گیا تو مضاربت باطل ہوگی کیونکہ مضاربت ایک توکیل ہے جیساکہ سابق میں بیان ہوا اور موکل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح وکیل کی موت سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکالت ایسی چیز نہیں ہے جو موروثی ہو جیساکہ سابق میں بیان ہوا۔ وان ارتد رب المال عن الاسلام والعیاذ باللہ ولحق بدار الحرب بطلت المضاربۃ لان اللحوق بمنزلۃ الموت الا تری انہ یقسم مالہ بین ورثتہ وقبل لحوقہ یتوقف تصرف مضاربہ عند ابی حنیفۃؒ لانہ یتصرف لہ فصار کتصرفہ بنفسہ اور اگر رب المال اسلام سے مرتد ہو گیا نعوذ باللہ من ذلک اور بھاگ کر دار الحرب میں مل گیا تو بھی مضاربت باطل ہوگئی اس واسطے کہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ یہاں اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور جب تک دار الحرب میں اس کے ملنے کا حکم نہیں ہوا تب تک امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مضارب کا تصرف متوقف رہے گا۔ جیسے خود اس کا تصرف متوقف ہے کیونکہ مضارب تو اسی کے واسطے کام کرتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے بذات خود اس نے تجارت کا کام کیا۔ ولو کان المضارب ہو المرتد فالمضاربۃ علی حالہا لان لہ عبارۃ صحیحۃ ولا توقف فی ملک رب المال فبقیت المضاربۃ اور اگر مضارب فقط مرتد ہوگیا تو مضاربت اپنے حال پر باقی رہے گی اس واسطے کہ مضارب جو عبارت بیان کرے ٹھیک ہوتی ہے۔ اور رب المال کی ملکیت

ہیں کوئی توقف نہیں تو مضاربت باقی رہی ف ت حاصل یہ کہ وہ مرتد ہو جانے کے بعد آدمی ہے جو اپنے ہوش وحواس سے کام کرے گا۔ حتیٰ کہ اگر پھر مسلمان ہو جاوے تو صحیح ہوتا ہے لہذا بالاتفاق اس کے مضاربت باقی رہے گی چنانچہ اگر اس نے خرید و فروخت کی جس میں نفع اٹھایا یا گھٹی کھائی پھر اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا دارالحرب میں مل گیا تو جو کچھ اس نے کیا سب جائز ہے اور اگر نفع اٹھایا تو وہ دونوں میں موافق شرط کے ہوگا کیونکہ یہ اس مال مضاربت میں نائب ہے اور مالک مال کا تصرف جو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک متوقف رہتا ہے تو وہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہوگیا اور یہ بات مال مضاربت میں مضارب کی طرف سے نہیں پائی جاتی ہے م۔ک

قال فان عزل رب المال المضارب ولم يعلم بعزله حتى اشترى وباع فتصرفه جائز لانه وكيل من جهته وعزل الوكيل قصدا يتوقف على علمه۔ اگر رب المال نے مضارب کو معزول کیا اور اس کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ہوئی۔ یہاں تک کہ اس نے خرید و فروخت کی تو اس کا تصرف جائز اس واسطے کہ وہ رب المال کی طرف سے وکیل ہے۔ اور قصداً وکیل کو معزول کرنا اس کی آگاہی پر موقوف ہوتا ہے ف ت یعنے بغیر آگاہی کے معزول نہیں ہوتا ہے اور قصداً معزول کرنے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کسی شخص کو غلام فروخت کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر موکل نے خود یہ غلام فروخت کردیا تو وکیل معزول ہوجاتا ہے خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو پھر جس وقت کہ قصداً معزول کیا اور وکیل آگاہ ہوا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے پاس مضاربت کا اسباب تجارت ہوگا یا فروخت ہو کر سب نقد ہوگا لہذا ان دونوں صورتوں کی تفصیل فرمائی۔ وان علم بعزله والمال عروض فله ان يبيعها ولا يمنعه العزل من ذلك لان حقه قد ثبت في الربح وانما يظهر بالقسمة وهي تبتني على راس المال وانما ينض بالبيع۔ اور اگر وکیل اپنے معزول ہونے سے آگاہ ہوا حالانکہ اس کے پاس اسباب تجارت موجود ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اسباب کو فروخت کرے اور معزول ہونا اس فروخت سے مانع نہ ہوگا اس واسطے کہ نفع میں وکیل کا حق ثابت ہو چکا اور بٹوارہ ہی سے ظاہر ہوگا اور بٹوارہ تو راس المال جدا کرنے پر مبنی ہے یعنی کل مال نقد ہونا جب ہی ہوگا کہ اسباب فروخت کیا جائے ف ت لہذا اس کو فروخت کرکے مال نقد کر لینے کا اختیار ہے۔ قال ثم لا يجوز ان يشترى بثمنها شيئا آخر لان العزل انما لم يعمل ضرورة معرفة راس المال وقد اندفعت حيث صار نقدا فيعمل العزل ۔ پھر اس اسباب کے داموں سے کوئی چیز دیگر خریدنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اس اسباب کے بیچنے میں راس المال پہچاننے کی ضرورت سے معزولی نے اثر نہیں کیا اور نقد ہو جانے پر یہ ضرورت دفع ہوگئی تو اب معزولی اپنا عمل کرے گی۔ ف ت اور آئندہ خریدنا جائز نہ ہوگا۔ وان عزله وراس المال دراهم او دنانير قد نضت لم يجز له ان يتصرف فيها لانه ليس في اعمال عزله ابطال حقه في الربح فلا ضرورة قال رضي الله عنه وهذا الذي ذكره اذا كان من جنس راس المال فان لم يكن بان كان دراهم وراس المال دنانير او على القلب له ان يبيعها بجنس راس المال استحسانا لان الربح لا يظهر الا به وصار كالعروض وعلى هذا موت رب المال في بيع العروض ونحوها ۔ اور اگر ایسی حالت میں مضارب کو معزول کیا کہ اسباب فروخت ہو کر سب نقد ہوگیا ہے یعنی راس المال نقد ہے تو مضارب کو اس میں تصرف کا اختیار نہ رہے گا اس واسطے کہ معزولی کا اثر دلانا نفع میں مضارب کا حق میٹنا نہیں ہوتا تو کچھ ضرورت نہیں ہے شیخ مصنف نے کہا یہ جو مذکور ہوا اس وقت ہے کہ جو مال نقد موجود ہے وہ راس المال کی جنس سے ہو اور اگر ایسا نہ ہو مثلاً درم موجود ہیں حالانکہ راس المال دینار تھے یا اس کے برعکس ہے یعنی دینار موجود ہیں

اور راس المال درم تھے تو استحساناً مضارب کو اختیار ہے کہ موجودہ نقد کو جنس راس المال کے عوض فروخت
کرے کیونکہ نفع اسی طریقہ سے ظاہر ہوگا اور اس حکم میں یہ عقد بھی بمنزلہ اسباب کے ہوگیا۔ وعلی ہذا القیاس اگر رب
المال مرجائے اور مال مضاربت میں اسباب واس کے مانند موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کہ مضارب معزول ہوا۔
مگر اسباب کو نقد فروخت کرتے ہیں یا موجودہ نقد کو جنس راس المال کے ساتھ بدلنے میں اختیار باقی ہے۔ قال
واذا افترقا وفی المال دیون وقد ربح المضارب فیه اجبره الحاکم علی اقتضاء الدیون لانه بمنزلة
الاجیر والربح کالاجر له۔ اگر مضارب ورب المال اس معاملہ مضاربت کو توڑ کر جدا ہوئے حالانکہ مضاربت میں
لوگوں پر قرضے ہیں اور مضارب نے اس میں نفع بھی کمایا ہے تو حاکم اس کو ان قرضوں کے تقاضے پر مجبور کرے گا۔
اس واسطے کہ مضارب بمنزلہ اجیر کے ہے اور نفع مثل اس کی اجرت کے ہے۔ وان لم یکن له ربح لم یلزمه
الاقتضاء لانه وکیل محض والمتبرع لایجبر علی ایفاء ما تبرع به۔ اور اگر مضارب کے واسطے نفع نہ ہو تو لوگوں سے قرضے کا تقاضا
کرنا اس پر لازم نہیں ہے اس واسطے کہ وہ تو محض وکیل بلا اجرت ہے اور جس نے بطور احسان کوئی کام کیا اس پر اس
کے پورا کرنے کے واسطے کوئی جبر نہیں ہوسکتا ہے۔ ویقال له وکل رب المال فی الاقتضاء لان حقوق
العقد ترجع الی العاقد فلابد من توکیله وتوکله کیلا یضیع حقه قال فی الجامع الصغیر یقال له احل
مکان قوله وکل والمراد منه الوکالة وعلی هذا سائر الوکالات والبیاع والسمسار یجبران علی
التقاضی لانهما یعملان باجرة عادة۔ ولیکن مضارب کو یہ حکم دیا جائے گا کہ تقاضہ کے لیے رب المال
کو وکیل کردے اس واسطے کہ جو شخص جس معاملہ کا عقد کرے تو اس معاملہ کے حقوق اسی عاقد کی طرف راجع ہوتے
ہیں تو اس کا وکیل کرنا یا وکالت قبول کرنا ضرور ہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور جامع صغیر میں بجائے اس لفظ کے
کہ (وکیل کردے) لکھا کہ (حوالہ کردے) حالانکہ حوالہ کرنے سے یہی مراد ہے کہ وکیل کردے اور یہی حکم جملہ وکالات میں ہے
کہ جب وکیل بیع نے تقاضے سے انکار کیا تو وہ مجبور نہ کیا جاوے ولیکن موکل کو مشتری پر تقاضے کا وکیل کردے یعنی وہ وصول
کرسکے اور رہا دلال وسمسار تو ان دونوں کو تقاضے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ عادت یہ ہے کہ یہ دونوں اجرت پر کام کرتے
ہیں۔ ف۔ دلال سے یہاں وہ مراد ہے کہ جس کو مالک نے فروخت کے واسطے اسباب دے دیا اور سمسار وہ ہے
کہ جس کے پاس مال نہ ہو مگر وہ مشتری ڈھونڈھ لاوے قال وما هلك من مال المضاربة فهو من الربح
دون راس المال لان الربح تابع وصرف الهلاك الی ما هو التبع اولی کما یصرف الهلاك
الی العفو فی الزکوة۔ اور مال مضاربت میں سے جو کچھ تلف ہوا وہ نفع میں سے گیا نہ راس المال سے اس واسطے
کہ نفع تو تابع ہے اور راس المال اصل ہے پس تلف ہونے کو ایسی چیز کی طرف پھیرنا اولی ہے جو تابع ہو جیسے نصاب
زکوۃ میں تلف کو اس حصہ کی جانب پھیرتے ہیں جو عفو ہے۔ فان زاد الهالك علی الربح فلا ضمان علی
المضارب لانه امین۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو کچھ تلف ہوا ہے وہ نفع سے زیادہ ہے تو مضارب پر کچھ تاوان نہیں
ہے کیونکہ وہ امانت دار تھا۔ وان کانا یقتسمان الربح والمضاربة بحالها ثم هلك المال بعضه او کله ترادا
الربح حتی یستوفی رب المال راس المال لان قسمة الربح لا تصح قبل استیفاء راس المال لانه هو الاصل وهذا
بناء علیه وتبع له فاذا هلك ما فی ید المضارب امانة تبین ان ما استوفیاه من راس المال فیضمن المضارب ما استوفاه
لانه اخذه لنفسه وما اخذه رب المال محسوب من راس ماله اور اگر مضارب ورب المال ایسا کرتے ہوں کہ جو نفع

حاصل ہوتا ہے اس کو بانٹ لیا کرتے ہیں حالانکہ مضاربت بدستور باقی ہے پھر اس مال میں سے نصوڑا یا سب تلف ہوگیا تو اس وقت تک جو نفع تقسیم کیا ہے سب پھیر دیں تاکہ رب المال اپنا راس المال اس میں سے پورا وصول کرلے اس واسطے کہ راس المال بھرپانے سے پہلے نفع کا بٹوارہ صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ راس المال اصل ہے اور نفع بربنار راس المال واس کے تابع ہوتا ہے پس جب وہ مال کہ مضارب کے پاس بطور امانت تھا تلف ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ رب المال ومضارب نے جو کچھ وصول پایا وہ راس المال میں سے ہے تو مضارب نے جو کچھ وصول کیا ہے اس کا ضامن ہے کیونکہ اس نے یہ راس المال کا حصہ اپنی ذات کے واسطے لے لیا اور رب المال نے جو کچھ وصول کیا وہ اس کے راس المال میں محسوب ہے۔ واذا استوفی راس المال فان فضل شئ کان بینہما لانہ ربح وان نقص فلا ضمان علی المضارب لمابینا۔ اور جب رب المال نے اپنا راس المال بھرپایا پھر اگر کچھ بچ رہا تو وہ ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ یہ نفع ہے اور اگر راس المال پورا ہونے میں کمی پڑی تو مضارب پر تاوان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ امین تھا۔ فلو اقتسما الربح وفسخا المضاربۃ ثم عقداھا فھلک المال لم یترادا الربح الاول لان المضاربۃ الاولی قد انتھت والثانیۃ عقد جدید فھلاک المال فی الثانی لا یوجب انتقاض الاول کما اذا دفع الیہ مالا آخر۔ اور اگر دونوں نے نفع بانٹ لیا اور مضاربت فسخ کردی پھر اس کے بعد دونوں نے دوبارہ مضاربت کا عقد کیا پھر مال تلف ہوگیا تو پہلا نفع نہیں پھیریں گے کیونکہ پہلی مضاربت تو پوری ہوچکی اور دوسری مضاربت ایک عقد جدید ہے تو دوسری مضاربت میں مال تباہ ہونا اس امر کو موجب نہیں ہے کہ پہلی مضاربت کا بٹوارہ ٹوٹے جیسے اگر مضارب کو دوسرا مال دیا ف یعنی سوائے مال اول کے دوسرا مال دیا تو پہلی مضاربت کا بٹوارہ نہیں ٹوٹتا۔

فصل فیما یفعلہ المضارب

فصل ایسے افعال کے بیان میں جن کا کرنا مضارب کو جائز ہے

قال ویجوز للمضارب ان یبیع ویشتری بالنقد والنسیئۃ لان کل ذلک من صنیع التجار فینتظمہ اطلاق العقد۔ مضارب کو نقد وادھار خریدنا وبیچنا جائز ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادات سے ہیں تو اطلاق عقد اس کو شامل ہے۔ الا اذا باع الی اجل لایبیع التجار الیہ لان لہ الامر العام المعروف بین الناس ولھذا کان لہ ان یشتری دابۃ للرکوب ولیس لہ ان یشتری سفینۃ للرکوب ولہ ان یستکریھا اعتبار العادۃ التجار ولہ ان یاذن لعبد المضاربۃ فی التجارۃ فی الروایۃ المشھورۃ لانہ من صنیع التجار ولو باع بالنقد ثم اخر الثمن جاز بالاجماع اما عندھما فلان الوکیل یملک ذلک فالمضارب اولی الا ان المضارب لایضمن لان لہ ان یقابل ثم یبیع نسیئۃ ولا کذلک الوکیل لانہ لا یملک ذلک واما عند ابی یوسفؒ فلانہ یملک الاقالۃ ثم البیع بالنسأ بخلاف الوکیل لانہ لا یملک الاقالۃ۔
لیکن اگر مضارب نے ادھار میں ایسی میعاد قبول کی کہ تاجر لوگ ایسی میعاد پر نہیں بیچتے ہیں تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ مضارب کو ایسے امور کا اختیار ہے جو تاجروں وغیرہ میں عام معروف ہے اور اسی وجہ سے مضارب کو سواری کے واسطے جانور خریدنا جائز ہے اور کشتی خریدنا جائز نہیں ہے ہاں اس کو کشتی کرایہ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ کشتی کرایہ کرنا تاجروں کی عادت ہے اور روایت مشہورہ میں مضارب کو اختیار ہے کہ مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام

کو تجارت کی اجازت دے دے کیونکہ یہ بھی تاجروں کے افعال میں سے ہے اور اگر اس نے نقد فروخت کیا پھر مشتری سے ثمن کی تاخیر دیدی تو بالاجماع جائز ہے پس امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس وجہ سے جائز ہے کہ جب وکیل کو اختیار ہے کہ نقد بیچ کر مشتری کو ثمن میں تاخیر دیدی تو مضارب کو بدرجہ اولی جائز ہے لیکن مضارب اور وکیل میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہے کہ بیع کا اقالہ کر کے مشتری کے ہاتھ ادھار بیچے اور وکیل بیع کو یہ اختیار نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے جائز ہے کہ مضارب تو اقالہ کر کے مشتری کے ہاتھ ادھار بیچ سکتا ہے تو ثمن میں تاخیر دینا بھی جائز ہے بخلاف وکیل کے کہ وہ اقالہ نہیں کر سکتا۔ ولو احتال بالثمن علی الایسر او الاعسر جاز لان الحوالۃ من عادۃ التجار بخلاف الوصی یحتال بمال الیتیم حیث یعتبر فیہ الانظر لان تصرفہ مقید بشرط النظر اور اگر مضارب نے ثمن کا حوالہ کسی تنگدست یا مالدار پر قبول کیا تو جائز ہے کیونکہ حوالہ قبول کرنا بھی تاجروں کی عادات میں سے ہے بخلاف وصی کے کہ اگر وصی نے مال یتیم کا حوالہ قبول کیا تو اس میں دیکھا جائے گا کہ یتیم کے حق میں کیا بہتر ہے یعنی اگر مدیون سے یہ شخص زیادہ مالدار ہو جس پر حوالہ کیا گیا ہے تو جائز ہے اس واسطے کہ وصی کی ولایت میں یہ شرط ہے کہ اس کا تصرف بہتری کے ساتھ ہو۔ والاصل ان ما یفعلہ المضارب ثلثۃ انواع نوع یملکہ بمطلق المضاربۃ وھو ما یکون من باب المضاربۃ وتوابعھا وھو ما ذکرنا ومن جملتہ التوکیل بالبیع والشراء للحاجۃ الیہ والارتھان والرھن لانہ ایفاء واستیفاء والاجارۃ والاستیجار والایداع والابضاع والمسافرۃ علی ما ذکرنا من قبل — اور کلیہ اس مقام پر یہ ہے کہ مضارب جو کام کرتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں قسم اول وہ افعال جن کا مطلق مضاربت سے مختار ہوتا ہے اور یہ کام ہیں جو از قسم مضاربت واس کے تابع ہیں اور ان کو ہم ذکر کر چکے یعنی نقد وادھار بیچنا اور غلام مضاربت کو تجارت کی اجازت دینا اور ثمن کی تاخیر کرنا اور ثمن کا حوالہ قبول کرنا اور منجملہ اس کے خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا کیونکہ اس کی حاجت ہے اور رہن لینا و رہن رکھنا کیونکہ یہ ادا کرنے و وصول کرنے کے معنے میں ہے اور اجارہ لینا و اجارہ دینا اور ودیعت رکھنا و بضاعت دینا اور مال کے ساتھ مسافرت کرنا بنا بر اس تفصیل کے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ ونوع لا یملکہ بمطلق العقد ویملکہ اذا قیل لہ اعمل برائک وھو ما یحتمل ان یلحق بہ فیلحق عند وجود الدلالۃ وذلک مثل دفع المال مضاربۃ او شرکۃ الی غیرہ وخلط مال المضاربۃ بمالہ او بمال غیرہ لان رب المال رضی بشرکتہ لا بشرکۃ غیرہ وھو امر عارض لا یتوقف علیہ التجارۃ فلا یدخل تحت مطلق العقد ولکنہ جھۃ فی التثمیر فمن ھذا الوجہ یوافقہ فیدخل فیہ عند وجود الدلالۃ وقولہ اعمل برائک دلالۃ علی ذلک — اور قسم دوم وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس وقت مالک ہوتا ہے کہ جب اس سے یوں کہا جاوے کہ تو اپنی رائے سے کام کر اور یہ قسم وہ افعال ہیں جو قسم اول سے لاحق ہو سکتے ہیں پس جب کوئی دلالت موجود ہو تو قسم اول سے لاحق کئے جائیں گے یعنی مثلاً کہے کہ تو اپنی رائے پر کام کر اور ان افعال کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے کو مضاربت یا شرکت پر مال دینا یا مال مضاربت کو اپنے مال یا غیر کے مال سے خلط کرنا اس واسطے کہ مالک مال تو اس کے ساتھ شرکت پر راضی ہوا تھا اور دوسرے کے ساتھ راضی نہیں ہوا اور چونکہ یہ ایک نا دائم امر ہے کہ اس پر مضاربت کی تجارت موقوف نہیں ہے تو یہ مطلق مضاربت کے تحت میں داخل نہ ہوں گے۔ و لیکن چونکہ ان کاموں میں بھی مال بڑھانے کی ایک راہ ہے تو اس راہ سے یہ عقد مضاربت سے موافق ہیں پس اگر کوئی دلالت موجود ہو تو اس عقد

میں داخل ہوں گے اور یہ کہنا کہ اپنی رائے سے کام کر اسکے داخل ہونے کے واسطے دلالت کافی ہے۔ ونوع لا یملکہ لا بمطلق العقد ولا بقولہ اعمل برائك الا ان ینص علیہ رب المال وھو الاستدانۃ وھو ان یشتری بالدراھم والدنانیر بعد ما اشتری براس المال السلعۃ وما اشبہ ذلك لانہ یصیر المال زائدا علی ما انعقد علیہ المضاربۃ فلا یرضی بہ ولا یشغل ذمتہ بالدین ولو اذن لہ رب المال بالاستدانۃ صار المشتری بینھما نصفین بمنزلۃ شرکۃ الوجوہ واخذ السفاتج لانہ نوع من الاستدانۃ وکذا اعطاؤھا لانہ اقراض والعتق بمال وبغیر مال والکتابۃ لانہ لیس بتجارۃ والاقراض والھبۃ والصدقۃ لانہ تبرع محض ۔

اور نوع سوم ایسے افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے اور نہ رب المال کے اس کہنے سے کہ اپنی رائے سے کام کر مگر اس صورت میں مختار ہو جاتا ہے کہ رب المال ان کو صریح بیان کرے اور ان افعال میں سے ایک یہ کہ ادھار لینا اور اس کی صورت یہ ہے کہ راس المال کے عوض اسباب ومتاع خرید لینے کے بعد بعوض درہم ودینار کے یا ان کے مانند کسی کیلی ووزنی چیز کے کچھ خریدی یعنے ادھار خریدی تو یہ بغیر تصریح مالک مال کے نہیں جائز ہے کیونکہ جس مال پر مضاربت منعقد ہوئی تھی اس سے راس المال زائد ہوا جاتا ہے تو رب المال اس پر راضی نہ ہوگا اور نہ اپنے ذمہ قرضہ اٹھا دے گا اور اگر رب المال نے اس کو ادھار لینے کی اجازت دی ہو تو جو چیز ادھار خریدی وہ مضاربت نہیں بلکہ بمنزلہ شرکۃ الوجوہ کے رب المال ومضارب کے درمیان نصفا نصف مشترک ہوگی اور دوم سفتجہ لینا کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا ادھار لینا ہوتا ہے اور اسی طرح سفتجہ دینا کیونکہ یہ قرض دینا ہوتا ہے سوم مال پر یا بغیر مال کے آزاد کرنا یعنے مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو مال پر یا مفت آزاد کرنا۔ چہارم مکاتب کرنا کیونکہ یہ تجارت کے افعال میں سے نہیں ہیں پنجم قرض دینا ششم ہبہ کرنا ہفتم صدقہ دینا یہ سب محض نیکیاں ہیں۔ ف۔ پس یہ سب افعال بدون تصریح رب المال کے مضارب کو جائز نہیں ہیں۔ قال ولا یزوج عبدا ولا امۃ من مال المضاربۃ وعن ابی یوسفؒ انہ یزوج الامۃ لانہ من باب الاکتساب الا تری انہ یستفید بہ المھر وسقوط النفقۃ ولھما انہ لیس بتجارۃ والعقد لا یتضمن الا التوکیل بالتجارۃ وصار کالکتابۃ والاعتاق علی مال لانہ اکتساب ولکن لما لم یکن تجارۃ لا یدخل تحت المضاربۃ فکذا ھذا۔ اور مضارب کو اختیار نہیں ہے کہ مال مضاربت کے کسی غلام یا باندی کو تزویج کرے یعنے غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے اور باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ باندی کو بعوض مہر کے دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی کمائی کی قسم سے ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس فعل سے مضارب کو مہر حاصل ہوگا۔ اور اس کے ذمہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب مال لیا گیا مگر یہ تجارت نہیں ہے اور عقد مضاربت تو سوائے توکیل تجارت کے دوسرے طریقہ کمائی کو شامل نہیں ہے پس باندی کا نکاح کرنا ایسا ہو گیا جیسے مضاربت کے غلام کو مکاتب کرنا یا اس کو مال پر آزاد کرنا کیونکہ اس سے بھی مال حاصل ہوتا ہے ولیکن چونکہ یہ تجارت میں سے نہ تھا تو داخل مضاربت نہ ہوا اسی طرح باندی کا نکاح کرنا بھی داخل مضاربت نہیں ہے۔ قال فان دفع شیئا من مال المضاربۃ الی رب المال بضاعۃ فاشتری رب المال وباع فھو علی المضاربۃ وقال زفرؒ تفسد المضاربۃ لان رب المال متصرف فی مال نفسہ فلا یصلح وکیلا فیہ فیصیر مستردا ولھذا لا یصح اذا شرط العمل علیہ ابتداء ولنا ان التخلیۃ فیہ قد تمت وصار التصرف حقا للمضارب فیصلح رب المال وکیلا

عنه فی التصرف والابضاع توکیل منه فلا یکون استردادا بخلاف شرط العمل علیه فی الابتداء لانه یمنع التخلیة وبخلاف ما اذا دفع المال الی رب المال مضاربة حیث لا یصح لان المضاربة ینعقد شرکة علی مال رب المال وعمل المضارب ولا مال ههنا للمضارب فلو جوزناه یؤدی الی قلب الموضوع واذا لم یصح بقی عمل رب المال بامر المضارب فلا یبطل به المضاربة الاولی - اگر مضارب نے مال مضاربت میں سے کچھ مال لے کر رب المال کو بضاعت پر دیا پس رب المال نے خرید و فروخت کی تو یہ مضاربت پر ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضاربت فاسد ہو جائے گی اس واسطے کہ رب المال تو اپنے مال میں متصرف ہے پس وہ اس میں وکیل نہیں ہو سکتا ہے تو یہی ہوا کہ اس نے اپنا اس قدر مال واپس لیا پس مضاربت فاسد ہو جائے گی اسی واسطے اگر ابتدائے مضاربت میں رب المال کے ذمہ کام کرنا شرط ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال نے مضاربت و مال کے درمیان پورے طور پر تخلیہ کر دیا تھا اور اس میں تصرف کرنے کا حق مضارب کو حاصل ہو گیا تھا تو تصرف کرنے میں رب المال اس کی جانب سے وکیل ہو سکتا ہے اور بضاعت دینا بھی اس کی طرف سے توکیل ہے تو بضاعت دینے سے یہ لازم نہ آوے گا کہ رب المال نے کچھ مال پھیر لیا۔ بخلاف اس کے اگر ابتداء میں رب المال کے ذمہ کام کی شرط ہو تو یہ مفسد ہے اس لئے کہ اس سے مضارب اور مال کے درمیان تخلیہ نہ ہوگا اور بعد کو بضاعت پر دینا جائز ہے بخلاف اس کے اگر مضاربت پر رب المال کو کچھ مال دیا تو نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ مضاربت اگر منعقد ہو تو اسی طور پر شرکت ہوگی کہ مال والے کی طرف سے مال ہے اور مضارب کی طرف سے کام ہے حالانکہ مضارب یہاں وہی ہے جو رب المال ہے اور یہاں مضارب کی طرف سے کچھ مال نہیں ہے پس اگر ہم اس مضاربت کو جائز کہیں تو لازم آوے کہ مضاربت جس معنے کے واسطے موضوع ہے وہ الٹ گیا اور یہ صحیح نہیں اور جب یہ مضاربت صحیح نہ ہوئی تو رب المال کا کام کرنا بطور مضاربت نہ ہوا بلکہ مضاربت کے حکم سے ہوا پس اس سے پہلی مضاربت باطل نہ ہوگی۔ قال واذا عمل المضارب فی المصر فلیست نفقته فی المال وان سافر فطعامه وشرابه وکسوته ورکوبه ومعناه شراء وکراء فی المال ووجه الفرق ان النفقة تجب بازاء الاحتباس کنفقة القاضی ونفقة المرأة والمضارب فی المصر ساکن بالسکنی الاصلی واذا سافر صار محبوسا فی المضاربة فیستحق النفقة فیه وهذا بخلاف الاجیر لانه یستحق البدل لامحالة فلا یتضرر بالانفاق من ماله اما المضارب فلیس له الا الربح وهو فی خیر التردد فلو انفق من ماله یتضرر به وبخلاف المضاربة الفاسدة لانه اجیر وبخلاف البضاعة لانه متبرع - جامع صغیر میں ہے کہ اگر مضارب نے شہر میں کام کیا یعنے اپنے شہر میں کام کیا تو اس کا نفقہ مال مضاربت میں سے نہ ہوگا اور اگر اس نے سفر کیا یعنے باجازت مالک سفر کیا تو اس کا کھانا و پینا و کپڑا و سواری مال مضاربت میں سے ہوگی یعنے خرید کرو کرایہ لے کر۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ بمقابلہ اس کے روکے جانے کے ہوتا ہے۔ جیسے قاضی عام لوگوں کے کام میں مشغول رہتا ہے تو اس کا نفقہ بیت المال سے ہوتا ہے اور جیسے زوجہ اپنے شوہر کے گھر اس کے قبضہ میں رہتی ہے تو اس کا خرچہ اس کے شوہر پر ہوتا ہے اور مضارب جب تک اپنے شہر میں ہے تو اصلی سکونت کے ساتھ رہتا ہے اور جب اس نے سفر کیا تو مضاربت میں مشغول ہو گیا تو وہ مال مضاربت سے نفقہ کا مستحق ہوگا اور یہ حکم برخلاف اجیر کے ہے کہ وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا اگرچہ سفر کرے کیونکہ اجیر تو لامحالہ اپنے عوض یعنے تنخواہ کا مستحق ہوتا ہے تو وہ اپنے مال سے خرچ کرنے میں ضرر نہیں اٹھاوے گا اور مضارب

کے واسطے تو سوائے نفع کے کچھ نہیں ہے اور نفع شاید حاصل ہو یا نہ ہو کہ اس میں تردد ہے پس اگر وہ اپنے مال سے خرچہ کرے تو ضرر اٹھادے اور یہ مضاربت صحیحہ میں ہے بخلاف مضاربت فاسدہ کے کہ اس میں مضارب فقط اجیر ہوتا ہے یعنی اپنے کام کا اجر المثل پاوے گا خواہ نفع ہو یا نہ ہو بخلاف بضاعت کے کہ وہ احسان کرتا ہے۔ قال ولو بقی شئ فی یدہ بعد ماقدم مصرہ ردہ فی المضاربۃ لانتھاء الاستحقاق ولو کان خروجہ دون السفر ان کان بحیث یغدو ثم یروح فیبیت باھلہ فھو بمنزلۃ السوقی فی المصر وان کان بحیث لایبیت باھلہ فنفقتہ فی مال المضاربۃ لان خروجہ للمضاربۃ والنفقۃ ھی مایصرف الی الحاجۃ الراتبۃ وھو ماذکرنا ومن جملۃ ذلک غسل ثیابہ واجرۃ اجیر یخدمہ وعلف دابۃ یرکبھا والدھن فی موضع یحتاج الیہ عادۃ کالحجاز وانما یطلق فی جمیع ذلک بالمعروف حتی یضمن الفضل ان جاوزہ اعتبارا للمتعارف فیما بین التجار واما الدواء ففی مالہ فی ظاھر الروایۃ وعن ابی حنیفۃؒ انہ یدخل فی النفقۃ لانہ لاصلاح بدنہ ولا یتمکن من التجارۃ الا بہ فصار کالنفقۃ وجہ الظاھر ان الحاجۃ الی النفقۃ معلومۃ الوقوع والی الدواء بعارض المرض ولھذا کانت نفقۃ المرأۃ علی الزوج ودواءھا فی مالھا۔ اور اگر اپنے شہر میں واپس آنے کے بعد نفقہ میں سے کوئی چیز اس کے ہاتھ میں باقی رہی مثلاً طعام رہا تو اس کو مضاربت میں واپس کردے کیونکہ استحقاق ختم ہوگیا اور اگر مضارب مذکور سفر سے کم مقدار مسافت پر گیا ہو یعنی تین رات دن سے کم ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر صبح کو جانا اور شام کو واپس ہو کر اپنے گھر رہتا ہے تو وہ ایسا ہے جیسے شہر میں بازاری ہوتا ہے اور اگر ایسا ہو کہ رات میں اپنے گھر نہیں رہ سکتا ہے تو اس کا نفقہ مال مضاربت سے ہوگا کیونکہ اس کا باہر جانا مضاربت کے واسطے ہے اور نفقہ ان چیزوں کا نام ہے جو روزمرہ کی معمولی حاجتوں میں صرف ہوتا ہے اور یہ وہی چیزیں ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیں اور منجملہ ان چیزوں کے کپڑوں کی دھولائی اور خدمت کرنے والے نوکر کی مزدوری اور جانور سواری کا دانہ چارہ اور تیل جہاں از راہ عادت کے اس کی ضرورت ہے جیسے ملک حجاز کہ وہاں سر و بدن میں تیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر ان سب باتوں میں اس کو اس قدر خرچ کی اجازت ہے جو معروف ہے۔ یعنی بغیر اسراف کے خرچ کرسکتا ہے حتی کہ اگر تاجروں کی عادت معروف سے تجاوز و فضول خرچی کی تو بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا اور رہا دوا کا خرچہ تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہ مضارب کے مال میں سے ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ دوا کے دام بھی نفقہ میں شامل ہوں گے کیونکہ دوا اس کے اصلاح بدن کے واسطے ہے اور بدون اصلاح بدن کے وہ تجارت نہیں کرسکتا تو دوا مانند نفقہ کے ہوگئی اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت واقع ہونا تو معلوم ہے اور دوا کی حاجت بوجہ عارضہ مرض کے ہوتی ہے یعنی کبھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے اسی وجہ سے زوجہ کا نفقہ اس کے شوہر پر ہوتا ہے۔ اور اس کی دوائی اپنے مال میں سے ہوتی ہے۔ قال واذا ربح اخذ رب المال ما انفق من رأس المال فان باع المتاع مرابحۃ حسب ما انفق علی المتاع من الحملان ونحوہ ولا یحتسب ما انفق علی نفسہ لان العرف جار بالحاق الاول دون الثانی ولان الاول یوجب زیادۃ فی المالیۃ بزیادۃ القیمۃ والثانی لا یوجبھا۔ اور جب مضارب نے اس مال میں نفع اٹھایا تو جو کچھ اس نے راس المال میں سے اپنے نفقہ میں خرچ کیا ہے رب المال اس کو لے لے گا یعنی اپنا راس المال پورا کرلے گا۔ تب نفع تقسیم ہوگا۔ اگر مضارب نے اپنے نفقہ میں خرچ کرنے کے بعد متاع کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہا تو جو کچھ اس متاع کی بار برداری واس کے مانند کاموں میں خرچ کیا ہو وہ ثمن میں شامل کرے یعنی کہے کہ مجھ کو اتنے میں یہ چیز پڑی ہے اور جو کچھ

اپنی ذات پر نفقہ کیا ہے اس کو نہ ملا دے اس واسطے کہ رواج یہ ہے کہ جو کچھ اس متاع پر خرچ کیا ہو وہ ملایا جاتا ہے اور جو اپنی ذات پر خرچ کیا وہ نہیں ملایا جاتا ہے اور اس دلیل سے کہ متاع کا خرچہ ملانے سے قیمت بڑھ کر مالیت بڑھتی ہے اور اپنا ذاتی خرچہ ملانے سے یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ قال فان کان معه الف فاشتری بها ثیابا فقصرها او حملها بمائة من عنده وقد قیل له اعمل برایك فهو متطوع لانه استدانة علی رب المال فلا ینتظمه هذا المقال علی ما مر۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درم ہوں کہ جن کے عوض اس نے تھان خرید کر اپنے پاس سے سو درم دے کر ان پر کندی کرائی یا سو درم دے کر ان کو لا دلایا حالانکہ رب المال نے اس سے کہا تھا کہ اپنی رائے پر کام کر تو وہ ان سو درم کے خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہے یعنی رب المال سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ رب المال پر ادھار ہے تو رب المال کی اجازت مذکور میں شامل نہ ہوگا بلکہ تصریح ضرور ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔

وان صبغها احمر فهو شریك بما زاد الصبغ فیها ولا یضمن لانه عین مال قائم به حتی اذا بیع کان له حصة الصبغ وحصة الثوب الابیض علی المضاربة بخلاف القصارة والحمل لانه لیس بعین مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع عمله ولا یضیع اذا اصبغ المغصوب واذا صار شریکا بالصبغ انتظمه قوله اعمل برایك انتظامه الخلط فلا یضمنه۔ اور اگر مضارب نے ان تھانوں کو سرخ رنگایا تو رنگ سے ان تھانوں میں جو کچھ زیادہ ہو گیا اس میں مضارب اپنے رب المال کا شریک ہے اور ضامن نہیں ہوگا اس واسطے کہ رنگ تو ایک مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے حتی کہ اگر یہ رنگین کپڑا بیچا جاوے تو مضارب کو رنگ کے حصہ کا ثمن ملے گا اور سفید کپڑے کا حصہ ثمن مضاربت پر ہوگا بخلاف کندی کلپ کرانے اور بار برداری کے خرچہ کے کیونکہ یہ کپڑے کے ساتھ کوئی مال قائم نہیں ہے اسی واسطے اگر غاصب نے یہ فعل کیا ہو تو اس کا کام ضائع ہوگا اور جب اس نے مغصوب کپڑے کو سرخ رنگا یا اس کا کام ضائع نہیں ہوگا اور جب مضارب نے اس کو رنگایا تو اس رنگ کے ساتھ وہ رب المال کا شریک ہو گیا کیونکہ یہ جملہ کہ اپنی رائے سے کام کر اسکے ملانے کے انتظام کو شامل ہوگا یعنی وہ مال مضاربت کو اپنے مال سے ملا سکتا ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

فصل آخر

یہ فصل دیگر ہے جس میں رب المال کے دوبارہ مال دینے وغیرہ کا بیان ہے

قال فان کان معه الف بالنصف فاشتری بها بزا فباعه بالفین واشتری بالالفین عبدا فلم ینقدهما حتی ضاعا یغرم رب المال الفا وخمس مائة والمضارب خمس مائة ویکون ربع العبد للمضارب وثلثة ارباعه علی المضاربة قال رح هذا الذی ذکره حاصل الجواب لان الثمن کله علی المضارب اذ هو العاقد الا ان له حق الرجوع علی رب المال بالف وخمس مائة علی ما نبین فیکون علیه فی الاخرة ووجهه انه لما نض المال ظهر الربح وهو خمس مائة فاذا اشتری بالالفین عبدا صار مشتریا ربعه لنفسه وثلثة ارباعه للمضاربة علی حسب انقسام الالفین واذا ضاعت الالفان وجب علیه الثمن لما بینا ٭ وله الرجوع بثلثة ارباع الثمن علی رب المال لانه وکیل من جهته فیه ویخرج نصیب المضارب

وهو الربع من المضاربة لانه مضمون عليه ومال المضاربة امانة وبينهما منافاة ويبقى ثلثة ارباع العبد على المضاربة لانه ليس فيه ماينافي المضاربة ويكون راس المال الفين وخمس مائة لانه دفعه مرة الفا ومرة الفا وخمس مائة ولا يبيعه مرابحة الا على الالفين لانه اشتراه بالفين ويظهر ذلك فيما اذا بيع العبد باربعة آلاف فحصة المضاربة ثلثة آلاف يرفع راس المال ويبقى خمس مائة ربحا بينهما —

اور اگر مضارب کے پاس ہزار درم نصف نفع کی مضاربت پر ہوں پس اس نے راس المال سے کپڑے کی گٹھریاں خرید کر دو ہزار درم کو فروخت کیں (یعنی ایک ہزار درم نفع اٹھایا جس میں سے پانچ سو درم حصہ مضارب ہے) اور ان دو ہزار درم کے عوض ایک غلام خرید کر ہنوز دام نہیں دیے تھے کہ کل مال یعنی دو ہزار درم تلف ہو گئے تو رب المال ہزار و پانچ سو درم تاوان دے اور پانچ سو درم مضارب ادا کرے اور غلام میں سے ایک چوتھائی حصہ مضارب کا ہوگا اور تین چوتھائی غلام مضاربت پر ہوگا۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ حکم جو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے حاصل جواب ہے اس واسطے کہ ثمن تو کل بذمہ مضارب ہے کیونکہ وہی عقد کرنے والا ہے یعنی غلام خریدنے والا درحقیقت مضارب ہے اور یہی ثمن کا ذمہ دار ہے لیکن مضارب کو رب المال سے واپس لینے کا استحقاق ایک ہزار پانچ سو درم تک حاصل ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے پس آخر میں ثمن رب المال ہی پر واقع ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب متاع فروخت ہو کر مال نقد ہو گیا تھا تو اس میں نفع ظاہر ہو گیا تھا یعنی حصہ مضارب پانچ سو درم ہے پس جب اس نے دونوں ہزار کے عوض ایک غلام خریدا تو اس میں سے چہارم غلام اپنی ذات کے واسطے خریدنے والا ہوا اور تین چوتھائی مضاربت کے لئے ہوا جیسا کہ دونوں کی تقسیم میں ظاہر ہوا ہے اور جب یہ دو ہزار درم تلف ہوئے تو مضارب پر ثمن واجب ہوا کیونکہ یہی عقد کرنے والا ہے اور اس کو رب المال سے تین چوتھائی ثمن واپس لینے کا استحقاق ہوا۔ اس واسطے کہ تین چوتھائی میں وہ رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ یعنی چوتھائی غلام عقد مضاربت سے خارج ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ مضارب کے ذمہ ضمانت پر ہے اور مال مضاربت اس کے پاس امانت ہے اور ضمانت و امانت میں منافات ہوتی ہے۔ اور تین چوتھائی غلام مضاربت پر رہ گیا کیونکہ اس قدر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو مضاربت کے منافی ہو اور اب راس المال دو ہزار پانچ سو درم ہو گیا کیونکہ رب المال نے ایک دفعہ ہزار درم دیے اور دوسری دفعہ ایک ہزار پانچ سو درم دیئے پھر اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہے تو فقط دو ہزار درم پر مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے کیونکہ اس نے دو ہزار پر خریدا ہے پھر اس بیان کا فائدہ اس وقت ظاہر ہو کہ یہ غلام چار ہزار درم کو فروخت کیا جائے تو چہارم حصہ مضارب نکل کر باقی تین ہزار درم مضاربت کے رہیں گے جس میں سے دو ہزار پانچ سو درم راس المال کے نکال کر باقی پانچ سو درم ان دونوں میں نفع مساوی مشترک ہے قال وان كان معه الف فاشترى رب المال عبدا بخمس مائة وباعه اياه بالف فانه يبيعه مرابحة على خمس مائة اور اگر مضارب کے پاس ہزار درم ہوں پس رب المال نے پانچ سو درم کو ایک غلام خرید کر مضارب کے ہاتھ ہزار درم کو فروخت کیا تو مضارب اس کو مرابحہ پر فقط پانچ سو درم پر فروخت کرے گا۔ ف یعنی ثمن تو ہزار درم ہے کیونکہ اس نے ہزار درم کو خریدا ہے لیکن اگر فیصدی دس درم کا منافع ٹھہرا تو یہ پورے ہزار پر حساب نہ کیا جاوے بلکہ صرف پانچ سو درم پر حساب لگایا جاوے حتی کہ پچاس درم نفع ہوا تو ایک ہزار اور پچاس درم کو فروخت ہوا۔ لان هذا البيع مقضي بجوازه

لتغائر المقاصد دفعا للحاجۃ وان کان بیع ملکہ بملکہ الا ان فیہ شبہۃ العدم ومبنی المرابحۃ علی الامانۃ والاحتراز عن شبہۃ الخیانۃ فاعتبر اقل الثمنین اس واسطے کہ رب المال کا مضارب کے ہاتھ بیچنا اگرچہ اپنی ملک کو اپنے ہی مال کے عوض بیچنا ہے مگر بوجہ مختلف مطلب ہونے کے جائز رکھا گیا تاکہ ضرورت دور ہو لیکن اس میں ایک شبہہ ہے کہ شاید جائز نہ ہوا در مرابحت بر بنا امانت ہے کہ جس میں خیانت کا شبہہ بھی نہ ہو لہذا پہلا ثمن پانچ سو درم اور دوسرا ثمن ہزار درم ہیں سے جو کمتر ہے وہ مرابحہ کے واسطے اعتبار کیا گیا یعنی نفع کا حساب صرف پانچ سو درم پر کیا جاوے ولو اشتری المضارب عبدا بالف وباعہ من رب المال بالف ومائتین باعہ مرابحۃ بالف ومائۃ لانہ اعتبر عدما فی حق نصف الربح وھو نصیب رب المال وقد مر فی البیوع - اور اگر مضارب نے ایک غلام کو ہزار درم کو خرید کر رب المال کے ہاتھ ایک ہزار دو سو درم کو فروخت کیا تو رب المال اس کو مرابحہ سے ایک ہزار ایک سو درم کو فروخت کرے کیونکہ نصف نفع کے حق میں جو رب المال کا حصہ ہے تو یہ بیع کالعدم شمار ہوئی اور بیوع میں یہ بیان گذرا ف یعنی ایک ہزار دو سو میں سے دو سو درم نفع ہے جس میں نصف مضارب کا اور نصف رب المال کا ہے تو مرابحہ کے حق میں رب المال اپنا حصہ نکال ڈالے اور باقی ایک ہزار و ایک سو درم پر مرابحہ سے فروخت کرے قال فان کان معہ الف بالنصف فاشتری بھا عبدا قیمتہ الفان فقتل العبد رجلا خطأ فثلثۃ ارباع الفداء علی رب المال وربعہ علی المضارب - اگر مضارب کے پاس ہزار درم نصف نفع کی شرط پر ہوں پس ان کے عوض اس نے ایک غلام جس کی قیمت دو ہزار درم ہیں خرید کیا پھر ایک شخص کو اس غلام نے خطا سے قتل کر ڈالا تو اس غلام کا تین چوتھائی فدیہ رب المال پر ہوگا اور ایک چوتھائی مضارب پر ہوگا - لان الفداء مؤنۃ الملک فیتقدر بقدر الملک وقد کان الملک بینھما ارباعا لانہ لما صار المال عینا واحدا قیمتہ الفان ظھر الربح وھو الف بینھما والف لرب المال براس مالہ لان قیمتہ الفان - اس واسطے کہ فدیہ تو ملکیت کا خرچہ ہے تو وہ بقدر ملک کے مقدر ہوگا اور ملکیت ان دونوں میں چار حصہ کرکے تھی یعنے چوتھائی مضارب کا اور تین چوتھائی رب المال کا تھا کیونکہ جب مال عین واحد ہو گیا جس کی قیمت دو ہزار ہے تو نفع ظاہر ہو گیا اور وہ ایک ہزار درم دونوں میں مشترک ہے اور باقی ایک ہزار رب المال کا راس المال ہے کیونکہ اس کی قیمت دو ہزار درم تھی - واذا فدیا خرج العبد عن المضاربۃ اما نصیب المضارب فلما بیناہ واما نصیب رب المال بقضاء القاضی بانقسام الفداء علیھما کما انہ یتضمن قسمۃ العبد بینھما والمضاربۃ تنتھی بالقسمۃ بخلاف ما تقدم لان جمیع الثمن فیہ علی المضارب وان کان لہ حق الرجوع فلا حاجۃ الی القسمۃ ولان العبد کالزائل عن ملکھما بالجنایۃ ودفع الفداء کابتداء الشراء فیکون العبد بینھما ارباعا لا علی المضاربۃ یخدم المضارب یوما ورب المال ثلثۃ ایام بخلاف ما تقدم - اور جب دونوں نے غلام کا فدیہ دے دیا تو یہ غلام آزاد ہوگیا پس مضارب کا حصہ تو اس وجہ سے خارج ہوگیا کہ وہ امانت میں نہیں رہا بلکہ ضمانت میں ہوگیا اور رب المال کا حصہ اس وجہ سے نکل جائے گا کہ قاضی نے ان دونوں پر فدیہ منقسم ہونے کا حکم دیا کیونکہ یہ حکم متضمن ہے کہ وہ غلام دونوں میں بانٹ دیا گیا اور بٹوارہ ہوتے ہی مضاربت ختم ہو جائے گی بخلاف مسئلہ سابق کے کیونکہ اس صورت میں پورا ثمن بذمہ مضارب ہے اگرچہ رب المال سے اس کو واپس لینے کا اختیار ہے تو بٹوارہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور بوجہ اس کے کہ غلام تو گویا ان دونوں کی ملک سے

سے مجرم ہوکر زائل ہوگیا یعنے اس نے خطاء سے ایک شخص کو قتل کیا تو حکم ہوا کہ یہی غلام دیا جاوے یا اس کا فدیہ دیا جاوے تو خطاء کرنے سے گویا وہ دونوں کی ملک سے نکل گیا اور فدیہ دینا گویا ابتدائی خریدہے تو یہ غلام ان دونوں میں چار حصہ ہوکر مشترک ہوگا مگر مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا پس وہ ایک روز مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن رب المال کی خدمت کرے گا بخلاف مسئلہ سابق کے ف کہ وہاں رب المال کا تین چوتھائی حصہ مضاربت پر رہے گا اور مضارب کا چوتھائی حصہ اس کی ذاتی تجارت پر ہوگا اور فوائد ظہیریہ میں ایک فرق یہ بیان کیا کہ مسئلہ سابق میں تو تجارتی ضمانت واجب ہوئی تھی اور وہ مضاربت کے منافی نہیں ہے۔ اور یہاں جرمانہ واجب ہوا جو تجارت میں سے نہیں ہوتا ہے تو مضاربت باقی نہیں رہے گی۔ ک۔ قال وان کان معه الف فاشتری بها عبدا فلم ینقدها حتی هلکت الالف یدفع رب المال ذلك الثمن ثم وثم وراس المال جمیع ما یدفع الیه رب المال۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درم ہوں پس ان کے عوض اس نے ایک غلام خریدا پھر ہنوز مضارب نے یہ ہزار درم ادا نہ کئے تھے کہ تلف ہو گئے تو رب المال یہ ثمن ادا کرے گا یعنے دوبارہ مضارب کو ہزار درم دے گا کہ وہ ثمن ادا کرے پھر اگر مضارب نے بلکہ ادا نہ کئے تھے کہ پھر تلف ہوگئے تو رب المال پھر ادا کرے گا اور اگر پھر تلف ہوں تو پھر ادا کرے گا۔ اور جتنے مرتبہ رب المال نے اس کو دیا یہ سب ملاکر راس المال ہوگا ف یعنی اگر مثلاً چار مرتبہ اس کو دیا تو راس المال چار ہزار درم ہوں گے اور مضارب کچھ ضامن نہ ہوگا اور جتنی مرتبہ اس نے رب المال سے ثمن لیا کسی مرتبہ بطور حق پھر پانے کے نہیں ہے۔ لان المال امانة فی یده والاستیفاء انما یکون بقبض مضمون وحکم الامانة ینافیه فیرجع مرة بعد اخری بخلاف الوکیل بالشراء اذا کان الثمن مدفوعا الیه قبل الشراء وهلك بعد الشراء حیث لا یرجع الا مرة لانه امکن جعله مستوفیا لان الوکالة تجامع الضمان کالغاصب اذا توکل ببیع المغصوب۔ کیونکہ مضارب کے قبضہ میں جو مال ہوا امانت ہے یعنے اس کا قبضہ امانتی ہے اور حق پھر پانا جب ہی ہوتا ہے کہ قبضہ ضمانتی ہو حالانکہ امانت کا حکم ضمانت کے منافی ہے پس مضارب جب مال تلف ہو جائے بار بار رب المال سے واپس لیتا جائے گا بخلاف وکیل خرید کے کہ جب قبل خرید کے اس کو ثمن دے دیا گیا ہو اور بعد خرید کے یہ ثمن تلف ہوگیا تو وہ سوائے ایک بار کے موکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وکیل مذکور ثمن پھر پانے والا ہوسکتا ہے کیونکہ وکالت اور ضمانت دونوں ایک جا ہوسکتی ہیں جیسے غاصب کو مالک نے بیع مغصوب کے لئے واسطے وکیل کیا۔ ف۔ تو غاصب مال مغصوب کا ضامن ہے حالانکہ وہ وکیل بھی ہے۔ ثم فی الوکالة فی هذه الصورة یرجع مرة وفیما اذا اشتری ثم دفع الموکل الیه المال فهلك لا یرجع لانه ثبت له حق الرجوع بنفس الشری فجعل مستوفیا بالقبض بعده اما المدفوع الیه قبل الشراء امانة فی یده وهو قائم علی الامانة بعده فلم یصر مستوفیا فاذا هلك رجع علیه مرة ثم لا یرجع لوقوع الاستیفاء علی ما مر۔ پھر وکالت کی اس صورت مذکورہ میں یعنے جبکہ وکیل کو قبل خرید کے ثمن دے دیا ہو اور بعد خرید کے وہ تلف ہوگیا ہے وکیل اپنے موکل سے ایک بار واپس لے گا اور اگر یہ صورت ہو کہ وکیل نے خرید کیا پھر موکل نے اس کو مال ثمن دیا پس وہ وکیل کے پاس تلف ہوگیا تو وکیل اپنے موکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ فقط خرید سے اس کو موکل سے واپس لینے کا حق حاصل ہوا تھا تو بعد خرید کے وہ وصول پاتے سے اپنا حق پھر پانے والا قرار دیا گیا اور قبل خرید کے موکل نے جو مال اس کو دیا تھا وہ اس کے پاس امانت ہے اور وہ بعد خرید کے بھی امانت پر قائم ہے تو اس سے وہ

اپنا حق بھرپانے والا نہ ہوگا پس اگر یہ مال وکیل کے پاس تلف ہوجائے تو موکل سے ایک بار واپس لے گا پھر دوبارہ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس نے بھرپایا جیساکہ اوپر بیان ہوا ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ موکل نے جو مال وکیل کو دیا وہ امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے لیکن وکیل کا حق اس وقت ہوتا ہے جب وہ موکل کے واسطے خرید کرے تو خرید ہوتے ہیں وکیل کا حق واجب ہوجائے گا جب یہ معلوم ہوا تو دیکھا جاوے کہ موکل نے جو مال وکیل کو دیا ہے وہ خرید کرنے سے پہلے دیا ہے یا اس کے بعد دیا ہے پس اگر خرید کے بعد دیا ہو تو وکیل نے اپنا حق بھرپایا حتیٰ کہ اگر تلف ہوجاوے تو وہ موکل سے دوبارہ نہیں لے سکتا اور اگر موکل نے اس کو خرید سے پہلے دیا ہے تو یہ امانت ہے کیونکہ ابھی اس کا حق متعلق نہیں ہوا ہے۔ پس یہ مال اگر خرید سے پہلے تلف ہوجائے تو امانت میں تلف ہوا اور بعد خرید کے وہ اپنا حق موکل سے لے لے اور اگر یہ مال بعد خرید کے تلف ہوا تو بھی امانت میں تلف ہوا اور وکیل کو اختیار رہا کہ اپنا حق موکل سے لے لے اور جب ایک بار لے لیا تو اپنا حق بھرپایا اب اگر یہ مال تلف ہو تو دوبارہ نہیں لے سکتا ہے

فصل فی الاختلاف

یہ فصل رب المال و مضارب کے درمیان اختلاف واقع ہونے کے بیان میں ہے۔

قال واذا کان مع مضارب الفان فقال دفعت الی الفا وربحت الفا وقال رب المال لا بل دفعت الیک الفین فالقول قول المضارب وکان ابوحنیفۃ رح یقول اولا القول قول رب المال وھو قول زفر رح لان المضارب یدعی علیہ الشرکۃ فی الربح وھو ینکر والقول قول المنکر ثم رجع الی ما ذکرہ الکتاب لان الاختلاف فی الحقیقۃ فی مقدار المقبوض وفی مثلہ القول قول القابض ضمینا کان او امینا لانہ اعرف بمقدار المقبوض ولو اختلفا مع ذلک فی مقدار الربح فالقول فیہ لرب المال لان الربح یستحق بالشرط وھو یستفاد من جھتہ وایھما اقام البینۃ علی ما ادعی من فضل قبلت لان البینات للاثبات اگر مضارب کے پاس دو ہزار درم ہوں پس اس نے رب المال سے کہا کہ تو نے مجھے ایک ہزار درم دیئے تھے اور میں نے ایک ہزار درم نفع کمایا ہے اور رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تجھے دو ہزار درم دیئے تھے تو مضارب کا قول قبول ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح پہلے کہا کرتے تھے کہ رب المال کا قول قبول ہوگا اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس واسطے کہ مضارب تو رب المال پر نفع میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے اور رب المال اس سے منکر ہے اور منکر ہی کا قول رکھا جاتا ہے پھر ابوحنیفہ رح نے اس سے رجوع کرکے یہ قول کہا جو کتاب میں مذکور ہے اس واسطے کہ یہ اختلاف فی الحقیقت مقبوضہ مقدار میں ہے۔ اور مال مقبوض کی مقدار میں قابض کا قول قبول ہوتا ہے خواہ غاصب کی طرح ضمین ہو یا مضارب کی طرح امین ہو کیونکہ وہ مقبوض کی مقدار سے زیادہ آگاہ ہے اور اگر باوجود اس کے دونوں نے نفع کی مقدار میں بھی اختلاف کیا یعنے مثلاً نصفا نصف تھا یا تین تہائی تھا تو نفع کی مقدار میں رب المال کا قول قبول ہوگا کیونکہ نفع کا استحقاق بذریعہ شرط ہوتا ہے اور شرط کا استفادہ رب المال کی جانب سے ہوتا ہے پس وہ خوب واقف ہے۔ اور رب المال و مضارب میں سے جس نے اپنے دعوے زیادتی پر اپنے گواہ قائم کیے تو اس کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ گواہیاں تو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔ قال ومن کان معہ الف درھم فقال

هي مضاربة لفلان بالنصف وقد ربح الفا وقال فلان هي بضاعة فالقول قول رب المال المضارب يدعى عليه تقويم عمله او شرطا من جهته او يدعى الشركة وهو ينكر اگر ایک شخص کے پاس ہزار درم ہوں پس اس نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا مال مضاربت آدھے نفع پر ہے اور فلاں شخص نے کہا کہ یہ بضاعت ہے تو مالک مال ہی کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضارب اس پر دعویٰ کرتا ہے کہ میرا کام بقدر نفع کے قیمتی ہے یا اس کی طرف سے شرط کا دعویٰ کرتا ہے یا مال میں شرکت کا مدعی ہے اور وہ منکر ہے ف یعنے مضاربت فاسدہ میں اجرالمثل کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت صحیحہ میں نفع کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت ختم ہوکر مال موجودہ میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے اور رب المال بہرحال منکر ہے تو قول منکر ہی کا ہوگا اور یہ شخص جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے اس پر گواہ واجب ہیں۔ ولو قال المضارب اقرضتنی وقال رب المال هي بضاعة او وديعة او مضاربة فالقول لرب المال والبينة بينة المضارب لان المضارب يدعى عليه التملك وهو ينكر۔ اور اگر اس شخص نے جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے یوں کہا ہو کہ تو نے مجھے یہ مال قرض دیا تھا اور رب المال نے کہا کہ بضاعت تھا یا ودیعت تھا یا مضاربت تھا تو قول رب المال کا قبول ہے اور گواہ مضارب کے راجح ہیں کیونکہ مضارب تو اس پر ملکیت نفع کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ اس سے منکر ہے ف کیونکہ جب اس نے قرض لیا ہو تو اس مال سے جو کچھ نفع اٹھایا وہ اسی کی ملک ہے پس جب اس نے کہا کہ تو نے قرض دیا تو گویا دعویٰ کیا کہ سب نفع میری ملک ہے۔ ولو ادعى رب المال المضاربة في نوع وقال الآخر ما سميت لي تجارة بعينها فالقول للمضارب لان الاصل فيه العموم والاطلاق والتخصيص بعارض الشرط بخلاف الوكالة لان الاصل فيه الخصوص اور اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے مضاربت ایک قسم خاص میں قرار دی تھی اور مضارب نے کہا کہ تو نے میرے واسطے کوئی خاص قسم تجارت نہیں بیان کی تھی تو قسم سے مضارب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضاربت میں اصل یہ کہ عام اور مطلق ہو یعنے کوئی خصوصیت وقید نہ ہو اور تخصیص بعارض شرط ہے۔ یعنے شرط عارض ہوکر تخصیص ہو جاتی ہے تو اس کا ثابت کرنا چاہیئے بخلاف وکالت کے کیونکہ اصل وکالت میں یہ کہ خاص ہو۔ ولو ادعى كل واحد منهما نوعا فالقول لرب المال لانهما اتفقا على التخصيص والاذن يستفاد من جهته فيكون القول له۔ اور اگر مضارب ورب المال میں سے ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ دعویٰ کیا مثلاً مضارب نے کہا کہ کپڑے کی تجارت تھی اور رب المال نے کہا کہ اناج کی تجارت تھی تو رب المال کا قول قبول ہوگا کیونکہ رب المال ومضارب نے اس بات کا اقرار کیا کہ مضاربت خاص تھی اور اجازت از جانب رب المال حاصل ہوتی ہے تو قول بھی رب المال کا قبول ہوگا۔ ولو اقاما البينة فالبينة بينة المضارب لحاجته الى نفي الضمان وعدم حاجة الآخر الى البينة۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو مضارب کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت دور کرنے کی ضرورت ہے اور رب المال کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ولو وقتت البينتان وقتا فصاحب الوقت الاخير اولى لان آخر الشرطين ينقض الاول۔ اور اگر دونوں کے گواہوں نے اپنی اپنی تاریخ بیان کی ہو تو اخیر تاریخ والے کی گواہی اولیٰ ہے۔ اس واسطے کہ دو شرطوں میں جو شرط اخیر ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے۔

کتاب الودیعۃ!

یہ کتاب ودیعت کے بیان میں ہے۔

مودع۔ ودیعت رکھنے والا۔ مستودع جس کے پاس ودیعت رکھی گئی مستودع المستودع جس کے پاس مستودع نے اپنی طرف سے ودیعت رکھ دی۔ تعدی جو فعل کو مستودع نے خلاف ودیعت کے مال امانت میں کیا۔ قال الودیعۃ امانۃ فی ید المودع اذا ھلکت لم یضمنھا لقولہ علیہ السلام لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان ولا علی المستودع غیر المغل ضمان ولان بالناس حاجۃ الی الاستیداع فلو ضمناہ یمتنع الناس عن قبول الودائع فیتعطل مصالحھم۔ ودیعت مستودع کے پاس ایک امانت ہوتی ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو مستودع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدیث روایت کی جاتی ہے کہ عاریت لینے والے غیر خائن پر ضمانت نہیں ہے اور مستودع غیر خائن پر ضمانت نہیں ہے رواہ الدارقطنی ونحوہ ابن ماجہ وکلاھما ضعیفان۔ اور اس دلیل سے کہ لوگوں کو ودیعت رکھنے کی حاجت ہوتی ہے پس اگر ہم مستودع کو ضامن ٹھہرا دیں تو لوگ ودیعتیں قبول کرنے سے انکار کریں گے تو لوگوں کی درستی کاروبار بند ہو جائے گی۔ ف۔ حالانکہ اس میں حرج ومشقت ہے جو شرع نے دور کر دی ہے تو معلوم ہوا کہ ودیعت میں ضمانت نہیں ہے۔ واضح ہو کہ شرع میں ودیعت کے معنے یہ کہ غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا خواہ کوئی مال ہو بشرطیکہ اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ ثابت ہو سکے حتی کہ اگر بھاگے ہوئے غلام کو ودیعت رکھایا جو چیز دریا میں گر گئی ہے اسی کو ودیعت رکھا یا پرندہ ہوا میں اڑتا ہے اس کو ودیعت رکھا تو یہ صحیح نہیں ہے اور ودیعت کا رکن ایجاب وقبول ہے، ولیکن خواہ یہ ایجاب وقبول صریح ہو یا بدلالت ہو چنانچہ اگر کسی کے پاس ایک کپڑا رکھ دیا اور مونہہ سے کچھ نہیں کہا پھر یہ بھی چلا گیا اور وہ بھی چلا گیا اور کپڑا ضائع ہو گیا تو یہ شخص ضامن ہو گا کیونکہ عرف میں یہ ودیعت ہے بخلاف اس کے اگر دوسرے نے کہہ دیا ہو کہ میں نہیں لیتا ہوں پھر کپڑا ضائع ہوا تو ضامن نہ ہو گا اور اسی طرح رکھنا بھی غیر قصدی ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی کا کپڑا ہوا نے اڑا کر کسی دوسرے کے گھر میں ڈال دیا پس اگر وہ حفاظت نہ کرے نہ ضامن ہو گا۔ اور اسی طرح اگر مال والے نے کہا کہ میں یہ اپنا کپڑا کہاں رکھوں پس اس نے کہا کہ وہاں رکھ دے پھر چوری ہو گیا تو ضامن ہو گا۔ ع قال وللمودع ان یحفظھا بنفسہ وبمن فی عیالہ لان الظاہر انہ یلتزم حفظ مال غیرہ علی الوجہ الذی یحفظ مال نفسہ ولانہ لایجد بدا من الدفع علی عیالہ لانہ لایمکنہ ملازمۃ بیتہ ولا استصحاب الودیعۃ فی خروجہ فکان المالک راضیا بہ۔ اور مستودع کو اختیار ہوتا ہے کہ بذات خود حفاظت کرے یا بذریعہ ایسے شخص کے جو اس کے عیال میں ہے۔ یعنی جو شخص اس کے ساتھ میں سکونت رکھتا ہے اس واسطے کہ ظاہرا اس نے غیر کے مال کی حفاظت کا التزام اسی طور پر کیا جس طور پر اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے (یعنے اپنے مال کو بھی بطور حفاظت کے اپنی عیال کے پاس دیتا ہے تو غیر کی ودیعت میں بھی یہی اجازت ہے) اور اسی واسطے کہ اس کو اپنی عیال کی حفاظت میں دینے سے چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر دم اپنی کوٹھری میں رہنا اس سے ممکن نہیں اور نہ باہر جانے میں ہر وقت ودیعت کو ساتھ رکھنا ممکن ہے تو مالک ودیعت اس سے ایسی حفاظت پر راضی ہو چکا ف۔ خلاصہ یہ کہ مالک مال کو خود معلوم ہے کہ میں جس کے پاس ودیعت رکھتا ہوں اس سے ہر دم بذات خود حفاظت غیر ممکن ہے اور باوجود اس کے جب اس نے ودیعت دی تو راضی ہو چکا کہ وہ اپنی عیال کے ذریعہ سے جس طرح اپنے اموال کی حفاظت کرتا ہے میرے مال کی بھی حفاظت کرے حتی کہ اگر عیال کی حفاظت میں مال ودیعت تلف ہو تو مستودع ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس نے حفاظت میں قصور نہیں کیا۔ فان حفظھا بغیرھم او اودعھا غیرھم ضمن ۔ پھر اگر مستودع نے

سوائے عیال کے اس کو غیر کی حفاظت میں دیا ہو یا دوسروں کے پاس ودیعت رکھا ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا
ف ۔ حتی کہ اگر تلف ہو تو تاوان ادا کرے گا۔ لان المالك رضی بیدہ لا بید غیرہ ۔ اس واسطے کہ مالک ودیعت
تو مستودع کے قبضہ پر راضی ہوا تھا نہ غیر کے قبضہ پر ف ۔ تو غیر کی حفاظت میں دینا بدون رضامندی مالک کے
ہوا اگر کہا جاوے کہ جیسے اس کا ہاتھ ویسے ہی غیر کا ہاتھ کیونکہ ہاتھ ہاتھ برابر ہیں تو جواب دیا کہ نہیں بلکہ فرق ہے۔
والایدی تختلف فی الامانة ولان الشیٔ لا یتضمن مثله ۔ اور امانت میں ہاتھ مختلف ہوتے ہیں اور اس دلیل
سے کہ ایک شے اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی ہے ف ۔ یعنی بعضے لوگ تو امانت کے پورے نگہبان و قوی ہوتے
ہیں اور بعضے خیانت کرتے ہیں تو امانت کی راہ سے لوگوں کے ہاتھوں میں فرق و تفاوت ہے علاوہ بریں مستودع
کو غیر کے پاس ودیعت رکھنے کا اختیار نہیں ہو سکتا کیونکہ مالک نے اس کو ودیعت دی ہے اور ودیعت اپنے
ضمن میں اپنی مثل اختیار کو متضمن نہیں ہو سکتی بلکہ کمتر کو متضمن ہوتی ہے۔ کالوکیل لا یوکل غیرہ۔ جیسے وکیل کو یہ اختیار
نہیں ہوتا کہ غیر کو وکیل کرے ف ۔ جیسے مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ راس المال کسی دوسرے کو مضاربت پر دیدے
ہاں مضاربت سے کمتر یعنی بضاعت وغیرہ دینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح مستودع کو یہ اختیار نہیں کہ غیر کو ودیعت
دے اگر کہا جاوے کہ ودیعت نہیں دی بلکہ غیر کے حرز یعنی مکان حفاظت میں ودیعت رکھ دی تو جواب یہ کہ ۔
والوضع فی حرز غیرہ ایداع ۔ اور دوسرے کی حرز میں رکھنا یہی ودیعت دینا ہوتا ہے ف ۔ تو جب غیر کی حرز میں
اپنا مال ودیعت رکھا تو گویا اس کو ودیعت دے دیا پس غیر کو صریح ودیعت دینے میں ضامن ہوتا ہے اسی طرح
غیر کی حرز میں رکھنے سے ضامن ہوگا۔ الا اذا استاجر الحرز ۔ لیکن اگر غیر کے حرز کو کرایہ پر لیا ف ۔ تو اس میں رکھنے
سے ایداع نہیں فیکون حافظا بحرز نفسه ۔ پس اپنی حرز میں حفاظت کرنے والا ہوگا ف ۔ کیونکہ اپنا حرز خواہ
ذاتی مملوک ہو یا یہ کرایہ ہو برابر ہے پس اگر کرایہ کے مکان سے تلف ہو تو ضامن نہ ہوگا پھر واضح ہو کہ عیال کے
سوائے کسی غیر کی حفاظت میں دینا اس وقت جائز نہیں کہ بقصد و اختیار بدون ضرورت و اضطرار ہو تو ضامن ہوگا۔
قال الا ان یقع فی دارہ حریق فیسلمها الی جارہ ۔ لیکن جب اضطراری ہو مثلاً اس کے گھر میں آگ لگی پس
اس نے ودیعت اپنے پڑوسی کے سپرد کر دی۔ او یکون فی سفینة فخاف الغرق فیلقیها الی سفینة اخری ۔
یا وہ کشتی میں سوار تھا پس غرق کا خوف ہوا کہ اس نے ودیعت دوسری کشتی کی جانب پھینک دی ف ۔ تو ایسی حالت
میں ضامن نہ ہوگا لانه تعین طریقا للحفظ فی هذه الحالة فیرتضیه المالك ۔ اس واسطے کہ ایسی حالت میں حفاظت
کا یہی طریقہ متعین ہو گیا تو مالک اس پر راضی ہوگا ف ۔ یعنے مالک خواہ مخواہ اس پر راضی قرار دیا جائے گا پھر اگر مستودع
نے کہا کہ ایسی حالت واقع ہونے سے میں نے ایسا کیا تھا اور وہ ضائع ہو گئی اور مالک ودیعت نے انکار کیا تو مالک کا قول
ظاہر ہے اور مستودع کا خلاف ظاہر ہے ولا یصدق علی ذلك الا ببینة ۔ اور مستودع کا قول نہیں مانا جائے
گا مگر گواہی ف ۔ یعنی اپنے دعوے پر گواہ لاوے لانه یدعی ضرورة مسقطة للضمان بعد تحقق السبب اس
واسطے کہ مستودع مذکور تو سبب ضمانت واقع ہو جانے کے بعد ایسی ضرورت کا دعویٰ کرتا ہے جو ضمانت ساقط کرنے
والی ہے۔ ف ۔ یعنی مستودع کی طرف سے ودیعت کسی غیر کو دینا پایا گیا اور یہ موجب ضمان ہے پھر وہ دعویٰ کرتا
ہے کہ میں نے بضرورت غیر کو دی کہ ضمان ساقط ہے تو اس دعوے پر گواہ لاوے ۔ فصار کما اذا ادعی الاذن فی
الایداع ۔ پس ایسا ہو گیا جیسے مستودع نے ایسی صورت میں دعویٰ کیا کہ مودع نے مجھے غیر کے پاس ودیعت

رکھنے کی اجازت دے دی تھی ف ـ تو یہ قول بدون گواہی کے قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اپنے غیر کو دینے کا اقرار کیا تو یہ موجب ضمان ہے پس ساقط کرنے کے لئے اثبات بگواہی کی ضرورت ہے قال فان طلبها صاحبها فمنعها وهو یقدر علی تسلیمها ضمنها ۔ پھر اگر ودیعت کو اس کے مالک نے طلب کیا پس اس نے دینے سے رد کا حالانکہ دے سکتا ہے تو ضامن ہوگا لانه متعد بالمنع وهذا لانه لما طالبه لم یکن راضیا بامساکه بعده فیضمنها بحبسه عنه کیونکہ مستودع اس کو روکنے کی وجہ سے متعدی ہوگیا یعنے حد سے تجاوز کرنے والا ہوا جو ظلم ہے اور یہ اس وجہ سے کہ جب مالک نے اپنی ودیعت کو طلب کیا تو آئندہ وہ مستودع کے پاس راضی نہیں رہا تو آئندہ روکنے سے اس کا ضامن ہوگا قال وان خلطها المودع بماله حتی لا یتمیز ضمنها ثم لا سبیل للمودع علیها عند ابی حنیفة رح ـ اور اگر مستودع نے مال ودیعت کو اپنے مال میں ملا دیا ایسے طور پر کہ امتیاز نہیں ہو سکتا ہے تو ضامن ہو جائے گا یعنے اس کا تاوان ادا کرے پھر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ودیعت رکھنے والے کو اپنا عین مال ودیعت لینے کی کوئی راہ نہیں ہے وقالا اذا خلطها بجنسها شرکه ان شاء مثل ان یخلط الدراهم البیض بالبیض والسود بالسود والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر ـ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر مال ودیعت کو اس کی جنس میں خلط کر دیا تو مودع کو اختیار ہے چاہے ضمان لے اور چاہے مخلوط میں شریک ہو جائے مثلاً دودھیا درموں کو دودھیا درموں میں ملا دیا یا سیاہ درموں میں ملا دیا یا گیہوؤں کو گیہوؤں میں ملا دیا یا جو کو جو میں ملا دیا ف ـ تو یہ ایک جنس میں خلط ہے پس اس میں چاہے شرکت کرلے حتیٰ کہ اگر ودیعت کے گیہوں اور مستودع کے گیہوں دونوں برابر ہوں تو دونوں برابر کے شریک ہو جاویں اور چاہے وہ مستودع سے تاوان لے لے اور جب تاوان لے لیا تو وہ مستودع کی ملک ہو جائے گی۔ لهما انه لا یمکنه الوصول الی عین حقه صورة وامکنه معنی بالقسمة معه فکان استهلاکا من وجه دون وجه فیمیل الی ایهما شاء ـ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مودع کو اپنا عین حق ملنا از راہ صورت کے ممکن نہیں ہے اور از راہ معنے کے ممکن ہے بایں طور کہ مستودع کے ساتھ بٹوارہ کرلے تو ودیعت کی حالت یہ ہوئی کہ وہ ایک راہ سے مستہلک ہوگئی اور ایک راہ سے معدوم نہیں ہوئی تو دونوں صورتوں میں سے جو چاہے اختیار کرے۔ وله انه استهلاک من کل وجه لانه فعل یتعذر معه الوصول الی عین حقه ولا معتبر بالقسمة لانها من موجبات الشرکة فلا تصلح موجبة لها ـ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ خلط کرنا ہر طرح سے مال ودیعت کو گم کرنا ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسا فعل ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے مودع کو اپنا عین حق ملنا محال ہے اور بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ بٹوارہ تو شرکت کے احکام میں سے ہے پس اس لائق نہ ہوا کہ شرکت کو واجب کرے ف ـ یعنی جب شرکت ہو جانے پر یہ حکم ہوتا ہے کہ بٹوارہ کیا جاوے تو بٹوارہ ایسی چیز نہیں ہو سکتا جو شرکت کو واجب کرے۔ ولو ابرأ الخالط لا سبیل له علی المخلوط عند ابی حنیفة رح لانه لا حق له الا فی الدین وقد سقط وعندهما بالابراء یسقط خیرة الضمان فیتعین الشرکة فی المخلوط ـ اور امام وصاحبین کے اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر مودع نے خلط کرنے والے کو بری کر دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مخلوط کے بٹوارہ کی کوئی راہ نہیں ہے اس واسطے کہ امام رح کے نزدیک مودع کو صرف تاوان کا اختیار تھا جو مستودع کے ذمہ واجب تھا اور بری کر دینے سے ساقط ہوگیا اور صاحبین کے نزدیک بری کرنے سے تاوان کا اختیار جاتا رہا پس مال مخلوط میں شرکت کر لینا متعین ہوگیا۔ وخلط الخل بالزیت وکل مائع بغیر جنسه یوجب انقطاع حق المالک الی الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاک صورة وکذا معنی لتعذر القسمة

باعتبار اختلاف الجنس - اگر تل کا تیل ودیعت تھا اس کو روغن زیتون میں ملا دیا یا اسی طرح ہر رقیق چیز کو اس کی غیر جنس میں ملا دیا تو بالاتفاق مالک کا حق منقطع ہو کر تاوان واجب ہوا کیونکہ جیسے یہ ازراہ صورت کے معدوم کر دینا ہے۔ اسی طرح ازراہ معنے کے بھی معدوم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اختلاف جنس کی وجہ سے بٹوارہ ممکن نہیں ہے۔ ف تو صرف تاوان لینا متعین ہو گیا۔ ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير في الصحيح لان احدهما لا يخلو عن حبات الأخر فتعذر التمييز والقسمة - اسی طرح گیہوں کو جو میں ملا دینا بھی صحیح قول میں اسی قسم سے ہے اس واسطے کہ گیہوں وجو میں سے ہر ایک میں دوسرے کے دانے ملے ہوتے ہیں تو عین ودیعت کو تمیز کرنا متعذر ہے اور بٹوارہ بھی ممکن نہیں ہے ف تو بالاتفاق حق مالک منقطع ہو جائے گا اور اس کے واسطے تاوان واجب ہوگا کیونکہ اگر خالص جو یا خالص گیہوں ودیعت ہوں تو بھی بٹوارہ ممکن نہیں ہے حالانکہ جو میں گیہوں کے دانے ملے ہوتے ہیں اور گیہوں میں جو کے دانے مخلوط ہوتے ہیں تو عین ودیعت کا امتیاز کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے اور بٹوارہ بوجہ غیر جنس ہونے کے ممکن نہیں تو لامحالہ تاوان متعین ہوا یعنی اپنی ودیعت کے مثل تاوان لے۔ ولو خلط المائع بجنسه فعند ابي حنيفةؒ ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا وعند ابي يوسفؒ يجعل الاقل تابعا للاكثر اعتبارا للغالب اجزاء وعند محمدؒ شركه بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس عنده على ما مر في الرضاع - اور اگر رقیق چیز کو اس کی جنس میں خلط کر دیا مثلاً روغن زیتون ودیعت تھا اس کو روغن زیتون میں خلط کر دیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مالک کا حق منقطع ہو کر تاوان واجب ہوگا کیونکہ یہ ہر طرح سے معدوم کرنے کے معنی ہیں۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کم کو زیادہ کے تابع کریں گے کیونکہ جو ازراہ اجزا غالب ہے وہ اعتبار کیا جائے اور امام محمد رح کے نزدیک ہر حالت میں مستودع کا شریک ہو جائے گا اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک ایک جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ کتاب الرضاع میں گذر چکا ف کہ اگر دو عورتوں کا دودھ ملا کر ایک بچہ کو پلایا گیا تو دونوں سے رضاع ثابت ہو جاتی ہے اور یہ اعتبار نہیں کہ جس کا دودھ غالب ہو اسی سے رضاعت ثابت ہو کیونکہ دونوں دودھ ایک جنس ہیں اور ہم جنس میں غالب کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی طرح جب ودیعت رقیق کو اس کی جنس میں ملا دیا تو جس کی مقدار غالب ہو اس کا اعتبار نہیں بلکہ ہر حال میں شرکت ہو جائے گی اور ابو یوسف رح کے نزدیک جس کی مقدار غالب ہے وہ لے لے مثلاً ودیعت کی مقدار زیادہ ہو تو اس مخلوط کو مودع لے لے اور مستودع کو تاوان دے دے اور اگر مستودع کا مال زیادہ ہو تو وہ لے کر مودع کو تاوان دیدے اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہر حال میں تاوان ہے۔ ونظيره خلط الدراهم بمثلها اذابة لانه يصير مائعا بالاذابة۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ ودیعت کے درموں کو اپنے درموں کے ساتھ گلا ڈالا تو بھی تینوں اماموں میں ایسا ہی اختلاف ہے جیسے رقیق ودیعت کو اپنی جنس میں ملانے میں اختلاف ہے اس واسطے کہ گلانے سے درم بھی رقیق بہنے والی چیز ہو گئی۔ ف یہ سب اس وقت ہے کہ مستودع نے اپنے قصد سے خلط کیا ہو۔ قال وان اختلطت بماله من غير فعله فهو شريك لصاحبها كما اذا انشق الكيسان فاختلطا لانه لا يضمنها لعدم الصنع فيشتركان وهذا بالاتفاق - اور اگر ودیعت بدون مستودع کے فعل کو مستودع مال سے کسی طرح خلط ہو گئی تو وہ مالک ودیعت کا ساجھی ہو جائے گا جیسے زر ودیعت کی تھیلی اور مال مستودع کی تھیلی دونوں پھٹ کر دونوں کے درم مل گئے تو مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کی کوئی حرکت نہیں ہے بلکہ مودع و مستودع دونوں مخلوط میں شریک ہو جائیں

اور یہ حکم بالاتفاق ہے قال فان انفق المودع بعضها ثم رد مثله فخلطه بالباقی ضمن الجمیع لانه خلط مال غیرہ بماله فیکون استهلاکا علی الوجه الذی تقدم - اور اگر مستودع نے ودیعت میں سے کچھ خرچ کیا پھر جس قدر خرچ کیا تھا اس کی مثل لے کر باقی ودیعت میں ملا دیا تو کل ودیعت کا ضامن ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے مال کو لے کر غیر کے مال میں ملا دیا تو موافق تفصیل سابق کے یہ ودیعت کا استہلاک ہے۔ ف۔ اور اگر ودیعت میں سے کچھ مال خرچ کرنے کو نکالا پھر خرچ نہیں کیا بلکہ ودیعت میں ملا دیا تو ضامن نہ ہوگا ع اور واضح ہو کہ اگر مستودع نے ودیعت کو لے کر اپنے کام میں لگایا تو ضامن ہو جاتا ہے۔ قال واذا تعدی المودع فی الودیعۃ بان کانت دابة فرکبها او ثوبا فلبسه او عبدا فاستخدمه او اودعها عند غیرہ ثم ازال التعدی فردها الی یدہ زال الضمان و قال الشافعیؒ لا یبرأ عن الضمان لان عقد الودیعۃ ارتفع حین صار ضامنا للمنافاۃ فلا یبرأ الا بالرد علی المالك ولنا ان الامر باق لاطلاقه وارتفاع حکم العقد ضرورۃ ثبوت نقیضه فاذا ارتفع عاد حکم العقد کما اذا استاجرہ للحفظ شهرا فترك الحفظ فی بعضه ثم حفظ فی الباقی فحصل الرد الی نائب المالك - اگر مستودع نے ودیعت میں امانت کے خلاف کیا مثلاً کوئی گھوڑا ودیعت رکھا تھا پس اس کو وہ اپنی سواری میں لایا یا کوئی کپڑا امانت رکھا تھا اس کو پہنا یا کوئی غلام امانت رکھا تھا اس سے خدمت لی یا مستودع نے امانت کی چیز کسی اجنبی کے پاس امانت رکھ دی پھر جو کچھ مخالفت کی تھی وہ دور کر دی اور اس چیز کو بدستور سابق امانت میں لے آیا تو اس کے ذمہ سے ضمانت ساقط ہو جائے گی یعنی اگر امانت میں کچھ خیانت کی پھر خیانت چھوڑ کر بدستور اس کو امانت میں رکھا تو خیانت کی وجہ سے جو ضامن ہو گیا تھا وہ ضمانت جاتی رہے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ ضمانت سے بری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت وہ ضامن ہو گیا تھا اسی وقت امانت کا معاملہ اٹھ گیا تھا کیونکہ ایک ہی شخص ضمین و امین نہیں ہو سکتا تو وہ ضمانت سے جب ہی بری ہوگا کہ ودیعت اس کے مالک کو واپس کرے یعنی بعد واپسی کے اگر دوبارہ ودیعت لے تو ودیعت ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم ودیعت ابھی باقی ہے کیونکہ حفاظت کا حکم مطلق تھا یعنی قبل مخالفت کے ہو یا بعد مخالفت کے ہو دونوں کو شامل ہے اور رہا مخالفت کی وجہ سے امانت کا حکم اٹھ جانا۔ اس ضرورت کی وجہ سے تھا کہ اس کا الٹا یعنی ضامن ہونا ثابت ہو گیا تھا تو جب یہ نقیض دور ہو گئی تو پہلا حکم امانت کا عود کرے گا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص کو ایک مہینہ تک حفاظت کے واسطے نوکر رکھا پھر اس نے اس مہینہ میں چند روز حفاظت چھوڑ دی پھر باقی دنوں تک حفاظت کی تو یہ حفاظت شمار ہوتی ہے پس واپس کرنا مالک کے نائب کے پاس ہو گیا ف۔ یعنی مستودع خود مالک ودیعت کا نائب ہے تو اس کے پاس واپس کر دینا ہی مالک کے پاس واپسی ہے حاصل یہ ہے کہ جب امین نے مخالفت کی تو ضامن ہو جانے کی وجہ سے وہ امین نہیں رہا۔ بلکہ ضمین ہو گیا پھر ضمانت جب ہی زائل ہوگی کہ امانت اس کے مالک کو یا اس کے مالک کے نائب کو واپس دے اور یہاں امین خود مالک ودیعت کا نائب بھی ہے تو جب اس نے مخالفت چھوڑ کر حفاظت کے طور پر وہ کپڑا وغیرہ اپنے پاس رکھا تو گویا مالک کے نائب کے پاس پھیر دیا تو پھر امین ہو جائے گا کیونکہ مالک ودیعت نے جو اس کو حفاظت کا حکم دیا تھا یہ حکم ہر وقت کے واسطے تھا۔ قال فان طلبها صاحبها فجحدها ضمنها لانه لما طالبه بالرد فقد عزله عن الحفظ فبعد ذلك هو بالامساك غاصب مانع منه فیضمنها فان عاد الی الاعتراف لم یبرأ عن الضمان لارتفاع العقد اذ المطالبة بالرد رفع من جهته والجحود فسخ من جهة

المودع کجحود

الوكيل الوكالة وجحود احد المتعاقدين البيع فتم الرفع اولان المودع ينفرد بعزل نفسه بمحضر من المستودع كالوكيل يملك عزل نفسه بحضرة الموكل واذا ارتفع لا يعود الا بالتجديد فلم يوجد الرد الى نائب المالك بخلاف الخلاف ثم العود الى الوفاق - اگر مالک نے اپنی ودیعت طلب کی اور مستودع اس سے منکر ہوگیا یعنے کہا کہ میرے پاس کچھ ودیعت نہیں ہے تو مستودع اس کا ضامن ہو جائے گا ف= حتی کہ اگر اس کے بعد تلف ہو تو اس کو ودیعت کا تاوان ادا کرنا پڑے گا جبکہ گواہوں سے ثابت ہو جائے یا خود اقرار کرے کہ میرے پاس ودیعت تھی مگر وہ بعد مطالبہ کے ضائع ہوگئی تو تاوان ادا کرے گا۔م۔ اس واسطے کہ جب مالک نے اس سے واپسی کا مطالبہ کیا تو امانتی حفاظت سے اس کو معزول کر دیا پس بعد اس کے وہ روکنے میں ودیعت کا غصب کرنے والا دینے سے انکار کرنے والا ہے تو ودیعت کا ضامن ہوگیا پھر اس کے بعد اگر اس نے ودیعت کا اقرار بھی کر لیا تو جب تک سپرد نہ کرے ضمانت سے بری نہ ہوگا خواہ اس واسطے کہ عقد ودیعت مرتفع ہو چکا کیونکہ مالک کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کرنا بھی اس عقد کو دور کرتا ہوا اور مستودع کی طرف سے بھی اس کا انکار کرنا فسخ ہے جیسے وکیل کا وکالت سے انکار کرنا فسخ وکالت ہوتا ہے یا بائع یا مشتری کا بیع سے انکار کرنا اس کا توڑنا ہوتا ہے اسی طرح مستودع کا انکار بھی عقد ودیعت کا توڑنا ہوا تو عقد ودیعت دور ہونا دونوں جانب سے پورا ہوگیا یا اس دلیل سے کہ ودیعت میں مستودع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مودع کی موجودگی میں یعنے آگاہی میں جب چاہے اپنے آپ کو معزول کر دے جیسے وکیل کو موکل کی موجودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب عقد ودیعت مرتفع ہو چکا تو بدون تجدید کے وہ عود نہ کرے گا۔ف= پھر اگر اس نے ودیعت کا اقرار بھی کر لیا تو وہ امین نہ ہوگا۔م۔ کیونکہ مالک کے نائب کو واپس کرنا نہیں پایا گیا ف= کیونکہ فسخ ودیعت کے بعد وہ نائب باقی نہیں رہا۔م۔ بخلاف مسئلہ سابق کے جہاں کہ مستودع نے مخالفت کی پھر موافقت اختیار کی ف= یعنی مثلاً حفاظت کے واسطے کپڑا رکھا تھا تو جب تک مستودع اس کو محفوظ رکھے تب تک موافقت ہے اور جب اس کو پہنے یا اور تصرف کرے جو حفاظت سے متعلق نہیں ہے تو یہ مخالفت ہے لیکن مالک نے ابھی عقد ودیعت کو نہیں توڑا اور نہ مستودع نے فسخ کیا حتی کہ مستودع اس کا ابھی نائب ہے پس اگر وہ مخالفت چھوڑ کر موافقت اختیار کرے تو بدستور سابق امین و مستودع ہو جائے گا اور یہاں تو انکار کی وجہ سے فسخ ہو کر وہ مستودع نہیں رہا حتی کہ بعد اس کے اقرار کرنے سے بھی مستودع نہ ہو جائے گا۔ ولو جحدها عند غير صاحبها لا يضمنها عند ابي يوسفؒ خلافا لزفرؒ لان الجحود عند غيره من باب الحفظ لان فيه قطع طمع الطامعين ولانه لا يملك عزل نفسه بغير محضر منه او طلبه فبقي الامر بخلاف ما اذا كان بحضرته - اور اگر مستودع نے ودیعت کا انکار سوائے مالک کے کسی دوسرے کے سامنے کیا ہو تو زفرؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اس واسطے کہ مالک کے سوائے غیر کے سامنے انکار کرنا از قسم حفاظت ہے کیونکہ اس انکار میں ودیعت کی ہوس کرنے والوں کی طمع منقطع ہوتی ہے اور اس لئے کہ بغیر حضوری مالک یا اس کے طلب کرنے کے مستودع اپنے آپ کو معزول نہیں کر سکتا ہے کہ وہ برابر مستودع رہے گا۔ بخلاف اس کے اگر مالک کے سامنے انکار کرے تو البتہ فسخ ہے۔ قال وللمودع ان يسافر بالوديعة وان كان لها حمل ومؤنة عند ابي حنيفةؒ وقالا ليس له ذلك اذا كان لها حمل ومؤنة وقال الشافعيؒ ليس له ذلك في الوجهين - اور مستودع کو اختیار ہے کہ ودیعت کو لے کر سفر کرے اگرچہ ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے باربرداری و مشقت ہوتی ہے ف= خواہ صرف تین روز کی راہ ہو یا زیادہ

ہو۔ ع۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مال ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری و مشقت ہوتی ہے تو اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کو دونوں صورتوں میں یہ اختیار نہیں ہے۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری ہے جیسے گیہوں وغیرہ یا بار برداری کی ضرورت نہیں ہے جیسے مشک و کافور وغیرہ دونوں صورتوں میں اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے۔ لابی حنیفةؒ اطلاق الامر والمفازة محل للحفظ اذا كان الطريق امنا ولهذا يملكه والوصی فی مال الصبی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حفاظت کا حکم مطلق دیا ہے یعنی کسی جگہ کی خصوصیت نہیں ہے اور راستہ و میدان میں بھی حفاظت کی جگہ ہے بشرطیکہ یہ راستہ محفوظ ہو اسی واسطے طفل صغیر کا مال لے کر باپ یا وصی کو سفر کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ حالانکہ طفل صغیر کے مال میں باپ یا وصی کو صرف ایسے تصرف کا اختیار ہے جو بہتر ہو اور جس میں کچھ ضرر نہ ہو پس اگر سفر کی منزلوں میں خطر ہوتا تو باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوتا اور جب وہاں حفاظت ممکن ہے تو مستودع کو بھی ساتھ لے جانے کا اختیار رہے۔ ولهما انه يلزمه مؤنة الرد فيما له حمل ومؤنة فالظاهر انه لا يرضى به فيتقيد به۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے ذمہ واپسی کا خرچہ لازم ہوگا جبکہ ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری و خرچہ کی ضرورت ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مالک اس فعل پر راضی نہ ہوگا پس حفاظت مطلقہ نہیں ہے بلکہ اس میں یہ قید معتبر ہے۔ ف۔ کہ وہ ایسے طور پر حفاظت کرے کہ مالک کے ذمہ واپسی کا خرچہ لازم نہ ہو اور واضح ہو کہ واپسی شرعاً مالک کے ذمہ ہے اگرچہ مستودع اپنی مہربانی و قناعت سے بغیر خرچہ کے واپس لاوے۔ والشافعیؒ يقيده بالحفظ المتعارف وهو الحفظ فی الامصار وصار كالاستحفاظ باجر قلنا مؤنة الرد يلزمه فی ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالی به والمعتاد كونهم فی المصر لا حفظهم ومن يكون فی المفازة يحفظ ماله فيها بخلاف الاستحفاظ باجر لانه عقد معاوضة فيقتضی التسليم فی مكان العقد۔ اور شافعی رحمہ اللہ اس حکم ودیعت کو مطلق حفاظت نہیں لیتے بلکہ ایسی حفاظت سے مقید کرتے ہیں جو متعارف ہو اور وہ شہروں میں حفاظت ہے۔ ف۔ یعنی مودع کی مراد یہ ہے کہ جس طرح لوگوں میں اپنے مال کی حفاظت کا رواج ہے شہر میں حفاظت کرتے ہیں کہ اسی طرح حفاظت کرے۔ م۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو حفاظت کرنے کے واسطے نوکر رکھا۔ ف۔ تو وہ اس مال کو لے کر سفر میں نہیں جا سکتا ورنہ ضامن ہوگا پس حاصل یہ ہوا کہ صاحبینؒ تو بار برداری کی چیز نہ لے جانے میں یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالک پر واپسی کا خرچہ بڑھتا ہے تو یہ اس کی اجازت میں شامل نہیں ہے۔ م۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں یہ خرچہ اس کی ملکیت میں اس ضرورت سے لازم آیا کہ اس کے حکم حفاظت کی فرمانبرداری کی گئی تو اس خرچہ پڑنے کی کچھ پرواہ نہ ہوگی۔ ف۔ اور شافعیؒ حفاظت کی یہی معنے لیتے ہیں کہ رواج کے موافق مستودع کو شہر میں حفاظت کا اختیار ہے اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ عادت کے موافق معتاد تو یہ امر ہے کہ مودع و مستودع خود شہر میں ہوتے ہیں رہی حفاظت تو وہ شہر میں معتاد نہیں ہے اور جو شخص جنگل میں ہو وہ جنگل میں اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے پس یہ حکم حفاظت میں ہے بخلاف اس کی اجرت پر حفاظت چاہنا اس قسم سے نہیں ہے کیونکہ وہ تو عقد معاوضہ ہے پس جہاں عقد ہوا وہیں سپرد کرنے کو مقتضی ہے۔ واذا نهاه المودع ان يخرج بالوديعة فخرج بها ضمن لان التقييد مفيد اذ الحفظ فی المصر ابلغ فكان صحيحا۔ اگر مودع نے اس کو ودیعت باہر لے جانے سے منع کر دیا پھر وہ اس کو باہر لے گیا تو ضامن ہوگا اس واسطے کہ حفاظت

میں باہر نہ لے جانے کی قید لگانا مفید ہے اس واسطے کہ شہر کے اندر حفاظت کرنا خوب پوری حفاظت ہے تو اس کا قید لگانا صحیح ہے ف بخلاف اسکے اگر یہ قید لگادے کہ میری ودیعت کی حفاظت کے لئے یہ صندوقچہ اختیار کر نہ وہ تو یہ قید بیفائدہ ہے کما فی الفتاوی۔ قال واذا اودع رجلان عند رجل ودیعۃ فحضر احدھما یطلب نصیبہ لم یدفع الیہ نصیبہ حتی یحضر الآخر عند ابی حنیفۃ رح وقالا یدفع الیہ نصیبہ وفی الجامع الصغیر ثلثۃ استودعوا رجلا الفا فغاب اثنان فلیس للحاضر ان یاخذ نصیبہ عندہ وقالا له ذلك والخلاف فی المکیل والموزون وھو المراد بالمذکور فی المختصر لھما انہ طالبہ بدفع نصیبہ فیومر بالدفع الیہ کما فی الدین المشترك وھذا لانہ یطالبہ بتسلیم ما سلم الیہ وھو النصف ولھذا کان له ان یاخذہ فکذا یومر ھو بالدفع الیہ ولابی حنیفۃ رح انہ طالبہ بدفع نصیب الغائب لانہ یطالبہ بالمفرد وحقہ فی المشاع والمفرز للعین یشتمل علی الحقین ولا یتمیز حقہ الا بالقسمۃ ولیس للمودع ولایۃ القسمۃ ولھذا لایقع دفعہ قسمۃ بالاجماع بخلاف الدین المشترك لانہ یطالبہ بتسلیم حقہ لان الدیون تقضی بامثالھا وقولہ له ان یاخذہ قلنا لیس من ضرورتہ ان یجبر المودع علی الدفع کما اذا کانت له الف درھم ودیعۃ عند انسان وعلیہ الف لغیرہ فلغریمہ ان یاخذہ اذا ظفر بہ ولیس للمودع ان یدفعہ الیہ —

اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی پھر دونوں میں سے ایک نے حاضر ہو کر اپنا حصہ طلب کیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جب تک دوسرا حاضر نہ ہو اس کا حصہ اس کو نہیں دیا جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کا حصہ اس کو دے دیا جائے گا اور جامع صغیر میں ہے کہ تین شخصوں نے ایک شخص کے پاس ہزار درم ودیعت رکھے پھر ان میں سے دو شخص غائب ہو گئے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جو شخص حاضر ہے اس کو یہ اختیار نہیں کہ اپنا حصہ لے لے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو یہ اختیار ہے اور یہ اختلاف ایسی ودیعت میں ہے کہ جو کیلی یا وزنی ہو اور کتاب میں جو مسئلہ لکھا اس میں یہی مراد ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مستودع سے صرف اپنا حصہ دے دینے کا مطالبہ کیا تو مستودع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو دیدے جیسے قرضہ مشترک میں ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً دو شخصوں نے اپنا مشترک غلام فروخت کیا پھر دونوں میں سے جو شخص حاضر ہے وہ مدیون سے اپنے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شریک نے صرف اس قدر حصہ کا مطالبہ کیا جو اس کو مسلم ہے اور وہ نصف ہے اور اسی وجہ سے اس کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ لے لے پس یوں ہی مستودع کو بھی حکم دیا جائے گا کہ اس کا حصہ دے دے اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے غائب کا حصہ دینے کا مطالبہ کیا اس واسطے کہ وہ مقسوم ممیز کا مطالبہ کرتا ہے اور اس مال عین سے جو جدا کیا جاوے وہ دونوں کے حق کو شامل ہوگا اور صرف مطالبہ کرنے والے کا حق جب ہی ممیز ہوگا کہ بٹوارہ کیا جاتا اور مستودع کو بٹوارہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ لہذا مستودع کا دینا بالاجماع بٹوارہ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف قرضہ مشترک کے کہ اس میں قرضخواہ اپنا حق دینے کا مطالبہ کرتا ہے اس واسطے کہ قرضوں کی ادائی تو بمثل ہوا کرتی ہے۔ یعنی قرضدار پر جو قرضہ ہے وہ بعینہ نہیں دیتا ہے بلکہ قرضہ کے مثل دیتا ہے پھر مقاصہ ہو جاتا ہے اور یہ جو صاحبین نے فرمایا کہ ہر ایک ودیعت رکھنے والا جہاں اپنا حصہ پاوے لے سکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں یہ جائز ہے مگر اس کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ مستودع پر دے دینے کا جبر کیا جاوے چنانچہ اگر ایک شخص کے ہزار درم کسی کے پاس ودیعت ہوں اور ودیعت رکھنے والے پر کسی دوسرے کے ہزار درم آتے ہیں تو اس کے قرضخواہ کو اختیار ہے کہ جہاں اس کا مال پاوے لے لے مگر مستودع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ودیعت اس کو دے دے ف اور یہاں اسی میں گفتگو ہے کہ مستودع کو دینا جائز ہے یا نہیں۔ قال وان اودع رجل عند رجلین شیئا مما یقسم لم یجز ان یدفعہ احدھما الی الآخر ولکنھما یقتسمانہ

فیحفظ کل واحد منہما نصفہ وان کان مما لا یقسم جاز ان یحفظہ احدہما باذن الآخر وھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ —
اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے پاس ایسی چیز ودیعت رکھی جو بٹوارہ کے قابل ہے تو دونوں مستودع میں سے کسی ایک کو یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کو دے دے یعنے ایک ہی کی حفاظت میں دیدے بلکہ دونوں اس کا بٹوارہ کریں پھر ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کرے اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ جس کا بٹوارہ نہیں ہو سکتا ہے تو جائز ہے کہ دونوں میں سے کوئی باجازت دوسرے کے اس کی حفاظت کرے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے ف = مثلاً اگر گیہوں اس نے دونوں کی ودیعت میں دیے ہوں تو دونوں بٹوارہ کرکے اس کی نصف نصف حفاظت کریں اور اگر اس نے ایک غلام دونوں کی ودیعت میں دیا تو وہ بٹوارہ کے قابل نہیں ہے پس دونوں میں سے کوئی مستودع دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے۔ وکذلک الجواب عندہ فی المرتہنین والوکیلین بالشراء اذا سلم احدہما الی الآخر- اور یہی حکم امام رحمہ اللہ کے نزدیک دو مرتہنوں اور خرید کے دو وکیلوں میں ہے جبکہ دونوں میں سے ایک دوسرے کو سپرد کرے ف = رہن کی مثال یہ ہے کہ اگر زید نے دو شخصوں کے پاس ایسی چیز رہن کی جو بٹوارہ کے قابل ہے پھر دونوں میں سے ایک نے یہ چیز دوسرے کے سپرد کردی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس حصہ کا ضامن ہوگا اور وکیل خرید کی مثال یہ ہے کہ زید نے دو شخصوں کو ایک چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا اور دونوں کو ایسا مال دیا جو بٹوارہ کے قابل ہے پھر ایک وکیل نے کل مال دوسرے کی حفاظت میں دے دیا اور وہ ضائع ہوگیا تو نصف کا ضامن ہوگا۔ ع۔ وقالا لاحدہما ان یحفظ باذن الآخر فی الوجہین لہما انہ رضی بامانتہما فکان لکل واحد منہما ان یسلم الی الآخر ولا یضمنہ کما فی مالا یقسم۔
اور صاحبین نے فرمایا کہ ودیعت قابل قسمت ہو یا نہ ہو ہر ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے کی اجازت سے حفاظت کرے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ودیعت رکھنے والا تو دونوں کی امانت پر راضی ہوگیا تو دونوں میں سے ہر ایک مستودع کو یہ اختیار ہوا کہ دوسرے کے سپرد کردے اور ضامن نہ ہوگا جیسے غیر قابل قسمت میں ہوتا ہے ف = یعنی جو چیز قابل قسمت نہ ہو اس کے سپرد کرنے میں بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے بالجملہ صاحبین رحہما نے قابل بٹوارہ کو غیر قابل بٹوارہ پر قیاس کیا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ مودع نے دونوں کی امانت پر اعتماد کیا تو اس میں دلالت پائی گئی کہ وہ ہر ایک کی سپردگی پر رضامند ہے۔ ع۔ ولہ انہ رضی بحفظہما ولم یرض بحفظ احدہما کلہ لان الفعل متی اضیف الی مایقبل الوصف بالتجزی یتناول البعض دون الکل فوقع التسلیم الی الآخر من غیر رضاء المالک فیضمن الدافع ولا یضمن القابض لان مودع المودع عندہ لا یضمن —
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ودیعت رکھنے والا دونوں کی حفاظت کرنے پر راضی ہوا اور اس امر پر راضی نہیں ہوا کہ دونوں میں سے ایک ہی شخص پوری ودیعت کی حفاظت کرے اس واسطے کہ حفاظت کرنے کا فعل جب ایسی چیز کی طرف مضاف ہو جو ٹکڑے ہونے کی صفت قبول کرتا ہے تو یہ جزو کو شامل ہوگا اور کل کو شامل نہ ہوگا یعنے جب حفاظت کرنا ایسی چیز میں مشترک بیان کیا جو ٹکڑے ہو سکتی ہے تو یہ حکم اس کے جزو کو شامل ہوگا اور کل کو شامل نہ ہوگا تو اپنا حصہ بھی دوسرے کو سپرد کرنا بدون رضامندی مالک کے واقع ہوا پس سپرد کرنے والا ضامن ہو جائے گا اور قبضہ کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مستودع نے اپنی طرف سے جس کے پاس ودیعت رکھ دی ہو وہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ف = اور یہ قاعدہ تو اس صورت میں ہوا کہ جب حفاظت کرنا ایسی ودیعت کی طرف

مضاف کیا گیا ہو جو تقسیم کے قابل ہے۔ وھذا بخلاف ما یقسم لانہ لما اودعھما ولا یمکنھما الاجتماع علیہ اناء اللیل والنھار وامکنھما المھایاۃ کان المالک راضیا بدفع الکل الی احدھما فی بعض الاحوال۔
اور یہ حکم برخلاف ایسی ودیعت کے ہے جو تقسیم نہیں ہوسکتی ہے کہ اس میں ہر ایک کو دوسرے کے سپرد کرنا جائز ہے اور حفاظت صرف ایک جزو تک مقصود نہ ہوگی اس واسطے کہ جب اس نے دونوں کے پاس ودیعت رکھی حالانکہ اوقات شب و روز میں ہر وقت ان دونوں کا مجتمع رہنا ممکن نہیں ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ دونوں باری باری سے حفاظت کریں تو یہ دلیل ہے کہ مالک اس بات پر راضی ہوگیا کہ بعض حالات میں ایک مستودع کل ودیعت دوسرے کو سپرد کرے۔ واذا قال صاحب الودیعۃ للمودع لا تسلمھا الی زوجتک فسلمھا الیھا لا یضمن وفی الجامع الصغیر اذا نھاہ ان یدفعھا الی احد من عیالہ فدفعھا الی من لا بد منہ لا یضمن کما اذا کانت الودیعۃ دابۃ فنھاہ عن الدفع الی غلامہ وکما اذا کانت شیئا یحفظ علی ید النساء فنھاہ عن الدفع الی امرأتہ وھو محمل الاول لانہ لا یمکن اقامۃ العمل مع مراعاۃ ھذا الشرط وان کان مفیدا فیلغو وان کان لہ منہ بد ضمن لان الشرط مفید فان من العیال من لا یؤتمن علی المال وقد امکن العمل بہ مع مراعاۃ ھذا الشرط فاعتبر۔ اگر مالک ودیعت نے مستودع سے کہا کہ تو یہ ودیعت اپنی زوجہ کو سپرد نہ کرنا پس مستودع نے اپنی زوجہ کو ودیعت سپرد کردی تو ضامن نہ ہوگا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر مودع نے مستودع کو منع کردیا کہ اپنی عیال میں سے کسی کو یہ ودیعت نہ دینا پھر مستودع نے ایسے شخص کو دیدی کہ اس کے دینے سے چارہ نہیں ہے یعنے حفاظت کے واسطے مستودع کو اس شخص کے سپرد کرنے میں لاچاری ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ مثلاً ودیعت کوئی گھوڑا وغیرہ سواری کا جانور تھا کہ اس کی نسبت مودع نے منع کردیا کہ اپنے غلام کو نہ دینا (حالانکہ دانے پانی کے واسطے خواہ مخواہ غلام کو دینا پڑے گا) یا مثلاً ودیعت ایسی چیز ہے جو عورتوں کے ہاتھ میں حفاظت کی جاتی ہے پس مودع نے اس کو منع کردیا کہ اپنی زوجہ کو نہ دینا (حالانکہ حفاظت کے واسطے زوجہ کو دینا ضروری ہے) پس جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سپرد کرنا لابد ضروری ہو تو ضامن نہ ہوگا اور کتاب کی عبارت بھی اسی پر محمول کی جائے گی یعنے اگر زوجہ کی حفاظت میں دینا ضروری ہو تو سپرد کرنے سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ مودع کی اس شرط کی نگہداشت کے باوجود وہ حفاظت نہیں کرسکتا ہے پس یہ شرط اگرچہ مودع کے واسطے مفید ہو تو بھی لغو ہو جائے گی اور اگر مستودع کو یہ گنجائش نکلی کہ وہ اس شخص کے سپرد نہ کرے تو اس کے سپرد کرنے سے ضامن ہو جائے گا کیونکہ شرط ایسی ہے جو مودع کے واسطے مفید ہے کیونکہ آدمی کی عیال میں بعضے ایسے شخص ہوتے ہیں کہ جن پر مال کی امانت داری کا اعتماد نہیں ہوسکتا اور حال یہ ہے کہ مستودع کو اس شرط مفید کی نگہداشت کے باوجود حفاظت کرنا ممکن ہے تو اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔ ف۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر مودع نے مستودع کو منع کردیا کہ ودیعت کو اپنی زوجہ یا غلام وغیرہ عیال کے سپرد نہ کرے پھر مستودع نے اپنی اس عیال کو سپرد کی تو دیکھا جاوے کہ اگر بغیر اس کے سپردگی کے حفاظت ممکن تھی تو ضامن ہو جائے گا۔ وان قال احفظھا فی ھذا البیت فحفظھا فی بیت آخر من الدار لم یضمن لان الشرط غیر مفید فان البیتین فی دار واحدۃ لا یتفاوتان فی الحرز۔ اور اگر مودع نے مستودع سے کہا کہ تو اس کوٹھری میں ودیعت کی حفاظت کر جیو پس مستودع نے اسی گھر کی دوسری کوٹھری میں اس کی حفاظت کی تو ضائع ہونے سے مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوٹھری معین کرنے کی شرط کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ ایک ہی گھر کی دو کوٹھریوں میں حفاظت حاصل ہونے کی رو سے تفاوت

نہیں ہوتا ہے ف اور یہ حکم باستحسان ہے اور قیاس اس کو مقتضی تھا کہ ضامن ہو جاوے اس واسطے کہ ایک ہی گھر کی دو کوٹھریاں کبھی حفاظت کی راہ سے تفاوت ہوتی ہیں مثلاً ایک کی پشت کوچہ کی جانب ہو تو وہاں سے چور سیندھ کر سکتا ہے اور دوسری بیچ گھر میں ہے تو اس میں حفاظت زیادہ ہے پس مفید شرط سے مخالفت کرنے میں ضامن ہونا چاہئے ولیکن استحساناً ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ فرق معتبر نہیں ہے جیسے کہا کہ کوٹھری کے اس گوشہ میں حفاظت کی جیو یا اس صندوق میں رکھیو تو کچھ مفید نہیں ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قیاس کو لینا بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ کیونکہ عموماً ہمارے دیار میں مکانات وسیع ہوتے ہیں لہذا شرط مفید ہے۔ چنانچہ آئندہ آتا ہے۔ وان حفظها فی دار اخری ضمن لان الدارین تتفاوتان فی الحرز فکان مفیدا فیصح التقیید ولو کان التفاوت بین التبیین ظاهرا بان کانت الدار التی فیها البیتان عظیمة والبیت الذی نهاه عن الحفظ فیه عورة ظاهرة صح الشرط ۔ اور اگر اس صورت میں مستودع نے دوسرے گھر کی کوٹھری میں اس کی حفاظت کی تو ضائع ہو جانے سے ضامن ہو جائے گا اس واسطے کہ حفاظت کے حق میں دو گھروں میں فرق ہوتا ہے تو شرط مذکور مفید ہے پس ودیعت میں اس کی قید لگانا صحیح ہے اور اگر ایک ہی گھر کی دو کوٹھریاں ایسی ہوں جن میں تفاوت ظاہر ہے۔ یعنی حفاظت کی راہ سے کھلا ہوا تفاوت ہے۔ مثلاً وہ گھر جس میں یہ دونوں کوٹھریاں ہیں بہت بڑا ہو اور اس نے جس کوٹھری میں حفاظت سے منع کیا ہے اس میں کوئی رخنہ وعیب ظاہر ہو تو بھی شرط صحیح ہے۔ ف جیسا کہ مترجم نے اوپر بیان کیا رہا یہ بیان کہ مستودع نے مال ودیعت کو بدون اجازت مودع کے سوائے اپنی عیال کے جس کو سپرد کرنے سے چارہ نہیں ہوتا ہے اپنی طرف سے کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دیا اور وہ مال ضائع ہوا تو مستودع اول کا ضامن ہونا ظاہر ہے اور رہا دوسرا مستودع یعنی مستودع المستودع تو کیا وہ ضامن ہو سکتا ہے یا نہیں یعنی مالک ودیعت کو اختیار ہے کہ اس سے ضمان لے یا نہیں ہے تو اس میں اختلاف ہے امام رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا۔ چنانچہ بیان فرمایا۔ قال ومن اودع رجلا ودیعة فاودعها آخر فهلکت فله ان یضمن الاول ولیس له ان یضمن الآخر وهذا عند ابی حنیفة ؒ ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ودیعت دی پس مستودع نے وہ ودیعت دوسرے کے پاس ودیعت رکھی پھر وہ دوسرے مستودع کے پاس سے ضائع ہوگئی تو مالک ودیعت کو اختیار ہے کہ مستودع اول سے تاوان لے اور اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مستودع سے تاوان لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے ف مثلاً زید نے بکر کے پاس ودیعت رکھی پھر بکر نے خالد کے پاس ودیعت رکھی۔ حالانکہ مالک نے بیر اجازت نہیں دی تھی اور نہ خالد اس کی ایسی عیال میں ہے کہ جس کو دینے کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو پھر ودیعت مذکور خالد کے پاس سے ضائع ہوگئی تو بکر بالاتفاق ضامن ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک مالک کو صرف بکر سے ضمان لینے کا اختیار ہوا اور خالد سے ضمان نہیں لے سکتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ چاہے بکر سے ضمان لے اور چاہے خالد سے تاوان لے چنانچہ لکھا ہے کہ وقالا له ان یضمن ایهما شاء فان ضمن الاول لا یرجع علی الاخر وان ضمن الآخر رجع علی الاول ۔ صاحبین نے فرمایا کہ مالک ودیعت کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے پس اگر اس نے مستودع اول سے تاوان لیا تو مستودع اول اس تاوان کو دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس نے دوسرے مستودع سے تاوان لیا یعنی مستودع کے مستودع سے تاوان لیا تو مستودع دوم اس کو مستودع اول سے واپس لے گا۔ لهما انه قبض المال من ید ضمین فیضمنه کمودع الغاصب وهذا لان

المالك لم يرض بامانة غيره فيكون الاول متعديا بالتسليم والثانی بالقبض فيخير بينهما غيرانه ان ضمن الاول لم يرجع على الثانی لانه ملكه بالضمان فظهرانه اودع ملك نفسه وان ضمن الثانی رجع على الاول لانه عامل له فيرجع عليه بما لحقه من العهدة اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے اس مال کو ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا جو خود ضامن ہوگیا ہے پس یہ بھی ضامن ہوگا جیسے غاصب کے ہاتھ سے کسی نے امانت رکھنے کو کہہ دیا تو وہ مثل غاصب کے ضامن ہوتا ہے اور یہ جو ہم نے کہا کہ اس نے ضامن کے ہاتھ سے اپنے قبضہ میں لیا ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ مالک تو دوسرے کی امانت پر راضی نہیں ہوا ہے پس مستودع تو دوسرے کے سپرد کرنے میں متعدی ہوا اور دوسرا مستودع اس پر قبضہ کرنے میں متعدی ہوا پس مالک کو دونوں سے ضمان لینے کا اختیار ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اگر اس نے مستودع اول سے ضمان لی تو وہ دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ مستودع اول تو ضمانت ادا کرنے سے اس مال کا مالک ہوگیا پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ مستودع اول نے اپنے ذاتی مال کو اپنے مستودع کے پاس ودیعت رکھوا دیا۔ پس اپنے مستودع سے تاوان نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس نے مستودع دوم سے تاوان لیا تو وہ اس تاوان کو مستودع اول سے واپس لے گا کیونکہ مستودع دوم نے تو مستودع اول کے واسطے کام کیا ہے تو جو کچھ ضمانت اس پر لاحق ہوا اس کو مستودع اول سے واپس لے گا۔ وله انه قبض المال من يد امين لانه بالدفع لا يضمن مالم يفارقه لحضور رائه فلا تعدى منهما فاذا فارقه فقد ترك الحفظ الملتزم فيضمنه بذلك واما الثانی فمستمر على الحالة الاولى ولم يوجد منه صنع فلا يضمنه كالريح اذا القت فی حجره ثوب غيره - اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے ایسے شخص کے ہاتھ سے مال قبضہ میں لیا ہے جو ابھی تک امین باقی ہے کیونکہ مستودع اول دوسرے مستودع کو دینے سے ضامن نہیں ہو جائے گا جب تک کہ اس کو چھوڑ کر جدا نہ ہو اس واسطے کہ جب تک جدا نہیں ہوا تب تک مستودع اول کی حفاظت ورائے موجود ہے تو ان دونوں میں کسی کی طرف سے تعدی نہیں پائی گئی پھر جب مستودع اول اس کو چھوڑ کر جدا ہوا تو اب اس نے وہ حفاظت چھوڑ دی جس کا التزام کیا ہے پس اس وجہ سے مستودع اول ضامن ہو جائے گا۔ اور رہا مستودع دوم تو وہ برابر اپنی حالت پر باقی ہے اور اس کی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہیں پائی گئی جس سے وہ متعدی ہو تو وہ ضامن بھی نہ ہوگا جیسے ایک شخص کی گود میں دوسرے کا کپڑا ہوا نے اڑا کر ڈال دیا تو وہ ضامن نہیں ہو جاتا ہے۔ قال ومن كان فی يده الف فادعاها رجلان كل واحد منهما انها له اودعها اياه وابى ان يحلف لهما فالالف بينهما وعليه الف اخرى بينهما — جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ہزار درم ہوں پس ان درموں کا دو شخصوں نے دعوی کیا اس طرح کہ ہر ایک یہ دعوی کرتا ہے کہ یہ کل درم میری ملک ہیں میں نے اس شخص کے پاس ودیعت رکھے تھے اور قابض مال نے دونوں کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ ہزار درم ان دونوں مدعیوں میں مشترک ہوں گے اور قابض پر دوسرے ایک ہزار درم بھی واجب ہوں گے جو دونوں میں مشترک ہوں گے فت پس ہر مدعی کے واسطے ایک ہزار درم ہو گئے۔

وشرح ذلك ان دعوى كل واحد صحيحة لاحتمالها الصدق فيستحق الحلف على المنكر بالحديث ويحلف لكل واحد على الانفراد لتغاير الحقين وبايهما بدأ القاضی جاز لتعذر الجمع بينهما وعدم الاولوية ولو تشاحا اقرع بينهما تطييبا لقلبهما ونفيا لتهمة الميل ثم ان حلف لاحدهما يحلف للثانی فان حلف فلا شئ لهما لعدم الحجة وان نكل اعنی للثانی يقضى له لوجود الحجة وان نكل للاول يحلف للثانی ولا يقضى بالنكول بخلاف

ما اذا اقر لاحد هما لان الاقرار حجة موجبة بنفسه فيقضى به اما النكول انما يصير حجة عند القضاء فجاز ان يؤخره ليحلف للثانى فينكشف وجه القضاء ولو نكل للثانى ايضا يقضى بينهما نصفين على ما ذكر فى الكتاب لاستوائهما فى الحجة كما اذا اقاما البينة ويغرم الفا اخرى بينهما لانه اوجب الحق لكل واحد منهما ببذله وباقراره وذلك حجة فى حقه وبالصرف اليهما صار قاضيا نصف حق كل واحد منهما بنصف الأخر فيغرمه -

اس حکم کی شرح یہ ہے کہ دونوں مدعیون میں سے ہر ایک کا دعویٰ صحیح ہے یعنے سماعت کے لائق ہے کیونکہ ہر ایک کے دعوے میں سچے ہونے کا احتمال ہے یعنے علیحدہ علیحدہ ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ سچ ہوا ور مدعا علیہ منکر ہے تو حدیث مشہور کے حکم سے ہر ایک مدعی کو یہ استحقاق حاصل ہوا کہ مدعا علیہ منکر سے قسم لے اور چونکہ ہر ایک کا حق دوسرے سے مغائر ہے تو ہر ایک کے واسطے مدعا علیہ سے علیحدہ علیحدہ قسم لے جائے گی اور قاضی کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے شروع کرے کیونکہ دونوں کو جمع کرنا متعذر ہے اور دونوں میں سے کوئی اولی و مرجح نہیں ہے اور اگر دونوں مدعیون میں سے ہر ایک نے سبقت چاہی تو قاضی ان دونوں میں قرعہ ڈالے تاکہ دونوں کے دل خوش رہیں اور قاضی کی نسبت بھی اس تہمت کا موقع نہ ہو کہ اس کو دونوں میں سے کسی کی جانب میلان ہے بالجملہ جب مدعیون کے پاس گواہ نہیں ہیں تو وہ مدعا علیہ سے قسم لے سکتے ہیں پھر اگر مدعا علیہ نے دونوں میں سے ایک کے واسطے قسم کھائی تو اس سے دوسرے کے واسطے قسم لی جائے گی پس اگر وہ دوسرے کے واسطے بھی قسم کھا گیا تو دونوں مدعیوں کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ کسی مدعی کے واسطے اس کے دعوے پر کچھ حجت نہیں ہے اور اگر اس نے دوسرے کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو دوسرے کے نام حکم دے دیا جائے گا اور اگر اس نے مدعی اول کے لئے قسم سے انکار کیا تو ابھی حکم نہ دیا جائے گا بلکہ دوسرے مدعی کے واسطے قسم لی جائے گی برخلاف اس کے اگر مدعا علیہ نے دونوں مدعیون میں سے ایک کے واسطے اقرار کر دیا تو اس کے واسطے حکم دیا جائے گا اس واسطے کہ اقرار ایسی حجت ہے جو بذات خود موجب ہے تو اقرار کے ساتھ ہی یہ حکم دے دیا جائے گا۔ اور رہا قسم سے انکار کرنا تو یہ بذات خود موجب نہیں ہے بلکہ جب ہی حجت ہو جاتا ہے کہ مجلس قاضی میں انکار کرے تو جائز ہوا کہ حکم اول میں تاخیر کرے تاکہ دوسرے مدعی کے واسطے قسم لے پس حکم قضاء کا طریقہ ظاہر ہو جاوے اور اگر اس نے دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم سے انکار کیا تو دونوں مدعیون میں یہ ہزار درم اس کا نصفا نصف ہونے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ حجت میں دونوں برابر ہیں جیسے اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو بھی یہی حکم ہوتا ہے اور قابض مدعا علیہ دوسرے ایک ہزار درم بھی دے گا کہ وہ بھی ان دونوں میں مشترک ہوں گے اس واسطے کہ مدعا علیہ نے دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے واسطے بعوض خیرات مال و اقرار کے حق واجب کر لیا اور یہ اقرار خود مقر کی ذات کے واسطے حجت ہے اور جب اس نے یہ درم ان دونوں کو تقسیم کئے تو وہ ہر ایک کا نصف حق بذریعہ دوسرے کے نصف حق کے ادا کرنے والا ہو گیا پس وہ نصف حق کا ضامن ہوگا۔ ولو قضى القاضى للاول حين نكل ذكر الامام البزدوىؒ فى شرح الجامع الصغير انه يحلف للثانى فاذا نكل يقضى بينهما لان القضاء للاول لا يبطل حق الثانى لانه يقدمه امابنفسه اوبالقرعة وكل ذلك لا يبطل حق الثانى - اور اگر ایسا ہوا کہ جب مدعا علیہ نے مدعی اول کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا اور اسی وقت قاضی نے اول کے واسطے حکم کر دیا تو شیخ بزدوی نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا کہ دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم لی جائے گی پس اگر اس نے دوسرے کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو موجودہ ہزار درم کی نسبت جن کا مدعی اول کے واسطے حکم دیا گیا ہے اب بدل کر

یوں حکم دیا جائے گا کہ ہزار ان دونوں مدعیوں میں مشترک ہے کیونکہ مدعی اول کے واسطے حکم دینا مدعی دوم کا حق نہیں
مٹاتا ہے اس واسطے کہ اول مدعی کو قاضی نے اپنے اختیار سے اول بنایا تھا یا قرعہ ڈالنے میں اس کا نام پہلے نکلا تھا۔
حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات ایسی نہیں جو دوسرے کا حق مٹادے یعنے انکار قسم کی وجہ سے جیسے مدعی اول کے واسطے
ان موجودہ ہزار درم کا حکم دیا تھا اسی طرح انکار قسم کی وجہ سے دوسرے مدعی کے واسطے بھی ان ہزار درم کا حکم کرے گا تو یہ
ہزار درم ان دونوں میں مشترک ہوئے۔ وذكر الخصافؒ انه نفذ قضاؤه للاول ووضع المسألة فى العبد
وانما نفذ لمصادفته محل الاجتهاد لان من العلماء من قال يقضى للاول ولا ينتظر لكونه اقرارا
دلالة ثم لا يحلف للثانى ما هذا العبد لى لان نكوله لا يفيد بعد ما صار للاول ۔ اور شیخ اجل خصاف
نے اس صورت میں ذکر کیا کہ قاضی کا حکم مدعی اول کے واسطے نافذ ہو جائے گا یعنی موجودہ ہزار درم بدون شرکت دوسرے
کے اسی کو ملیں گے۔ لیکن خصاف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں بجائے درموں کے غلام فرض کیا ہے یعنے دونوں مدعیوں نے
ایک ہی غلام رکھنے کا دعوے کیا پس جب مدعا علیہ نے ایک مدعی کے واسطے قسم سے انکار کیا اور قاضی نے اس مدعی کے
واسطے غلام کا حکم دے دیا تو حکم قاضی نافذ ہو جائے گا۔ اور دوسرے مدعی کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہیں کرے گا
کیونکہ اول مدعی کی قسم سے مدعا علیہ کا انکار کرنا ازراہ دلالت کے اقرار ہے یعنے گویا اس نے اقرار کیا کہ یہ اس مدعی کی
ودیعت ہے پس بدون انتظار کے قاضی حکم دے دے اور یہاں قاضی کا حکم اس واسطے نافذ ہو گیا کہ وہ ایسے موقع پر واقع
ہوا جس میں اجتہاد جاری ہوتا ہے یعنے یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے کیونکہ علماء میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ مدعی اول کے واسطے
قاضی حکم کرے اور دوسرے کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہ کرے کیونکہ اول کے واسطے قسم سے انکار کرنا ازراہ دلالت
کے اقرار ہے اور جب قاضی نے اول کے واسطے حکم دے دیا تو پھر دوسرے مدعی کے واسطے مدعا علیہ سے یوں قسم نہیں
لے گا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے۔ اس واسطے کہ قسم سے انکار کرنا کچھ مفید نہ ہوگا جبکہ یہ غلام پہلے مدعی کا ہو چکا ہے۔
ف۔ یعنی قسم میں خالی اسی قدر کہنا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے محض بے فائدہ ہے کیونکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے
تو یہ غلام مدعی دوم کو نہیں مل سکتا کیونکہ وہ تو پہلے مدعی کے واسطے ہو چکا بلکہ قسم میں قیمت بھی ملانا چاہیے ولیکن اس میں
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وهل يحلفه بالله مالهذا عليك هذا العبد ولا قيمته وهو كذا وكذا ولا اقل
منه قال ينبغى ان يحلفه عند محمدؒ خلافا لابى يوسفؒ بناء على ان المودع اذا اقر بالوديعة ودفع بالقضاء
الى غيره يضمنه عند محمدؒ خلافا له وهذا فريعة تلك المسألة وقد وقع فيه بعض الاطناب والله اعلم۔ اور آیا
اس طرح اس سے قسم لی جائے گی کہ واللہ اس مدعی کا تجھ پر یہ غلام نہیں اور نہ اس کی قیمت جو اس قدر ہے اور نہ اس سے
کم ہے تو شیخ خصاف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک قسم لینا چاہیے۔ بخلاف قول ابو یوسفؒ کے اس بناء کہ مستودع
نے جب کسی شخص کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت دوسرے شخص کو دی گئی تو
امام محمدؒ کے نزدیک مستودع اپنے مقرلہ کے واسطے ضامن ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں
ہوتا ہے اور یہ سب تفصیل اسی معاملہ ودیعت کی ہے جس میں کسی قدر تطویل واقع ہوئی واللہ تعالیٰ اعلم ف
اور توضیح یہ ہے کہ جب مستودع مدعا علیہ سے دوسرے مدعی کے واسطے قسم لی گئی اور اس نے انکار کیا تو گویا یہ
اقرار کیا کہ یہ غلام اس مدعی کی ودیعت ہے حالانکہ قاضی نے پہلے مدعی کے واسطے بوجہ مدعا علیہ کے انکار قسم کے
حکم دے دیا تو یہ صورت ہوئی کہ مستودع نے مدعی دوم کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا حالانکہ قاضی کے حکم

سے وہ مدعی اول کو دلائی گئی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک مدعی دوم کے واسطے مستودع ضامن ہوگا لہٰذا اس
سے یوں قسم لینا چاہیئے کہ تجھ پر غلام یا اس کی قیمت نہیں ہے تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو۔

کتاب العاریۃ

یہ کتاب عاریت کے بیان میں ہے۔

مستعیر جس نے مانگا ہو۔ مستعارہ
العاریہ۔ الاعارۃ۔ عاریت دینا۔ مانگے دینا۔ استعارہ۔ مانگنا۔ معیر مانگے دینے والا۔
چیز جو مانگ لی اور کبھی اس کو عاریہ کہتے ہیں جیسے بولتے ہیں کہ میری عاریت واپس دے اور شرع میں اپنے مال عین
کو کسی کے سپرد کرنا بطور مانگے کے تاکہ وہ اس کے منافع اٹھا دے بشرطیکہ عین مال اس کی ملک رہے حتی کہ اگر وہ
لانہ نوع
تعدی کرے تو ضامن ہے۔ قال العاریۃ جائزۃ۔ عاریت جائز ہے ف جواز معروف ہے
اور اس میں دینا ثواب اور لینا بھی کچھ عیب نہیں ہے۔
احسان۔ کیونکہ یہ ایک طرح کا احسان ہے۔ ف
اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان رضؓ سے زرہیں عاریت
وقد استعار النبی علیہ السلام دروعا من صفوان۔

عاریت لی تھیں۔

ف چنانچہ صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین کے روز صفوان بن امیہ سے زرہیں مستعار چاہیں
تو صفوان نے کہا کہ ای حضرت کیا یہ بطور غصب ہیں یعنے جبراً زبردستی ہیں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ عاریت مضمونہ ہیں یعنے
مانگ لینا ہوا کہ ان کی ضمانت لازم ہے رواہ ابوداؤد واحمد والحاکم۔ اور ابن عباس رضؓ کی حدیث یوں ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے غزوہ حنین کے واسطے زرہیں وہتھیار لیئے تو صفوان نے کہا کہ کیا یہ ایسی عاریت
ہے جو ادا کی جائے گی فرمایا کہ ہاں رواہ الحاکم۔ تنبیہ یوں کہا کہ حدیث میں دلیل ہے کہ عاریت کی دو قسم ہیں ایک مضمونہ
اور دوم غیر مضمونہ اور حدیث میں یہ کہا کہ مستعیر پر جس نے خیانت نہیں کی کچھ تاوان نہیں ہے اور عبدالرزاق نے بعض
اولاد صفوان سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے دو عاریتیں لیں ایک مضمون و دوم غیر مضمون
تھی۔ وھی تملیک المنافع بغیر عوض وکان الکرخیؒ یقول ھی اباحۃ الانتفاع بملک الغیر لانہا تنعقد بلفظۃ
الاباحۃ ولایشترط فیہ ضرب المدۃ ومع الجہالۃ لایصح التملیک وکذلک یعمل فیہ النہی ولا یملک الاجارۃ من
غیرہ ونحن نقول انہ ینبئ عن التملیک فان العاریۃ من العریۃ وھی العطیۃ ولہذا ینعقد بلفظۃ التملیک والمنافع
قابلۃ للملک کالاعیان والتملیک نوعان بعوض وبغیر عوض ثم الاعیان تقبل النوعین فکذا المنافع والجامع بینہما
دفع الحاجۃ ولفظۃ الاباحۃ استعیرت للتملیک کما فی الاجارۃ فانہا تنعقد بلفظۃ الاباحۃ وھی تملیک
والجہالۃ لاتفضی الی المنازعۃ لعدم اللزوم فلا تکون ضائرۃ ولان الملک انما یثبت بالقبض وھو
الانتفاع وعند ذلک لاجہالۃ والنہی منع عن التحصیل فلا یتحصل المنافع ملکہ ولا یملک الاجارۃ
لدفع زیادۃ الضرر علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالی ۔ اور عاریت یہ ہے کہ اپنی چیز کے منافع کا دوسرے کو بغیر
عوض کے مالک کرے اور شیخ کرخیؒ فرماتے تھے کہ غیر کی ملک سے انتفاع مباح ہونے کو عاریت کہتے ہیں اس واسطے
کہ اباحت کے لفظ سے عاریت منعقد ہو جاتی ہے۔ مثلاً عاریت دہندہ نے یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ چیز مباح کی کہ تو مجھے

ایک مہینہ کے بعد واپس دے تو یہ عاریت ہوتی ہے اور عاریت میں مدت بیان کرنا شرط نہیں ہے حالانکہ منافع کا مالک کرنا مدت مجہول ہونے کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے تو وہ تملیک نہیں بلکہ اباحت ہے اور اسی طرح عاریت میں منع کرنے کا اثر پیدا ہوتا ہے ف یعنی اگر عاریت کے معنے تملیک منافع ہوتے تو منع کرنا مفید نہ ہوتا بلکہ اباحت ہے حتی کہ اگر معیر منع کردے تو آئندہ عاریت سے کام نہ لیتا تو یہ منع مفید ہوتا ہے اور مستعیر کو یہ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو اجارہ پر دیدے یعنے اگر وہ تملیک ہوتی تو اجارہ دے سکتا ہے پس وہ اباحت ہے اور ہم کہتے ہیں کہ لفظ عاریت سے تملیک کے معنے نکلتے ہیں کیونکہ عاریت کا اشتقاق عریہ سے ہے جس کے معنے عطیہ ہیں اسی واسطے تملیک کی لفظ سے عاریت ہو جاتی ہے اور منافع ایسی چیز ہیں جو اعیان کی طرح ملکیت کے قابل ہوتے ہیں اور مالک کرنا دو طرح پر ہوتا ہے ایک بعوض دوم بغیر عوض پھر اعیان تو دونوں قسم کے قابل ہیں تو منافع بھی دونوں قسم کے قابل ہیں یعنے خواہ بعوض کسی کو مالک کردے یا بغیر عوض مالک کردے اور حاجت پوری کرنا ان دونوں میں جامع ہے یعنے دونوں میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی حاجت رفع ہو اور اباحت کے لفظ سے اعارہ اس وجہ سے جائز ہوا کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنے میں لیا ہے جیسے اجارہ میں ہوتا ہے چنانچہ اباحت کے لفظ سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ میں تملیک منافع کے معنے ہیں اور مدت مجہول ہونے سے کوئی جھگڑا نہیں ہو سکتا کیونکہ عاریت کچھ لازمی چیز نہیں ہے تو مدت مجہول ہونا کچھ مضر نہیں اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملکیت جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ قبضہ ہو جاوے اور قبضہ ہو جانا یہی ہے کہ اس سے انتفاع لے اور انتفاع لینے کے وقت کچھ مجہول نہیں ہے اور رہا یہ کہ ممانعت مفید ہوتی ہے تو یہ مال مستعار سے نفع لینے کی ممانعت ہے پس مجہول ہونا کچھ مضر نہ ہوا تو منافع اس کی ملکیت پر حاصل نہ ہوئے اور مستعیر اس واسطے اجارہ نہیں دے سکتا ہے کہ اس میں معیر پر ضرر زیادہ ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو ذکر کریں گے ف علاوہ اس کے عقد اجارہ لازمی ہے اور معیر نے اس چیز کا مالک نہیں کیا بلکہ اس کے منافع کا مالک کیا۔ قال وتصح بقوله اعرتك لانه صريح فيه۔ اور اگر معیر نے عربی زبان میں کہا کہ اعرتک یعنے میں نے تجھے عاریت دی تو عاریت صحیح ہے کیونکہ عاریت میں یہ لفظ صریح ہے۔ واطعمتك هذه الارض مستعمل فيه۔ اور اسی طرح اگر عربی میں کہا کہ اطعمتک ہذہ الارض یعنے میں نے تجھے یہ زمین کھانے کو دی تو بھی عاریت صحیح ہے۔ کیونکہ یہ لفظ اسی معنے میں مستعمل ہے۔ ومنحتك هذا الثوب وحملتك على هذه الدابة اذا لم يرد به الهبة لانهما لتمليك العين وعند عدم ارادته الهبة يحمل على تمليك المنافع تجوزا — اور اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا منحہ دیا یا تجھے اس جانور پر سوار کیا تو یہ بھی عاریت مراد ہے بشرطیکہ اس سے ہبہ نہ ہو اس واسطے کہ حقیقت میں تو یہ لفظ عین شے کے مالک کر دینے کے واسطے ہے اور جب ہبہ مراد نہ ہو تو مجازاً منافع کے مالک کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ عرف میں ایسا استعمال جاری ہے قال واخدمتك هذا العبد لانه اذن له فی استخدامه اور اگر کہا کہ میں نے یہ غلام تیری خدمت کرنے میں دیا تو یہ بھی عاریت ہے کیونکہ اس کو اس غلام سے خدمت لینے کی اجازت ہے۔ وداری لك سكنى لان معناه سكناها لك وداری لك عمری سكنى لانه جعل سكناها له مدة عمره وجعل قوله سكنى تفسيرا لقوله لك لانه يحتمل تمليك المنافع فحمل عليه بدلالة آخره۔ اور اگر کہا کہ میرا گھر تیرے واسطے سکنی ہے تو عاریت ہے کیونکہ اس کے معنے یہ ہیں کہ اس در کی سکونت تیرے واسطے ہے اور اگر کہا کہ میرا گھر تیرے واسطے عمری سکنی ہے تو بھی عاریت ہے کیونکہ اس نے اپنے گھر کی سکونت اس شخص کے واسطے اس کی مدت عمر کردی یعنے جب تک جیتا رہے تب تک اس کی سکونت اسی کے واسطے ہے کیونکہ سکنی کہنا تیرے واسطے

لینے کی تفسیر ہے کیونکہ ہبہ جیسے ہبہ کو محتمل ہے ویسے ہی منافع کی تملیک کو محتمل ہے تو آخری کلمہ یعنے سکنی کی دلالت سے اسی معنے پر محمول کیا گیا۔ ف سے کیونکہ اگر عین مال کی تملیک نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ اس کے منافع کی تملیک ہو گی۔

قال وللمعیر ان یرجع فی العاریۃ متی شاء لقولہ علیہ السلام المنحۃ مردودۃ والعاریۃ مؤداۃ ولان المنافع تملک شیئا فشیئا علی حسب حدوثہا فالتملیک فیما لم یوجد لم یتصل بہ القبض فصح الرجوع عنہ۔ اور معیر کو اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنی عاریت سے رجوع کرے یعنے اگرچہ عاریت کسی وقت محدود تک کے واسطے ہو اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز منحہ دی جائے وہ واپس دی جاتی ہے اور جو چیز مانگے دی جائے وہ واپس پہونچائی جاتی ہے رواہ ابوداود والترمذی وابن حبان والطبرانی من حدیث ابی امامۃ ورواہ البزار من حدیث ابن عمر اور اس دلیل سے کہ منافع تو بس قدر پیدا ہوتے جاتے ہیں اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا کر کے ملک میں آتے ہیں تو جو منافع ابھی نہیں پائے گئے ہیں ان میں تملیک کا قبضہ نہیں ہوا اور قبل قبضہ کے رجوع کرنا صحیح ہے ف تو معیر کو اختیار ہے جس دن چاہے رجوع کرے اگرچہ معین وقت کے وعدے میں از راہ دیانت کے رجوع کرنا مکروہ ہے کیونکہ وفائے وعدہ نہیں ہے۔ قال والعاریۃ امانۃ ان ہلکت من غیر تعد لم یضمن — اور عاریت ہمارے نزدیک امانت ہے یعنے اگر بغیر تعدی کے تلف ہو جائے تو عاریت لینے والا ضامن نہ ہوگا ف یہی قول حضرت علی وابن مسعود وحسن بصری وابراہیم نخعی وشعبی وثوری وعمر ابن عبدالعزیز وشریح واوزاعی ہے۔

وقال الشافعیؒ یضمن لانہ قبض مال غیرہ لنفسہ لا عن استحقاق فیضمنہ والاذن ثبت ضرورۃ الانتفاع فلا یظہر فیما وراءہ ولہذا کان واجب الرد وصار کالمقبوض علی سوم الشراء — اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بغیر تعدی کے تلف ہونے سے بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کے مال کو اپنے قبضہ میں بغیر استحقاق لیا ہے تو ضامن ہوگا اور مالک کی اجازت صرف اس ضرورت سے ثابت ہوئی ہے کہ مستعیر نفع اٹھاوے تو سوائے اس مقام ضرورت کے باقی میں اجازت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی وجہ سے عاریت کا پھیرنا واجب ہوا اور عاریت مانند ایسی چیز کے ہو گئی جو خریداری میں چکا کر اپنے قبضہ میں لی ہو ف یعنی خریدنے کے لئے چکائی اور بائع کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لایا پس اگر وہ تلف ہو جاوے تو ضامن ہوتا ہے۔ ولنا ان اللفظ لا ینبئ عن التزام الضمان لانہ لتملیک المنافع بغیر عوض او لا باحتہا والقبض لم یقع تعدیا لکونہ ماذونا فیہ والاذن وان ثبت لاجل الانتفاع فہو ما قبضہ الا للانتفاع فلم یقع تعدیا وانما وجب الرد مؤنۃ کنفقۃ المستعار فانہا علی المستعیر لا لنقض القبض والمقبوض علی سوم الشراء مضمون بالعقد لان الاخذ فی العقد لہ حکم العقد علی ما عرف فی موضعہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ عاریت میں اپنے اوپر ضمانت لازم کرنے کا کوئی اشعار نہیں کیونکہ عاریت تو مفت منافع مالک کرنے یا منافع مباح کرنے کا نام ہے اور قبضہ کرنے میں کوئی تعدی نہیں کیونکہ وہ تو اجازت سے واقع ہوا اور قبضہ اگرچہ نفع اٹھانے کی غرض سے ثابت ہوا لیکن مستعیر نے اسی واسطے قبضہ کیا تھا کہ انتفاع اٹھاوے پس قبضہ میں کوئی تعدی نہیں واقع ہوئی اور مستعیر پر جو پھیرنا واجب ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ پھیرنے میں مشقت وخرچ پڑتا ہے تو جیسے اس نے قبضہ کیا تھا ویسے ہی واپس لاوے جیسے مستعار کا نفقہ اس پر واجب ہے مگر یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ قبضہ توڑ دیا جاوے اور رہی وہ چیز جو خریدے کے طور پر اپنے قبضہ میں لی گئی ہو تو وہ بوجہ عقد کے ضمانت میں ہو جاتی ہے کیونکہ عقد کے شروع ہونے کو بھی عقد کا حکم ہوتا ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا۔ ف یعنے

جو چیز بطور خرید کے قبضہ میں لی گئی وہ صرف قبضہ ہی کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتی بلکہ یہ قبضہ بطور خرید ہے لہٰذا دام قرار پانا شرط ہے تو جب دام قرار پانے کے بعد قبضہ کیا تو عقد خرید کا کام شروع کر دیا جو خود خرید کے معنے میں ہے پس اس پر تاوان واجب ہوگا۔ قال ولیس للمستعیران یواجر ما استعارہ فان آجرہ فعطب ضمن - اور مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو چیز مستعار لے اس کو اجارہ پر دے اور اگر اس نے اجارہ پر دی اور وہ تلف ہوئی تو ضامن ہوگا۔

لان الاعارۃ دون الاجارۃ والشئی لایتضمن ماھو فوقہ ولانا لو صححناہ لایصح الالازما لانہ حینئذ یکون بتسلیط من المعیر وفی وقوعہ لازما زیادۃ ضرر بالمعیر لسد باب الاسترداد الی القضاء مدۃ الاجارۃ فابطلناہ — کیونکہ عاریت دینا تو اجارہ سے کم ہے اور کوئی چیز اپنے سے بالا چیز کو متضمن نہیں ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ اگر مستعار کا عقد اجارہ ہم صحیح کہیں تو یہ اجارہ لازم ہی ہوگا کیونکہ اجارہ تو لازم ہی ہوا کرتا ہے اس واسطے کہ ایسی صورت میں معیر کے مسلط کرنے سے ہوگا حالانکہ اس کے لازم ٹھہرانے میں معیر پر ضرر زائد پیش آتا ہے کیونکہ جب تک مدت اجارہ نہ گذرے گی تب تک مستعار واپس لینے کا دروازہ بند ہوگیا پس ہم نے مستعار کا اجارہ باطل ٹھہرایا۔ فان آجرہ ضمنہ حین لانہ اذالم یتناولہ العاریۃ کان غصبا وان شاء المعیر ضمن المستاجر لانہ قبضہ بغیر اذن المالک لنفسہ ثم ان ضمن المستعیر لایرجع علی المستاجر لانہ ظہرانہ آجر ملک نفسہ وان ضمن المستاجر یرجع علی المواجر اذالم یعلم انہ کان عاریۃ فی یدہ دفعا لضرر الغرور بخلاف ما اذا علم - پھر اگر مستعیر نے مستعار کو اجارہ پر دے دیا تو جس دم متاجر کے سپرد کیا اسی وقت ضامن ہو جائے گا کیونکہ جب عاریت دینے میں اجارہ دینے کا اختیار شامل نہیں ہے تو یہ غصب ہوا یعنے مستعیر نے گویا اس شے کو غصب کر لیا پس ضامن ہوا اور معیر کو اختیار ہے کہ چاہے متاجر سے ضمان لے کیونکہ اس نے بدون اجازت مالک کے اپنے واسطے اپنے قبضہ میں لیا اور چاہے مستعیر سے تاوان لے پس اگر اس نے مستعیر سے تاوان لیا تو وہ متاجر سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مستعیر کے تاوان دینے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے اپنی ذاتی ملکیت کو اجارہ پر دیا تھا اور اگر مالک نے متاجر سے تاوان لیا تو وہ اپنے اجارہ دینے والے سے واپس لے گا بشرطیکہ اجارہ لیتے کے وقت متاجر کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ یہ چیز اس کے پاس مستعار ہے تاکہ دھوکے کا ضرر اس کی ذات سے دور ہو بخلاف اس کے اگر متاجر کو یہ معلوم ہو کہ اس کے پاس عاریت ہے تو واپس نہیں لے سکتا اس واسطے کہ مستعیر نے اس کو دھوکا نہیں دیا۔ قال ولہ ان یعیرہ اذا کان لایختلف باختلاف المستعمل - اور مستعیر کو یہ اختیار ہے کہ مستعار دوسرے کو عاریت دے دے بشرطیکہ استعمال کرنے والے کے اختلاف سے استعمال میں فرق نہ ہو۔ وقال الشافعیؒ لیس لہ ان یعیرہ لانہ اباحۃ المنافع علی ما بینا من قبل والمباح لہ لایملک الاباحۃ وھذا لان المنافع غیر قابلۃ للملک لکونہا معدومۃ وانما جعلناہا موجودۃ فی الاجارۃ للضرورۃ وقد اندفعت بالاباحۃ ھھنا — اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مال مستعار کسی کو عاریت پر دے کیونکہ عاریت تو منافع کی اباحت ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا اور جس کے واسطے مباح ہو وہ دوسروں کے واسطے مباح نہیں کر سکتا اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ منافع بالفعل قابل ملکیت نہیں ہیں کیونکہ بالفعل ان کا وجود نہیں ہے اور اجارہ میں جو ہم نے ان کو موجود مانا تو بوجہ ضرورت کے ہے اور عاریت میں یہ ضرورت مباح کرنے کے ساتھ دفع ہو جاتی ہے۔ ونحن نقول ھو تملیک المنافع علی ما ذکرنا فیملک الاعارۃ کالموصی لہ بالخدمۃ والمنافع اعتبرت قابلۃ للملک فی الاجارۃ فتجعل کذلک فی الاعارۃ دفعا للحاجۃ وانما لایجوز فیما یختلف باختلاف المستعمل دفعا لمزید الضرر عن المعیر لانہ رضی

باستعماله لا باستعمال غیرہ - اور ہم کہتے ہیں کہ عقد عاریت تو تملیک منافع کا نام ہے جیسا کہ ہم نے ابتدائے کتاب العاریت میں ذکر کیا ہے اور جب وہ منافع کا مالک ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کو عاریت دیدے۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کے خدمت کی زید کے واسطے وصیت کی تو زید کو اختیار ہے کہ دوسرے کو عاریت دیدے اور منافع جیسے اجارہ میں قابل ملکیت اعتبار کئے گئے ہیں اسی طرح عاریت میں بھی اس قابل ٹھہرائے جاویں کہ تملیک کے قابل ہیں تاکہ ضرورت دفع ہو اور مستعیر البتہ ایسی صورت میں مانگی ہوئی چیز کو عاریت نہیں دے سکتا کہ استعمال کرنے والے میں اختلاف ہو تاکہ معیر سے ضرر زائد دفع ہو کیونکہ وہ تو مستعیر کے استعمال پر راضی ہوا تھا اور غیر کے استعمال پر راضی نہیں ہوا ہے ف مثلاً زید نے اپنا گھوڑا بکر کو عاریت دیا اور بکر کو اچھی طرح سواری آتی ہے تو گھوڑے کا کچھ ضرر نہیں ہے پھر اگر بکر نے خالد کو یہ گھوڑا عاریت دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر خالد کو اچھی طرح سواری آتی ہے تو جائز ہے کیونکہ جیسے بکر نے استعمال کیا ویسے ہی خالد نے استعمال کیا اور اگر خالد کو سواری نہیں آتی ہے تو جائز نہیں۔ یہ کیونکہ اس کی نادانی سے گھوڑے کو نا مد ضرر پہونچے گا حالانکہ زید اس پر راضی نہیں ہوا۔ قال رضی اللہ عنہ وهذا اذا صدرت الاعارة مطلقة - شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اعارہ مطلقہ واقع ہوا ہو ف یعنے مستعیر کو عاریت سے ہر طرح نفع اٹھانے کا اختیار اس وقت ہے کہ اعارہ مطلقہ ہو یعنے کہ اسی وقت کی قید نہ ہو اور کسی طور کے نفع اٹھانے کی قید نہ ہو بلکہ ہر طرح جب تک چاہے نفع اٹھاوے۔ وهی علی اربعة اوجه احدها ان تکون مطلقة فی الوقت والانتفاع فللمستعیر فیه ان ینتفع به ای نوع شاء فی ای وقت شاء عملا بالاطلاق — واضح ہو کہ عاریت کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ وقت و انتفاع میں مطلق ہو یعنے کسی وقت یا کسی قسم انتفاع کی قید نہ ہو تو مستعیر کو اختیار ہے کہ اطلاق کی وجہ سے جس قسم کا انتفاع اور جس وقت چاہے حاصل کر سکتا ہے والثانی ان تکون مقیدة فیهما فلیس له ان یجاوز فیه ماسماه عملا بالتقیید الا اذا کان خلافا الی مثل ذلك او خیر منه والحنطة مثل الحنطة - اور قسم دوم یہ ہے کہ عاریت میں وقت و انتفاع دونوں کی قید ہو تو مستعیر کو اختیار نہیں ہے کہ جو وقت و منفعت بیان کی اس سے تجاوز کرے تاکہ تقیید پر عمل ہو لیکن اگر مخالفت بجانب مثل ہو یا اس سے بہتر ہو تو جائز ہے اور گیہوں مثل گیہوں کے ہوتا ہے ف مثلاً کسی سے اس کا گھوڑا اس قید کے ساتھ عاریت لیا کہ اس پر دس من گیہوں آج کے روز لاد کر تین کوس لے جائے گا۔ اور کل کے روز خالی واپس لائے گا تو وہ اس پر سواری نہیں کر سکتا بلکہ لادنا جائز ہے اور وہ بھی صرف آج کے روز حتی کہ اگر کل لادے گا تو ضامن ہوگا جیسے تین کوس سے آگے لے جائے میں ضامن ہے اور اگر اس نے اپنے گیہوں کے سوائے دوسرے کے اسی قدر گیہوں لادے تو بھی جائز ہے کیونکہ گیہوں دونوں برابر ہیں اور اگر کا ئن لادے تو گیہوں سے کم ضرر ہے پس بدرجہ اولی جائز ہے اور اگر بجائے گیہوں کے اسی قدر لوہا لادا تو نہیں جائز ہے کیونکہ لوہے سے گھوڑے کی پیٹھ چھل جائے گی والثالث ان تکون مقیدة فی حق الوقت مطلقة فی حق الانتفاع۔ قسم سوم یہ کہ وقت کے حق میں مقید ہو اور انتفاع کے حق میں مطلق ہو ف مثلاً کہا کہ تو اس گھوڑے سے آج سے پانچ روز تک نفع حاصل کر یا کہا کہ ہر طرح کا نفع حاصل کر تو اس کو پانچ روز سے تجاوز نہیں جائز ہے ولیکن سواری لینے و ہر قسم کی چیز لادنے کا انتفاع جائز ہے حتی کہ اگر کسی قسم کی چیز لادنے سے وہ تلف ہوا تو مستعیر ضامن نہ ہوگا مگر جبکہ اس نے معتاد سے اس قدر زیادہ لادا ہو کہ جس سے مرجانے کا غالب گمان ہو۔ والرابع عکسه ولیس له ان یتعدی ماسماه - اور قسم چہارم اس کے برعکس ہے یعنے حق انتفاع میں مقید ہوا ور حق وقت میں مطلق ہو اور مستعیر کو اختیار نہیں ہے کہ

جو وقت یا نوع جو بیان کر دی ہے اس سے تجاوز کرے۔ فلو استعار دابة ولم يسم شيئاً له ان يحمل ويعير غيره للحمل لان الحمل لا يتفاوت وله ان يركب ويركب غيره وان كان الركوب مختلفا لانه لما اطلق فيه فلما ان يعين حتى لو ركب بنفسه ليس ان يركب غيره لانه تعين ركوبه ولو اركب غيره ليس له ان يركبه حتى لو فعله ضمن لانه تعين الاركاب - پس اگر ایک شخص نے ایک گھوڑا مستعار لیا اور معیر سے قسم نفع یا وقت نہیں بیان کیا تو اس کو اختیار ہے کہ اس پر اپنی چیز لا دے یا دوسرے کو لادنے کے واسطے عاریت دیدے کیونکہ لادنے کا فعل دونوں سے بلا تفاوت پایا جائے گا اور مستعیر کو اختیار ہے کہ اس پر خود سوار ہو یا سواری کے واسطے غیر کو مستعار دے اگرچہ سوار ہونے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں لیکن جب اس نے مطلق اجازت دے دی تو مستعیر کو اختیار رہا کہ جس کو چاہے معین کرے مگر جس کو معین کرے وہ متعین ہو جائے گا حتی کہ اگر خود سوار ہوا تو دوسرے کو سواری کے واسطے نہیں دے سکتا کیونکہ اس کی سواری متعین ہو گئی اور اگر اس نے دوسرے کو سوار کیا تو پھر خود نہیں سوار ہو سکتا حتی کہ اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ سوار کرنا متعین ہو گیا۔ قال وعارية الدراهم والدنانير والمكيل والموزون والمعدود قرض - روپیہ واشرفیوں و دیگر اشیاء کیلی و وزنی وعددی کا عاریت دینا قرض ہے۔ لان الاعارة تمليك المنافع ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاك عينها فاقتضى تمليك العين ضرورة وذلك بالهبة او القرض ادناهما فيثبت او لان من قضية الاعارة الانتفاع ورد العين فاقيم رد المثل مقامه - اس واسطے کہ عاریت دینا تو منافع کی تملیک ہے یعنے عین شئے کی تملیک نہیں ہے حالانکہ ان چیزوں سے انتفاع ممکن نہیں سوائے اس طور کے کہ ان کے عین کو کام میں لاوے یعنے صرف کر کے تلف کرے پس یہ عاریت بضرورت اس امر کے مقتضی ہے کہ اس نے ان چیزوں کے عین کا مالک کر دیا اور یہ بات دو طریقہ سے ممکن ہے ایک یہ کہ ہبہ کر دیا اور دوم یہ کہ قرض دیا مگر ان دونوں میں سے قرض کمتر ہے تو یہی ثابت ہوگا یعنی اس سے کم نہیں کہ اگر ہبہ کر دیا اور دوم یہ کہ قرض دیا مگر ان دونوں میں سے قرض کمتر ہے تو یہی ثابت ہوگا یعنی اس سے کم نہیں کہ اگر ہبہ نہ ہو تو قرض ہو گا یا اس دلیل سے کہ عاریت تو اس امر کو مقتضی ہے کہ عین مستعار سے نفع اٹھا کر عین کو واپس دے اور جب یہ ممکن نہ ہوا تو اس کے مثل واپس دینے کو بجائے عین شئے واپس دینے کے قرار دیا گیا۔ ف ‌ـ اور یہی قرض ہے۔ قالوا هذا اذا اطلق الاعارة اما اذا عين الجهة بان استعار الدراهم ليعير بها ميزانا ويزين بها دكانا لم تكن قرضا ولا يكون له الا المنفعة المسماة فصار كما اذا استعار آنية يتجمل بها او سيفا محلى يتقلد بها - مشائخ نے فرمایا کہ درم و دینار وغیرہ عاریت کے قرض ہو جانے کا حکم اس وقت ہے کہ عاریت مطلقہ ہو اور اگر اس نے کوئی جہت متعین کر دی بایں طور کہ درم اس واسطے عاریت چاہے کہ اس سے ترازو ٹھیک کرے یا ان کے ذریعہ سے دوکان کی زینت کرے تو یہ قرضہ نہ ہوں گے اور مستعیر کو صرف اسی منفعت کا اختیار ہوگا جو بیان کی گئی تو ایسا ہوا کہ جیسے برتن مستعار لئے ان کے ذریعہ سے دوکان کی آرائش کرے یا جڑاؤ تلوار لے کہ اس کو کمر سے لٹکا دے۔ ف ‌ـ حاصل یہ کہ اگر ایسی وجہ منفعت بیان کی جس میں مال عین تلف ہونے کی حاجت نہیں ہے اور عین شئے باقی رہے گی تو قرضہ نہ ہوگا اور عین شئے واپس کرنا لازم ہے۔ قال واذا استعار ارضا ليبني فيها او ليغرس جاز وللمعير ان يرجع فيها ويكلفه قلع البناء والغرس - اگر کوئی زمین اس واسطے مستعار لے کہ اس میں عمارت بنا دے یا پیڑ لگا دے تو جائز ہے اور معیر کو اختیار ہے کہ جب چاہے پھیر لے اور مستعیر کو اپنی عمارت کھود لینے اور درخت اکھاڑ لینے کا حکم کرے۔

اما الرجوع فلما بينا واما الجواز فلانها منفعة معلومة تملك بالاجارة فكذا بالاعارة واذا صح الرجوع بقى المستعير شاغلا ارض المعير فيكلف تفريغها۔ پس زمین کا پھیر لینا تو اسی وجہ سے جائز ہے جو ہم بیان کر چکے کہ عقد عاریت کچھ لازمی نہیں ہے اور عاریت جائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ بھی ایک منفعت معلومہ ہے جو بذریعہ اجارہ کے مملوک ہوا کرتی ہے پس اسی طرح بذریعہ عاریت کے بھی مملوک ہوگی اور جب معیر کا پھیرنا صحیح ٹھہرا تو مستعیر اس کی زمین کو اپنی عمارت و پیڑوں میں پھنسانے والا ہوا پس اس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کر دے۔ ثم ان لم يكن وقت العارية فلا ضمان عليه لان المستعير مغتر غير مغرور حيث اعتمد اطلاق العقد من غير ان يسبق منه الوعد وان كان وقت العارية ورجع قبل الوقت صح رجوعه لما ذكرنا ولكنه يكره لما فيه من خلف الوعد وضمن المعير ما نقص البناء والغرس بالقلع لانه مغرور من جهته حيث وقت له فالظاهر هو الوفاء بالعهد فيرجع عليه دفعا للضرر عن نفسه كذا ذكره القدوري في المختصر۔ پھر اگر معیر نے عاریت کا کوئی وقت معین نہ کیا ہو تو اس پر کچھ ضمان نہیں ہے کیونکہ مستعیر کو دھوکا نہیں دیا گیا بلکہ وہ خود مغرور ہے کہ اس نے بدون وعدہ معیر کے عقد مطلق پر اعتماد کیا ہے اور اگر معیر نے عاریت کا کوئی وقت بیان کیا ہو پھر اس وقت سے پہلے پھیر لیا تو پھیرنا صحیح ہے کیونکہ اس کو ہر وقت پھیرنے کا اختیار ہے ولیکن یہ اس وجہ سے مکروہ ہے کہ اس میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے اور عمارت کو گرانے سے اور درختوں کو اکھاڑنے سے جو نقصان پہونچا معیر اس کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ معیر نے وقت مقرر کر کے مستعیر کو دھوکا دیا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عہد پورا کیا جاوے پس مستعیر اپنا نقصان واپس لے گا تاکہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو ایسا ہی قدوری نے اپنے مختصر میں ذکر کیا ہے۔ وذكر الحاكم الشهيدؒ انه يضمن رب الارض للمستعير قيمة غرسه وبنائه ويكونان له الا ان يشاء المستعير ان يرفعهما ولا يضمنه قيمتها فيكون له ذلك لانه ملكه۔ اور حاکم شہید نے ذکر کیا کہ مستعیر کو مالک زمین اس کے درختوں و عمارت کی قیمت تاوان دے اور یہ دونوں مالک زمین کے ہو جائیں گے لیکن اگر مستعیر چاہے کہ مالک زمین سے تاوان نہ لے بلکہ اپنی عمارت و درخت کھود لی جاوے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کیونکہ یہ اسی کی ملک ہے۔ قالوا اذا كان في القلع ضرر بالارض فالخيار الى رب الارض لانه صاحب الاصل والمستعير صاحب تبع والترجيح بالاصل۔ مشائخ نے فرمایا کہ کھودنے یا اکھاڑنے میں اگر زمین کا ضرر ہو تو مالک زمین کو اختیار ہے کہ چاہے قیمت دے کر عمارت و درختوں کا مالک ہو جاوے کیونکہ وہ صاحب اصل ہے اور مستعیر مالک تبع ہے یعنی درخت و عمارت کا مالک ہے حالانکہ ترجیح بذریعہ اصل یعنی زمین کی ہے۔ ولو استعارها ليزرعها لم يؤخذ منه حتى يحصد الزرع وقت اولم يوقت لان له نهاية معلومة في الترك بالاجر مراعاة الحقين بخلاف الغرس لانه ليس له نهاية معلومة فيقطع دفعا للضرر عن المالك۔ اور اگر زمین کو اس غرض سے مستعار لیا ہو کہ اس میں زراعت کرے تو مالک زمین کو اپنی زمین واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا یہاں تک کہ کھیتی کاٹی جاوے خواہ اس نے کوئی وقت مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کھیتی کٹنے کی ایک انتہا معلوم ہے اور مستعیر کے پاس اتنے دنوں تک اجر مثل پر چھوڑ دینے میں جانبین کی رعایت ہے بخلاف درختوں کے کہ ان کی کوئی انتہا معلوم نہیں ہے تو ان کے اکھاڑنے کا حکم دیا جائے گا تاکہ مالک زمین سے ضرر دور ہو۔ قال والاجرة رد العارية على المستعير لان الرد واجب عليه لما انه قبضه لمنفعة نفسه والاجرة مؤنة الرد فتكون عليه واجرة رد العين المستاجرة على المواجر لان الواجب على المستاجر التمكين والتخلية دون الرد فان منفعة قبضه سالمة للمواجر معنى فلا يكون عليه

مؤنة رده واجرة رد العين المغصوبة على الغاصب لان الواجب عليه الرد والاعادة الى يد المالك دفعا للضرر عنه فيكون مؤنته عليه۔ عاریت واپس کرنے کی اجرت بذمہ مستعیر ہے اس واسطے کہ واپس کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ اس نے اپنی ذاتی منفعت کے واسطے اس پر قبضہ کیا تھا اور واپسی کے خرچہ کا نام اجرت ہے تو یہ مستعیر پر واجب ہوگی اور جو چیز اجارہ پر لی گئی ہے اس کی واپسی کا خرچہ بذمہ موجر ہوتا ہے اس واسطے کہ متاجر پر تو اسی قدر واجب ہے کہ موجر کو قابو دیدے اور تخلیہ کردے اور واپسی واجب نہیں ہے کیونکہ متاجر کے قبضہ کی منفعت درحقیقت موجر کو پہونچی یعنے متاجر نے قبضہ کیا تو اس کو اجرت حاصل ہوئی پس واپسی کا خرچہ بذمہ متاجر نہ ہوگا اور غصب کی چیز کی واپسی کا خرچہ بذمہ غاصب ہے اس واسطے کہ غاصب کا واپس کرنا واجب ہے یعنے مالک کے قبضہ میں پہونچانا واجب ہے تاکہ اس سے ضرر دور ہو تو خرچہ واپسی بھی غاصب پر ہوگا۔ قال واذا استعار دابة فردها الى اصطبل مالكها فهلكت لم يضمن وهذا استحسان وفي القياس يضمن لانه ما ردها الى مالكها بل ضيعها وجه الاستحسان انه اتى بالتسليم المتعارف لان رد العوارى الى دار المالك معتاد كآلة البيت تعار ثم ترد الى الدار ولو ردها الى المالك فالمالك يردها الى المربط فصح رده وان استعار عبدا فرده الى دار المالك ولم يسلمه اليه لم يضمن لما بينا۔ اگر ایک گھوڑا مستعار لیا پھر اس کو مالک کے اصطبل میں واپس دیا پس وہ تلف ہوگیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ وہ ضامن ہو کیونکہ اس نے مالک کو واپس نہیں دیا بلکہ ضائع کیا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے متعارف طور پر سپرد کردیا ہے کیونکہ عاریت کی چیزوں کو مالک کے مکان میں پہونچا دینا متعارف ہے جیسے خانہ داری کی چیزیں عاریت لے کر پھر مالک کے گھر پہونچائی جاتی ہیں اور اگر اس نے یہ گھوڑا مالک کے پاس پہونچایا تو پھر مالک اس کو مربط یعنے اصطبل میں پہونچادے گا تو مستعیر کا واپس کرنا صحیح ہوا۔ اگر اس نے کوئی غلام مستعار لے کر مالک کے گھر واپس کیا اور مالک کو سپرد نہیں کیا تو وہ ضامن نہ ہوگا بدلیل مذکورہ بالا۔ ولو رد المغصوب او الوديعة الى دار المالك ولم يسلم اليه ضمن لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك بالرد الى المالك دون غيره والوديعة لا يرضى المالك بردها الى الدار ولا الى يد من في العيال لانه لو ارتضاه لما اودعها اياه بخلاف العوارى لان فيها عرفا حتى لو كانت العارية عقد جوهر لم يردها الا الى المعير لعدم ما ذكرنا من العرف فيه۔

اور اگر مال مغصوب یا ودیعت کو مالک کے گھر واپس کیا اور مالک کو سپرد نہیں کیا ضامن ہوگا۔ اس واسطے کہ غاصب پر واجب ہے کہ اپنے فعل کو فسخ کرے اور یہ صرف اسی طرح ہے کہ مالک کو واپس کرے اور ودیعت واپس کرنے میں مالک اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ گھر کو واپس دی جائے یا ایسے شخص کو واپس دی جائے جو اس کی عیال میں ہے کیونکہ اگر وہ اس بات پر راضی ہوتا تو مستودع کے پاس ودیعت نہ رکھتا بخلاف عاریتوں کے کہ عاریتوں میں ایک عرف جاری ہے۔ حتی کہ اگر عاریت بھی کوئی جواہرات کی لڑی ہو تو اس کو سوائے مالک کے کہیں واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ ایسی چیز میں یہ عرف جاری نہیں ہے۔ قال ومن استعار دابة فردها مع عبده او اجيره لم يضمن والمراد بالاجير ان يكون مسانهة او مشاهرة لانها امانة فله ان يحفظها بيد من في عياله كما في الوديعة بخلاف الاجير مياومة لانه ليس في عياله۔ اگر ایک شخص نے ایک گھوڑا مستعار لیا اور اس کو اپنے غلام یا نوکر کے ہاتھ واپس کیا تو ضامن نہ ہوگا اور نوکر سے وہ مراد ہے جو ماہواری یا سالانہ پر نوکر ہو اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ گھوڑا اس کے پاس امانت ہے تو اس کو اختیار ہے کہ ایسے شخص کے ہاتھ سے حفاظت لے جو اس کے عیال میں ہے جیسے ودیعت میں ہوتا ہے بخلاف ایسے مزدور

کے جو روزانہ پر ہو کہ وہ اس کی عیال میں نہیں ہے۔ وکذا اذا ردھا مع عبد رب الدابۃ او اجیرہ لان المالک یرضی به الاتری انه لو ردہ الیه فهو یردہ الی عبدہ وقیل هذا فی العبد الذی یقوم علی الدواب وقیل فیه وفی غیرہ وهو الاصح لانه ان کان لا یدفع الیه دائما یدفع الیه احیانا — اور اسی طرح اگر اس گھوڑے کو اس کے مالک کے غلام یا نوکر کے ہاتھ واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ مالک اس امر سے راضی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مستعیر نے یہ گھوڑا اس کے مالک کو واپس کیا تو مالک اس کو اپنے غلام کو واپس دے گا اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس غلام میں ہے جو گھوڑوں کی برداخت کرتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسے غلام اور دیگر غلام اور سب میں ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ اگر مالک بغیر برداخت کرنے والے غلام کو ہمیشہ نہیں دیتا ہے تو کبھی کبھی دے دیتا ہے۔ وان کان ردھا مع اجنبی ضمن ودلت المسالۃ علی ان المستعیر لا یملک الایداع قصدا کما قاله بعض المشائخ وقال بعضهم یملکه لانه دون الاعارۃ واولوا هذہ المسالۃ بانتهاء الاعارۃ لانقضاء المدۃ — اور اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ہاتھ واپس کیا تو ضامن ہوگا اور یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قصداً دوسرے کے پاس ودیعت رکھے۔ جیسا کہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے اور بعض دیگر کے نزدیک قصداً ودیعت رکھنے کا اختیار ہے کیونکہ عاریت دینے سے ودیعت کم ہے یعنی جب اس کو عاریت دینے کا اختیار ہے تو ودیعت دینے کا بھی اختیار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ع۔ اور اس مسئلہ کی تاویل ان مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایسی صورت میں ہے کہ عاریت کا ایک وقت مقرر تھا اس کے گذر جانے کی وجہ سے عاریت ختم ہو چکی تھی۔ ف۔ توضیح کلام یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اجنبی کے ہاتھ واپس دینے میں ضامن قرار دیا تو اس سے بعض مشائخ نے نکالا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں کہ قصداً کسی شخص کی ودیعت میں دے یعنی مستعیر مال مستعار دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے اور یہ ضمنی ودیعت ہے مگر قصدی ودیعت ممنوع ہے کیونکہ یہاں اس لئے اس اجنبی کو ودیعت دی کہ اصل مالک کو واپس دے پھر تلف ہو جانے پر مستعیر کو ضامن ٹھہرایا تو معلوم ہوا کہ ودیعت دینا جائز نہیں تھا اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ یہ اس وجہ سے ہوگا کہ جب عاریت کا وقت گذر گیا تو اب مستعیر کو عاریت دینا و ودیعت دینا کچھ جائز نہیں رہا اس وجہ سے وہ ضامن ہوا ورنہ ودیعت دینا ہر طرح اس کے اختیار میں ہے کیونکہ جب وہ عاریت دے سکتا ہے حالانکہ عاریت تو امانت ہے اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے کی اجازت ہے پس یہ جائز ہے تو خالی ودیعت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ اس سے کم ہے۔ فافہم۔م۔ قال ومن اعار ارضا بیضاء للزراعۃ یکتب انک اطعمتنی عند ابی حنیفۃ رح وقالا یکتب انک اعرتنی۔ اگر کسی شخص نے خالی زمین دوسرے کو زراعت کے واسطے عاریت دی تو مستعیر عاریت نامہ میں یوں لکھی کہ انک اطعمتنی (یعنی تو نے مجھے یہ زمین کھانے کے واسطے دی) یہ امام ابوحنیفہ رح رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ یوں لکھے کہ تو نے مجھے عاریت دی۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے سے کوئی زمین عاریت لی تو اس کو عاریت کی دستاویز میں یوں لکھ دے کہ انک اطعمتنی) اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ مجازی لفظ نہیں بلکہ صریح عاریت کا لفظ لکھے لان لفظۃ الاعارۃ موضوعۃ له والکتابۃ بالموضوع اولی کما فی اعارۃ الدار۔ اس واسطے کہ لفظاً عارۃ اس معنے کے واسطے موضوع ہے اور لفظ موضوع کے ساتھ تحریر کرنا بہتر ہے جیسے مکان عاریت دینے میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ بالاتفاق یہی لکھا جاتا ہے کہ تو نے مجھے یہ مکان عاریت دیا اور یہ نہیں لکھتے ہیں کہ تو نے مجھے بسایا یا سکونت عطا فرمائی۔ اسی طرح زمین

کی عاریت میں بھی صاف لکھنا چاہیئے۔ ولہ ان لفظة الاطعام اول علی المراد لانها تختص بالزراعة والاعارة ینتظمها وغیرها کالبناء ونحوه فکانت الکتابة بها اولی بخلاف الدار لانها لا تعار الا للسکنی واللہ اعلم بالصواب - اورامام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اطعام اس مقصود پر زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ مختص بزراعت ہے کیونکہ طعام دینے کے تو یہی معنے ہیں کہ اس میں زراعت کر کے طعام حاصل کرے تو گویا اس نے یہ طعام دیا اور عاریت دینا زراعت وغیرہ سبب کو شامل ہے۔ جیسے عمارت بنانا وغیرہ پس جو لفظ کہ زراعت سے مختص ہے اسی کا لکھنا بہتر ہے بخلاف مکان کے صورت کے کہ اس میں عاریت لکھنا وافی ہے اس واسطے کہ مکان تو سوائے سکونت کے اور کسی کام کے واسطے عاریت نہیں دیا جاتا واللہ اعلم بالصواب ف وعلی ہذا اگر یوں لکھے کہ تو نے مجھے یہ زمین زراعت کے واسطے عاریت دی تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ اس صورت میں زراعت کے واسطے عاریت کی خصوصیت ظاہر ہو گئی اور عمارت بنانے یا پیڑ لگانے وغیرہ کا شبہہ جاتا رہا۔

کتاب الہبۃ

یہ کتاب ہبہ کے بیان میں ہے

واہب۔ ہبہ دینے والا۔ موہوب لہ جس کو ہبہ دیا گیا۔ موہوب وہ چیز جو ہبہ دی گئی اور اس کا رکن ایجاب وقبول ہے اور قبضہ شرط ہے۔ الهبة عقد مشروع لقوله علیه السلام تهادوا تحابوا وعلی ذلك انعقد الاجماع - ہبہ ایک عقد مشروع ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باہم ایک دوسرے کو ہدیہ دو تاکہ آپس میں محبت پیدا ہو۔ رواہ البخاری فی الادب والنسائی وابویعلی اور اسی پر اجماع منعقد ہے۔ وتصح بالایجاب والقبول والقبض - اور ایجاب وقبول وقبضہ سے ہبہ صحیح ہو جاتا ہے۔ اما الایجاب والقبول فلانه عقد والعقد ینعقد بالایجاب والقبول والقبض لابد منه لثبوت الملك وقال مالكؒ یثبت الملك فیه قبل القبض اعتبارا بالبیع - پس ایجاب وقبول کی ضرورت تو اس وجہ سے ہے کہ یہ عقد ہے اور عقد بایجاب وقبول منعقد ہوتا ہے اور رہا قبضہ تو وہ ثبوت ملک کے واسطے ضروری ہے یعنے عقد تو بدون قبضہ کے ہو جائے گا لیکن موہوب لہ کو ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ قبضہ ہو جاوے اور امام مالک نے فرمایا کہ قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے بیع میں مشتری کو مبیع کی ملکیت قبضہ سے پہلے ہو جاتی ہے۔ وعلی هذا الخلاف الصدقة اور صدقہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف یعنے ہمارے نزدیک قبضہ سے پہلے فقیر کی ملکیت نہیں ثابت ہوتی ہے اور امام مالک کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ ولنا قوله علیه السلام لا یجوز الهبة الا مقبوضة والمراد نفی الملك لان الجواز بدونه ثابت - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر یہ کہ مقبوضہ ہو مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ ہبہ کی ملکیت نہیں ثابت ہوگی کیونکہ عقد ہبہ کا جواز تو بدون قبضہ کے ثابت ہے۔ ف ولیکن جو حدیث نقل کی یہ کہیں نہیں پائی گئی۔ بلکہ عبدالرزاق نے یہ ابراہیم نخعی تابعی کا قول روایت کیا ہے۔ ولانه عقد تبرع وفی اثبات الملك قبل القبض الزام المتبرع شیئا لم یتبرع به وهو التسلیم فلا یصح - اور اس دلیل سے کہ ہبہ تو ایک احسان کا معاملہ ہے اور قبضہ سے پہلے موہوب لہ کی ملکیت ثابت کرنے میں احسان کرنے والے کے ذمہ ایسی چیز لازم کرنا ہوتا ہے جس کا اس

نے ہنوز التزام نہیں کیا یعنے سپرد کرنا پس یہ ملک ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ ف: یعنی اگر ہم کہیں کہ واہب کے دینے سے پہلے موہوب لہ کی ملکیت مال موہوب میں ثابت ہوگئی تو واہب پر لازم ہوگا کہ فوراً اس کے سپرد کرے کیونکہ وہ چیز موہوب لہ کی ملک ہے حالانکہ واہب نے سپرد کرنے کا التزام اپنے اوپر نہیں لیا ہے تو بدون اس کے التزام کے یہ امر لازم کیا گیا حالانکہ اس پر کوئی حق واجب نہیں ہے اور یہ اسی سبب سے لازم آیا کہ قبضہ سے پہلے موہوب لہ کی ملکیت ثابت کی پس یہ باطل ہے۔ بخلاف الوصیۃ لان اوان ثبوت الملک فیہا بعد الموت ولا الزام علی المتبرع لعدم اہلیۃ اللزوم وحق الوارث متاخر عن الوصیۃ فلم یملکہا۔ اور یہ حکم برخلاف وصیت کے ہے کیونکہ وصیت میں ثبوت ملک کا وقت موت موصی کے بعد ہے یعنے جب وصیت قبول کی تو موصی کے مرتے ہی ملکیت ثابت ہو جائے گی اگرچہ قبضہ نہ ہوا اور یہاں احسان کرنے والی میت پر کوئی چیز لازم نہیں کی گئی کیونکہ موت سے اس میں یہ لیاقت ہی نہیں رہی اور ابھی وارث کا حق متعلق نہیں ہوا کیونکہ حق وارث تو وصیت سے پیچھے ہے اور وارث اس مال وصیت کا مالک نہیں ہوا۔ فان قبضہ الموہوب لہ فی المجلس بغیر امر الواہب جاز استحسانا۔ پس اگر موہوب لہ نے عقد ہبہ کی مجلس میں مال موہوب پر بدون حکم واہب کے قبضہ کر لیا تو استحسانا جائز ہے۔ وان قبض بعد الافتراق لم یجز الا ان یاذن لہ الواہب فی القبض — اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد موہوب لہ نے قبضہ کیا تو جائز نہیں ہے مگر جب ہی کہ واہب اس کو اجازت دے۔ والقیاس ان لا یجوز فی الوجہین وہو قول الشافعیؒ لان القبض تصرف فی ملک الواہب اذ ملکہ قبل القبض باق فلا یصح بدون اذنہ۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ دونوں صورتوں میں جائز نہ ہو خواہ مجلس میں بغیر اجازت قبضہ کیا ہو یا بعد جدائی کے بغیر اجازت قبضہ کیا ہو اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اس واسطے کہ قبضہ کرنا تو واہب کی ملک میں تصرف ہے اس واسطے کہ قبضہ سے پہلے اس کی ملکیت باقی ہے تو بدون اس کی اجازت کے قبضہ صحیح نہ ہوگا۔ ف: لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ اجازت دو طرح کی ہوتی ہے ایک اجازت صریح اور وہ یہاں نہیں پائی گئی اور دوم اجازت بدلالت مثلاً واہب نے قبضہ کرنے سے نہیں روکا اور وہ یہاں پائی گئی تو یہی کافی ہونا چاہیئے۔

ولنا ان القبض بمنزلۃ القبول فی الہبۃ من حیث انہ یتوقف علیہ ثبوت حکمہ وہو الملک والمقصود منہ اثبات الملک فیکون الایجاب منہ تسلیطا لہ علی القبض بخلاف ما اذا قبض بعد الافتراق لانا انما اثبتنا التسلیط فیہ الحاقا لہ بالقبول والقبول یتقید بالمجلس فکذا ما یلحق بہ بخلاف ما اذا نہاہ عن القبض فی المجلس لان الدلالۃ لا تعمل فی المقابلۃ الصریح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسے بیع میں قبول ہوتا ہے اسی کے مانند ہبہ میں قبضہ ہے اس راہ سے کہ ہبہ کا حکم یعنے ملکیت ثابت ہونا قبضہ پر موقوف ہے حالانکہ ہبہ سے واہب کا مقصود یہی ہے کہ موہوب لہ کی ملکیت ثابت کرے تو واہب کی طرف سے ایجاب کرنا گویا قبضہ پر مسلط کرنا ہوا بخلاف اس صورت کے کہ مجلس سے جدا ہونے کے بعد موہوب لہ نے قبضہ کیا تو وہ جائز نہیں ہے کیونکہ ہبہ میں جو قبضہ پر مسلط کرنا ہم نے ثابت کیا وہ قبضہ کو قبول بیع کے ساتھ لاحق کرنے کے طور پر ہے حالانکہ قبول بیع اپنی مجلس تک مقید ہے تو جو چیز کہ اس قبول کے ساتھ لاحق کی گئی یعنے قبضہ ہبہ وہ بھی اپنی مجلس تک مقید ہے یعنے جیسے بیع کی مجلس میں قبول سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن قبول کا اعتبار صرف مجلس تک ہوتا ہے تو قبضہ ہبہ کا اعتبار بھی مجلس ہبہ تک ہوگا۔ اور بعد جدائی کے نہ ہوگا لیکن اس قبضہ کو قبول کے ساتھ لاحق کرنا بطریق دلالت ہے یعنے واہب کے فعل سے دلیل نکلتی ہے کہ اس نے قبضہ کی اجازت دی بخلاف اس کے اگر واہب نے مجلس ہبہ میں موہوب لہ کو قبضہ سے صریحاً منع کر دیا تو قبضہ جائز نہ ہوگا

کیونکہ صریح کے مقابلہ میں دلالت کچھ کام نہیں کرتی ہے ف واضح ہو کہ نحلہ بمعنے ہبہ آتا ہے چنانچہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میرے باپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام نحلہ دیا یعنے ہبہ کیا پس آپ گواہ رہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اس کے مثل نحلہ دیا ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں تو آپ نے فرمایا کہ پھر مجھے ظلم پر گواہ مت کر اور بعض روایت میں ہے کہ فرمایا کہ اس کو پھیر لے رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ۔ قال وینعقد الھبۃ بقولہ وھبت ونحلت واعطیت لان الاول صریح فیہ والثانی مستعمل فیہ قال علیہ السلام اکل اولادك نحلت مثل ھذا وکذا الثالث یقال اعطاك اللہ ووھبك اللہ بمعنی واحد۔ جن الفاظ سے ہبہ منعقد ہوتا ہے یہ ہیں۔ میں نے تجھے ہبہ کیا۔ میں نے تجھے نحلہ دیا میں نے تجھے عطا کیا اس واسطے کہ لفظ اول تو ہبہ کے معنے میں صریح ہے اور دوسرا لفظ اس معنے میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اس کی مثل نحلہ دیا ہے یعنے ہبہ کیا اور اسی طرح لفظ ثالث بھی اسی معنے میں مستعمل ہے چنانچہ اعطاک اللہ یا ووہبک اللہ دونوں ایک معنے میں بولے جاتے ہیں ف مثلاً کسی کے بچہ ہوا تو اس کے دوست واحباب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے ہبہ کیا اور اسی معنے ہم کہتے ہیں کہ یا اللہ تعالیٰ نے تجھے عطا کیا پس عطاء وہبہ دونوں ایک معنے میں ہوئے۔ وکذا ینعقد بقولہ اطعمتك ھذا الطعام وجعلت ھذا الثوب لك واعمرتك ھذا الشیٔ وحملتك علی ھذہ الدابۃ اذا نوی بالحمل الھبۃ۔ اسی طرح اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ طعام کھلایا یا میں نے یہ کپڑا تیرے واسطے کر دیا یا عمریٰ میں کہا کہ اعمرتک بہذا الشیٔ یعنے میں نے یہ چیز تجھے تیری مدت عمری یا کہا کہ میں نے تجھے اس گھوڑے پر بٹھایا یعنے سوار کیا بشرطیکہ لادنے یا سوار کرنے سے ہبہ کرنا مقصود ہو۔ اما الاول فلان الاطعام اذا اضیف الی مایطعم عینہ یراد بہ تملیك العین بخلاف ما اذا قال اطعمتك ھذہ الارض حیث یکون عاریۃ لان عینھا لایطعم فیکون المراد اکل غلتھا۔ پس اطعام سے ہبہ اس واسطے جائز ہے کہ اطعام یعنے کھلانا جب ایسی چیز کی جانب مضاف ہوتا ہے جو خود کھائی جاتی ہے۔ یعنے جیسے گیہوں وغیرہ تو اس سے مراد ہوتی کہ یہ عین شے تیری ملک میں دی گئی بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ میں نے تجھے یہ زمین اطعام کی تو یہ قول عاریت ہو جائے گا اس واسطے کہ عین زمین نہیں کھائی جاتی ہے تو مراد یہ ہے کہ اس زمین سے جو حاصل ہو وہ میں نے تجھے کھلایا ف یعنے میں نے تجھے یہ زمین دی کہ تو اس میں زراعت کر کے غلہ حاصل کر جو تیرے کھانے میں آوے اور یہ معنے نہیں ہیں کہ تو اس زمین کا لگان حاصل کر اس واسطے کہ مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے تو صرف یہ اختیار ہوا کہ اس میں خود زراعت کر کے غلہ حاصل کرے بالجملہ جب کہا کہ میں نے تجھے یہ زمین کھانے کے واسطے دی تو زمین ایسی چیز نہیں ہے کہ خود کھائی جاوے پس یہاں اطعام کے معنے عاریت ہیں۔ اور اگر ایسی چیز کی طرف اطعام کی نسبت کی جو خود کھائی جاتی ہے جیسے کہا کہ میں نے تجھے یہ اناج یا خرمہ یا روٹی وغیرہ اطعام کی یعنے کھانے کو دی یا کھلائی تو ظاہر ہے کہ کھانے سے یہ عین شے ندارد ہو جائے گی تو عاریت نہیں ہو سکتا بلکہ عین شے کی تملیک ہے اور اسی کو ہبہ کہتے ہیں۔ واما الثانی فلان حرف اللام للتملیك۔ رہا دوسرا لفظ تو وہ اس واسطے ہبہ ہے کہ حرف لام واسطے تملیک کے ہے۔ ف جب عربی میں کہا کہ جعلت ہذا الثوب لک تو یہ اس واسطے ہبہ ہے کہ لفظ (لک) میں جو لام ہے اس کے معنے (تیرے واسطے) یعنے تیری ملکیت میں۔ پس کپڑے کو اس کی ملکیت میں دینا یہی ہبہ ہے۔ واما الثالث فلقولہ علیہ السلام فمن اعمر عمریٰ فھی للمعمر لہ ولورثتہ من بعدہ۔ اور لفظ سوم یعنے میں نے تجھے یہ شے عمریٰ دی تو اس کا ہبہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دوسرے کو عمریٰ دیا

تو یہ عمریٰ اس شخص کے واسطے اس کی عمر بھر ہے اور اس کے بعد اس کے وارثوں کے واسطے ہے ف رواہ مسلم والاربعہ پس اس حدیث میں بھی جب یہ عمریٰ اس کے واسطے قرار دیا تو مثل لفظ دوم کے یہ معنے ہوئے کہ اس کی ملک ہے پس جب اس نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھے عمری دی تو معنے یہ ہوئے کہ اس کی ملک کر دے اور یہی ہبہ ہے۔ وكذا اذا قال جعلت هذه الدار لك عمرى لما قلنا - اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے یہ گھر تیرے واسطے عمری کر دیا تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہ ہبہ ہے ف یعنے (تیرے واسطے) یا عربی (لک) میں لام واسطے تملیک کے ہے بلکہ عمریٰ خود دائمی ملکیت ہوتی ہے چنانچہ حدیث سے ثابت ہوا۔ واما الرابع فلان الحمل هو الاركاب حقيقة فيكون عارية لكنه يحتمل الهبة يقال حمل الامير فلانا على فرس ويراد به التمليك فيحمل عليه عند نيته - اور رہا لفظ چہارم یعنے گھوڑے پر بٹھانا تو یہ لغت میں سوار کرنے کے معنے میں ہے تو یہ عاریت ہو گا لیکن اس میں ہبہ کا احتمال ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ سردار نے فلاں شخص کو گھوڑے پر بٹھایا یا سوار کیا اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ سردار نے اس کو اس گھوڑے کا مالک کر دیا پس جب ہبہ کی نیت ہو تو اسی معنے پر محمول کیا جائے گا۔ ولو قال كسوتك هذا الثوب يكون هبة لانه يراد به التمليك قال الله تعالىٰ اَوْ كِسْوَتُهُمْ ويقال كسى الامير فلانا ثوبا اى ملكه منه - اور اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا پہنایا تو یہ ہبہ ہے کیونکہ اس سے مالک کرنا مراد ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالےٰ نے کفارہ قسم میں فرمایا او کسوتھم یا دس فقیروں کا لباس اور محاورہ میں بولتے ہیں کہ سردار نے فلاں شخص کو خلعت پہنایا یعنے اس کا مالک کر دیا۔ ف یعنے سردار درحقیقت اس کے بدن پر نہیں پہناتا ہے بلکہ اس کے حکم سے بھی اس وقت کوئی شخص نہیں پہناتا ہے صرف خلعت اس کے ساتھ کر دیا جاتا ہے یعنے یہ لباس اس کی ملک کر دیا جاتا ہے لیکن محاورہ میں اس کو یوں کہتے ہیں کہ خلعت پہنایا تو معلوم ہوا کہ کپڑا پہنانا یا خلعت پہنانا بمعنے مالک کرنا و ہبہ کرنا ہوتا ہے لہذا جب کہا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا پہنایا۔

ولو قال منحتك هذه الجارية كانت عارية لما روينا من قبل - اور اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ باندی منحہ دی تو یہ عاریت ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے سابق میں روایت کی یعنے قولہ علیہ السلام المنحۃ مردودۃ۔ یعنے عاریت پھیر دینا واجب ہے اگر کہا جاوے کہ منحہ بمعنے ہبہ بھی آتا ہے تو جواب یہ کہ اول تو منحہ درحقیقت بمعنے عاریت ہے اور مجازاً بمعنے ہبہ ہے پس مجاز نہیں لیا جائے گا اور دوم یہ کہ اگر دونوں باتوں کو محتمل ہو تو ہبہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے پس عاریت کا درجہ جو کمتر ہے یہی یقینی ہو گا اور ہبہ میں شک ہے تو اس پر محمول نہ ہو گا۔ ولو قال داری لك هبة سكنى او سكنى هبة فهي عارية لان العارية محكمة فى تمليك المنفعة والهبة تحتملها وتحتمل تمليك العين فيحمل المحتمل على المحكم اور اگر عربی زبان میں کہا کہ (داری لک ہبۃ سکنی) یعنے میرا دار تیرے واسطے ہبہ سکنی ہے یا کہا کہ (داری لک سکنی ہبۃ) یعنے میرا گھر تیرے واسطے سکنی ہبہ ہے یعنے منفعت سکونت کو مقدم یا موخر ملایا تو یہ ہبہ نہیں بلکہ عاریت ہے اس واسطے کہ منفعت کے مالک کرنے میں عاریت یعنی سکنی قطعی ہے اور ہبہ میں دو احتمال ہیں کہ شاید منفعت کا مالک کیا ہے یا عین شی کا مالک کیا ہے۔ تو احتمالی کو چھوڑ کر قطعی پر محمول کیا جائے گا ف یعنے کلام مذکور میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ سکنی کی منفعت کا مالک کیا کیونکہ لفظ سکنی صرف تملیک منفعت کے واسطے قطعی ہے اس سے تملیک عین کا احتمال نہیں ہے اور (لفظ ہبہ) جو ساتھ ملایا ہے اس سے یہ معنے بھی ہو سکتے ہیں کہ میں نے تجھے یہ منفعت ہبہ کی اور یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ میں نے تجھے یہ مکان ہبہ کیا کہ جس سے تجھے سکونت کی منفعت بھی حاصل ہوگی پس اگر ہم (سکنی) کے لفظ پر لحاظ کریں تو یہ عاریت محض ہے اور اگر "ہبۃ" کے لفظ پر لحاظ کریں تو احتمال ہوتا ہے کہ ہبہ ہے یا عاریت ہے پس ہم نے محتمل کو چھوڑ کر قطعی معنی پر محمول کیا۔ الحاصل جب واہب اپنے کلام

ہیں ایسے دو لفظ ملا دے جنہیں ایک سے عاریت ہوا اور دوم سے ہبہ کا احتمال ہو تو عاریت پر محمول کرنا متعین ہوگا۔ کیونکہ عاریت سے کمتر کوئی چیز نہیں ہے پس اگر اعلیٰ درجہ یعنے ہبہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ عاریت ہے پس یہی متعین ہوگی۔ وكذا اذا قال عمرى سكنى او نحلى سكنى او سكنى صدقة او صدقة عارية او عارية هبة لما قدمناه — اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تیرے واسطے عمری سکنیٰ ہے یا نحلی سکنیٰ ہے یا سکنیٰ صدقہ عاریہ ہے یا عاریۃ ہبہ ہے تو بوجہ مذکورہ بالا ان سب صورتوں میں عاریت ہے۔ ولو قال هبة تسكنها فهى هبة لان قوله تسكنها مشورة وليس بتفسير له وهو تنبيه على المقصود بخلاف قوله هبة سكنى لانه تفسير له - اور اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تیرے واسطے ہبہ ہے کہ تو اس میں سکونت کی جیو تو یہ ہبہ ہے اس واسطے کہ یہ کہنا کہ تو اس میں سکونت کی جیو بطور مشورہ ہے اور یہ اس ہبہ کی تفسیر نہیں ہے اور یہ اصلی مقصود پر تنبیہ ہے یعنے ہبہ کرنے سے میری غرض یہ ہے کہ تو اس میں اپنی سکونت رکھے پس تو اس کو ضائع نہ کیجیو بلکہ اس میں اپنی سکونت رکھیو۔ بخلاف اس قول کے کہ ہبہ سکنیٰ اس صورت میں لفظ ہبہ کی تفسیر ہے۔ قال ولا يجوز الهبة فيما يقسم الا محوزة مقسومة وهبة المشاع فيما لا يقسم جائز — واضح ہو کہ جو چیز بٹوارہ کے لائق ہے تو ایسی چیز میں ہبہ نہیں جائز ہوتا مگر اسی صورت سے کہ وہ محوزہ مقسومہ ہو اور جو چیز کہ قابل قسمت نہیں ہے اس میں غیر مقسوم کا ہبہ جائز ہے ف— واضح ہو کہ جو چیز بٹوارہ کے قابل ہے اس میں ہبہ جائز نہ ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ملکیت ثابت نہیں ہوتی اگرچہ ہبہ جائز ہو جاتا ہے پس اس میں ملکیت جب ہی ثابت ہوئی کہ وہ بٹوارہ سے الگ کی جاوے اور محوزہ ہو یعنے واہب کا کوئی تعلق اس کے ساتھ باقی نہ رہے پس اگر اس نے مکان یا زمین قابل بٹوارہ میں سے نصف حصہ کو ہبہ کیا تو ہبہ منعقد ہو گیا مگر ملکیت ثابت نہ ہوگی پھر اگر نصف حصہ بٹوارہ کر کے سپرد کر دیا تو ہبہ پورا ہو جائے گا اور اگر وہ چیز قابل بٹوارہ نہ ہو جیسے ایک غلام یا گھوڑا وغیرہ تو اس کے نصف حصہ بٹوارہ کر کے سپرد کر دیا تو ہبہ پورا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ چیز قابل بٹوارہ نہ ہو جیسے ایک غلام یا گھوڑا وغیرہ تو اس کے نصف کا ہبہ جائز ہے کیونکہ اس کا بٹوارہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور واضح ہو کہ قابل بٹوارہ سے مراد یہ ہے کہ بٹوارہ کے بعد اس سے اسی جنس کا انتفاع حاصل ہو سکے جو بٹوارہ سے پہلے حاصل تھا اور اگر اس جنس کا انتفاع حاصل نہ ہو سکے جیسے چھوٹی کوٹھری یا چھوٹا حمام و چکی وغیرہ یا بٹوارہ ممکن نہ ہو جیسے ایک غلام تو یہ سب قابل بٹوارہ نہیں ہیں پس ایسی چیزوں میں غیر مقسوم کا ہبہ جائز ہے۔ وقال الشافعیؒ يجوز فى الوجهين لانه عقد تمليك فيصح فى المشاع وغيره كالبيع بانواعه وهذا لان المشاع قابل لحكمه وهو الملك فيكون محلا له وكونه تبرعا لا يبطله الشيوع كالقرض والوصية - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قابل تقسیم اور غیر قابل تقسیم دونوں صورتوں میں ملکیت ثابت ہو جائے گی اس واسطے کہ ہبہ ایک عقد تملیک ہے پس وہ مشترک و غیر مشترک دونوں میں صحیح ہے جیسے بیع اپنے جمیع اقسام کے ساتھ صحیح ہے یعنے خواہ غیر مقسوم کر بیچے یا مقسوم کو صحیح ہوتا ہے اور اس کی وجہ ہبہ میں یہ کہ غیر مقسوم بھی حکم ہبہ کو قبول کرتا ہے اور وہ ملکیت ہے تو غیر مقسوم بھی ہبہ کا محل ہوا اور ہبہ کا احسان ہونا ایسی بات ہے کہ اس کو شرکت نہیں مٹاتی ہے جیسے قرض و وصیت میں ہے ف— چنانچہ اگر کسی شخص کو ہزار درم اس شرط پر دیئے کہ نصف تمہیں پر قرض ہیں اور نصف بضاعت ہیں تو یہ قرض مشترک جائز ہوتا ہے۔ اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے بدون اس کے بٹوارہ شرط ہو اور ایسی ہی صورت صدقہ میں ہے پس جیسے قرض و صدقہ ایک عقد احسان ہے حالانکہ مشترک ہونے سے ملکیت میں نقصان نہیں ہوتا اسی طرح ہبہ میں بھی قبل تقسیم کے ملکیت ثابت ہونا چاہیئے۔

ولنا ان القبض منصوص علیہ فی الھبۃ فیشترط کمالہ والمشاع لایقبلہ الا بضم غیرہ الیہ وذلک غیر موھوب –
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ منصوص علیہ ہے کہ پورا قبضہ شرط ہوگا اور جو چیز غیر مقسوم ہے وہ پورے قبضہ کو قبول نہیں کرتی مگر اسی طور پر کہ دوسری چیز اس کے ساتھ ملائی جاوے حالانکہ یہ چیز موہوب نہیں ہے ف واضح ہو کہ منصوص علیہ سے مراد وہ روایت ہے جو اوپر بلفظ حدیث گذری کہ ہبہ صحیح نہیں ہے مگر اسی حال سے کہ مقبوضہ ہو۔ اور اس باب میں آثار ہیں قال عبدالرزاق اخبرنا سفیان الثوری عن منصور عن ابراہیم النخعی قال لاتجوز الہبۃ حتی تقبض والصدقۃ تجوز قبل ان تقبض۔ یعنی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تابعی نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہوتا یہاں تک کہ قبضہ کیا جاوے اور صدقہ جائز ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ قبضہ کیا جاوے مالک رحؒ نے موطا میں حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ سے اثر طویل روایت کیا جس میں حضرت ابوبکر رضؓ نے اپنی بیٹی حضرت عائشہ رضؓ کو بیس وسق چھوہارے جو توڑے جاویں ہبہ کئے تھے اور ہنوز وہ توڑے نہیں گئے تھے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آگیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو نے قبضہ کر لئے ہوتے تو تیرے ہو جاتے اور اب تو موافق فرائض الٰہی عزوجل کے سب وارثوں میں تقسیم کر۔ درواہ محمد و عبدالرزاق اور نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی قبضہ کی شرط کو عبدالرزاق نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی عمر بن عبدالعزیز سے بسند جید روایت کیا ہے پس یہ کافی ہے کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے اور بدون قبضہ کے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے اور بیع میں اگر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ عقد مبادلہ ہے بخلاف ہبہ کے کہ وہ محض احسان ہے پس اگر واہب نے غیر مقسوم ہبہ کیا اور ہم کہیں کہ موہوب لہ کی ملکیت ثبوت ہوگی تو اب یہ صورت ہوگی کہ موہوب لہ کی ملکیت سے واہب کی ملکیت مشترک ہے پس واہب پر یہی لازم ہے کہ بٹوارہ کر دے پس ہبہ کرنا تو واجب نہیں تھا اور اب بٹوارہ اس کے ذمہ لازم ہوگیا اور یہ امر احسان کے خلاف ہے لہٰذا شیخ مصنف رحؒ نے لکھا ولان فی تجویزہ الزامہ شیئالم یلتزمہ اور اس واسطے کہ ہبہ مشاع میں موہوب لہ کی ملکیت تجویز کرنے سے واہب کے ذمہ ایسا امر لازم آتا ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا۔ ف یہ بلکہ صرف احسان کا قصد کیا تھا اور امر دیگر لازم نہیں کیا۔ وھو القسمۃ – اور وہ چیز بٹوارہ ہے ف یعنی بٹوارہ اس کے ذمہ لازم ہوگا حالانکہ اس نے بٹوارہ کا اپنے اوپر التزام نہیں کیا۔ ولھذا امتنع جوازہ قبل القبض کیلا یلزمہ التسلیم بخلاف مالا یقسم لان القبض القاصر ھو الممکن فیکتفی بہ ولانہ لایلزمہ مؤنۃ القسمۃ – اور اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہبہ جائز ہونا روک دیا گیا تاکہ واہب سپرد کرنا لازم نہ آوے یعنی بغیر اس کی رضامندی کے لازم نہ ہو جاوے بخلاف ایسی چیز کے جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہے کہ اس میں بٹوارہ شرط نہیں ہے اس واسطے کہ وہاں تو ناقص ہی قبضہ ممکن ہے پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس واسطے کہ واہب کے ذمہ بٹوارہ کا خرچہ لازم نہیں ہوگا ف مگر نفع اٹھانے کے واسطے مہایات لازم آوے گی یعنی باری باری سے نفع اٹھانا۔

والمھایات تلزمہ فیمالم یتبرع بہ وھوالمنفعۃ والھبۃ لاقت العین- اور مہایات ایسی چیز میں لازم آتی ہے جس کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا اور وہ منفعت ہے اور ہبہ تو اس مال عین کے ساتھ واقع ہوا ہے ف یعنی تبرع تو ہبہ ہے اور ہبہ اس مال عین یعنی مثلاً غلام پر واقع ہوا اور اس میں کوئی بٹوارہ لازم نہیں آیا اور مہایات اگر لازم آئی تو وہ اس غلام کی منفعت کے ساتھ لازم آئی جس میں تبرع نہیں پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس میں کچھ لازم آیا وہ ہبہ نہیں ہے اور جو ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا والوصیۃ لیس من شرطھا القبض- اور وصیت کا اعتراض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ قبضہ ہونا وصیت کی شرط نہیں ہے۔

وکذا البیع الصحیح والبیع الفاسد والصرف والسلم فالقبض فیھا غیر منصوص علیہ- اور اسی طرح بیع صحیح و بیع فاسد و بیع صرف و سلم کا حال ہے کہ اول گران میں سے کسی میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ ولانھا عقود ضمان فتناسب لزوم مؤنۃ القسمۃ – اور دوم

اس لئے کہ یہ اقسام بیع ضمانتی عقود ہیں پس بٹوارہ کا خرچہ لازم ہونے کے واسطے یہ عقود مناسب ہیں ف یعنے محض احسان نہیں ہیں بلکہ بیع میں ہر ایک کو عوض ونفع حاصل ہوا ہے تو اس پر خرچ بھی اٹھانا لازم ہے۔ والقرض تبرع من وجه وعقد ضمان من وجه فشرطنا القبض القاصر دون القسمة عملا بالشبهين ۔ اور قرضہ کا یہ حال ہے کہ وہ ایک وجہ سے تبرع ہے حتی کہ قرض دینا لازم نہیں ہوتا اور ایک وجہ سے وہ عقد ضمان ہے یعنی جو دیا اس کے مثل ضمان لے گا تو قرض میں ہم نے بٹوارہ شرط نہیں کیا بلکہ قبضہ ناقص شرط کیا تاکہ دونوں جہت پر عمل ہو جاوے علی ان القبض غیر منصوص علیه فیه۔ علاوہ اس کے قرض میں قبضہ منصوص علیہ نہیں ہے۔ ف تو اس میں قبضہ کی شرط بھی نہیں ہو سکتی۔ ولو وهب من شريكه لايجوز لان الحكم يدار على نفس الشيوع۔ اور اگر بٹوارہ کے قابل چیز دو شخصوں میں مشترک ہے پس ایک نے اپنا غیر منقسوم حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا تو بھی نہیں جائز ہے کیونکہ حکم کا مدار تو خالی شرکت پر ہے۔ ف یعنے شائع وغیر منقسوم ہونے سے ہبہ ناجائز ہوتا ہے۔ قال ومن وهب شقصا مشاعا فالهبة فاسدة لما ذكرنا ۔ اگر کسی نے ایک ٹکڑا غیر منقسوم ہبہ کیا تو ہبہ فاسد ہے بدلیل مذکورہ بالا جبکہ ہبہ چیز بٹوارہ کے قابل ہے فان قسمه وسلمه جاز لان تمامه بالقبض وعنده لا شيوع ۔ پھر اگر اس کو تقسیم کر کے سپرد کر دیا تو ہبہ جائز ہو گیا کیونکہ ہبہ کا پورا ہونا بذریعہ قبضہ کے ہوتا ہے اور قبضہ کے وقت کوئی شرکت نہیں ہے تو گویا غیر مشترک کو ہبہ کیا۔ قال ولو وهب دقيقا في حنطة او دهنا في سمسم فالهبة فاسدة فان طحن وسلمه لم يجز وكذا السمن في اللبن۔ اگر آٹا گیہوں میں سے ہبہ کیا یا تیل تلوں میں سے ہبہ کیا تو یہ فاسد ہے پھر اگر پیس کر آٹا نکال دیا یا تلوں کو پیل کر تیل نکال دیا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دودھ کے اندر جو مسکہ ہے وہ ہبہ کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ لان الموهوب معدوم ولهذا لو استخرجه الغاصب يملكه والمعدوم ليس بمحل للملك فوقع العقد باطلا فلا ينعقد الا بالتجديد بخلاف ما تقدم لان المشاع محل للتمليك ۔ اس واسطے کہ جو چیز ہبہ کی وہ معدوم ہے لہٰذا اگر کوئی شخص گیہوں غصب کر کے آٹا نکالے یا تل غصب کر کے تیل یا دودھ غصب کر کے مکھن نکالے تو مغصوب کا ضامن ہو کر اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے اور جو چیز معدوم ہو وہ ملکیت کا محل نہیں ہوتی ہے تو یہ عقد ہبہ باطل ٹھہرا اور اگر اس نے ان چیزوں کو نکال دیا تو بھی ہبہ منعقد نہ ہوگا جب تک کہ جدید ہبہ نہ کرے بخلاف زمین وغیرہ کے ایک ٹکڑے کے یعنے ہبہ غیر مقسوم کے کہ وہ ہبہ منعقد ہو جاتا ہے مگر ملکیت نہیں ہوتی کیونکہ جو چیز مشاع موجود ہے وہ تملیک کا محل ہے۔ ف پس اس میں صرف بٹوارہ کی ضرورت ہے۔ وهبة اللبن في الضرع والصوف على ظهر الغنم والزرع والنخل في الارض والتمر في النخل بمنزلة المشاع لان امتناع الجواز للاتصال وذلك يمنع القبض كالمشاع ۔ اور تھنوں میں دودھ کا ہبہ کرنا اور بکری کی پیٹھ پر صوف کا ہبہ کرنا اور زمین میں لگی ہوئی کھیتی یا درخت کا ہبہ کرنا اور کھجور وغیرہ میں لگے ہوئے پھل کا ہبہ کرنا بمنزلہ ہبہ مشاع کے ہے یعنے اصل ہبہ منعقد ہوگا مگر جواز حکم نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ ان چیزوں میں جواز کا ممتنع ہونا بوجہ اتصال کے ہے۔ اور اتصال کی وجہ سے قبضہ ممنوع ہوتا ہے جیسے مشاع میں ہوتا ہے۔ قال واذا كانت العين في يد الموهوب له ملكها بالهبة وان لم يجدد فيها قبضا۔ اگر وہ مال عین جو ہبہ کیا ہے پہلے سے موہوب لہ کے قبضہ میں تھا تو ہبہ ہوتے ہی اس کا مالک ہو جائے گا اگرچہ اس بعد جدید قبضہ نہ کرے۔ لان العين في قبضه والقبض هو الشرط بخلاف ما اذا باعه منه لان القبض في البيع مضمون فلا ينوب عنه قبض الامانة اما قبض الهبة غير مضمون فينوب عنه ۔ کیونکہ عین موہوب تو اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہی ملکیت ہبہ کے واسطے شرط تھا تو ہبہ پورا ہو گیا بخلاف اس کے اگر مالک نے یہ چیز اس شخص کے ہاتھ بیچ ڈالی تو بدون جدید قبضہ کے ابین اس پر قابض نہ ہوگا اس واسطے کہ بیع کا قبضہ ضمانتی ہوتا ہے۔ تو امانتی قبضہ اس کا نائب نہ ہوگا اور قبضہ ہبہ ضمانتی

نہیں ہوتا ہے تو قبضہ امانتی اس کا نائب ہو جائے گا۔ ف۔ اصل یہ ہے کہ جب دونوں قبضہ ایک جنس کے ہوں تو ہر ایک دوسرے کا نائب ہو جاتا ہے اور جب دونوں متغیر ہوں تو ادنی کا نائب اعلی ہو جاتا ہے اور اعلی کا نائب ادنی نہیں ہوتا ہے اور قبضہ ضمانتی اعلی ہے یعنی ایسا قبضہ جس کی وجہ سے ضمانت لازم ہو۔ اور قبضہ امانتی ادنی ہے اور اس اصل کا بیان یہ ہے کہ اگر زید نے ایک چیز غصب کرلی یا بذریعہ عقد فاسد کے قبضہ کرلی پھر مالک نے اس کے ہاتھ بیع صحیح کے طور پر یہ چیز فروخت کی تو جدید قبضہ کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک قبضہ ضمانتی ہے تو دونوں قبضہ ہم جنس ہوئے اسی طرح اگر اس کو یہ چیز ہبہ کردی تو بھی جدید قبضہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ قبضہ اعلی ہے پس قبضہ ہبہ کا نائب ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر وہ چیز اس شخص کے پاس ودیعت یا عاریت ہو پھر مالک نے اس کو ہبہ کردی تو بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں قبضہ ہم جنس ہیں۔ اور اگر پہلے ودیعت یا عاریت ہو پھر مالک نے اس کے ہاتھ فروخت کی تو جب ہی مالک ہوگا کہ جدید قبضہ کرے کیونکہ بیع کا قبضہ ضمانتی ہے تو اس کا نائب قبضہ امانتی نہ ہوگا۔ واذا وہب الاب لابنہ الصغیر ہبۃ ملکہا الابن بالعقد۔ اگر باپ نے اپنے پسر صغیر کو کوئی چیز ہبہ کی تو ہبہ کرتے ہی پسر اس کا مالک ہو جائے گا۔ لانہ فی قبض الاب فینوب عن قبض الہبۃ ولا فرق بین ما اذا کان فی یدہ او فی ید مودعہ لان یدہ کیدہ بخلاف ما اذا کان مرہونا او مغصوبا او مبیعہ بیعا فاسدا لانہ فی ید غیرہ او فی ملک غیرہ والصدقۃ فی ہذا مثل الہبۃ۔ اس واسطے کہ صغیر کی جانب سے اس کا باپ قبضہ کرے گا۔ اور وہ چیز باپ کے قبضہ میں موجود ہے پس قبضہ موجودہ ہی قبضہ ہبہ کا نائب ہو جائے گا۔ خواہ یہ چیز درحقیقت باپ کے قبضہ میں ہو یا باپ نے کسی کے پاس ودیعت رکھوائی ہو کچھ فرق نہیں ہے اس واسطے کہ مستودع کا قبضہ مثل باپ کے قبضہ کے ہے بخلاف اس کے اگر باپ نے وہ چیز کسی کے پاس رہن کی ہو یا اس کو کسی نے غصب کرلیا ہو یا باپ نے بطور بیع فاسد فروخت کرکے مشتری کے سپرد کردی ہو تو ایسی صورت میں فقط ہبہ سے قبضہ نہ ہوگا کیونکہ وہ چیز باپ کے سوائے دوسرے کے قبضہ میں ہے یا دوسرے کی ملک میں ہے اور صدقہ کا حکم ان سب صورتوں میں مثل ہبہ کے ہے ف۔ یعنی اگر باپ نے کوئی چیز اپنے پسر صغیر کو صدقہ دی تو فقط صدقہ سے صغیر اس کا مالک ہو جائے گا خواہ وہ چیز باپ کے قبضہ میں ہو یا اس کے مستودع کے پاس ہو بخلاف اس کے اگر مرہون یا مغصوب ہو یا خرید فاسد کے ساتھ مشتری کے قبضہ میں ہو تو صغیر مالک نہ ہوگا۔ ع۔ وکذا اذا وہبت لہ امہ وہو فی عیالہا والاب میت ولا وصی لہ وکذلک کل من یعولہ وان وہب لہ اجنبی ہبۃ تمت بقبض الاب لانہ یملک علیہ الدائر بین النافع والضائر فاولی ان یملک النافع۔

اور اسی طرح اگر صغیر کو اس کی ماں نے ہبہ کیا درحالیکہ یہ بچہ اپنی ماں کی عیال میں ہے اور باپ مرچکا اور باپ کا کوئی وصی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اور اسی طرح جو شخص اس بچہ کی عیال داری کرتا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کسی اجنبی نے صغیر کو ہبہ دیا تو اس کے باپ کے قبضہ کرنے سے ہبہ پورا ہو جائے گا اس واسطے کہ باپ کو نائب صغیر پر ایسے امر کی ولایت حاصل ہے جس میں صغیر کے حق میں نفع وضرر دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے تو جس امر میں محض نفع ہے جیسے ہبہ اس کا اختیار بدرجہ اولی حاصل ہے۔ ف۔ اور جو شخص بچہ کی پرورش کرتا ہو تو اس کو بوجہ عیال داری کے صغیر کی طرف سے ہبہ پر قبضہ کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ وان وہب للیتیم ہبۃ فقبضہا لہ ولیہ وہو وصی الاب او جد الیتیم او وصیہ جاز لان لہؤلاء ولایۃ علیہ لقیامہم مقام الاب وان کان فی حجر امہ فقبضہا لہ جائز لان لہا الولایۃ فیما یرجع الی حفظہ وحفظ مالہ وہذا من بابہ لانہ لا یبقی الا بالمال فلابد من ولایۃ تحصیل النافع وکذا اذا کان فی حجر اجنبی

یربیه لان له علیه یدا معتبرة الا تری انه لا یتمکن اجنبی آخر ان ینزعه من یده فیملك ما یتمحض نفعا فی حقه ـ

اگر یتیم صغیر کو کوئی چیز ہبہ کی گئی پس یتیم کے واسطے اس کے ولی نے موہوب پر قبضہ کیا اور ولی اس کے باپ کا وصی یا یتیم کا دادا ہے یا دادا کا وصی ہے تو جائز ہے اس واسطے کہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے کیونکہ یہ لوگ اس کے باپ کے قائم مقام ہیں اور اگر یتیم مذکور اپنی ماں کی پرورش میں ہو تو یتیم کے واسطے اس کی ماں کا قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ جو امور اس یتیم کی ذاتی حفاظت یا مالی حفاظت کی جانب راجع ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ہبہ پر قبضہ کرنا بھی از قسم حفاظت ہے کیونکہ بدون مال کے یتیم کی بقا نہ ہوگی تو جو چیز نافع ہے اس کے حاصل کرنے کی ولایت ضروری ہے اور اسی طرح اگر یتیم کسی اجنبی کی گود میں پرورش پاتا ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہے یعنی جبکہ چاروں مذکورہ بالا میں سے کوئی نہ ہو اس واسطے کہ اس اجنبی کو بھی یتیم پر ولایت معتبرہ حاصل ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اس کے قبضہ سے نکال لے پس اس اجنبی کو ہر ایسی چیز کا اختیار ہوگا جو یتیم کے حق میں محض نافع ہے۔ وان قبض الصبی الهبة بنفسه جاز۔ اور اگر صغیر لے بذات خود ہبہ پر قبضہ کر لیا تو جائز ہے۔ معناه اذا کان عاقلا لانه نافع فی حقه وهو من اهله ۔ اور اس مسئلہ کے معنے یہ ہیں کہ طفل مذکور بالغ نہیں مگر اتنا سمجھتا ہے کہ ہبہ سے مال حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا خود قبضہ جائز ہے کیونکہ یہ اس کے حق میں نافع ہے اور اس کو قبضہ کی لیاقت حاصل ہے۔ وفیما وهب للصغیرة یجوز قبض زوجها بعد الزفاف لتفویض الاب امورها الیه دلالة بخلاف ما قبل الزفاف ویملکه مع حضرة الاب بخلاف الام وکل من یعولها غیرها حیث لا یملکونها الا بعد موت الاب او غیبته غیبة منقطعة فی الصحیح لان تصرف هؤلاء للضرورة لا بتفویض الاب ومع حضوره لا ضرورة ۔ اگر کسی کی زوجہ صغیرہ یعنی نابالغہ کو کچھ ہبہ کیا گیا پس اگر وہ شوہر کے گھر بھیج دی گئی ہو تو اس کے واسطے شوہر کو قبضہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صغیرہ کے باپ نے صغیرہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے سپرد کر دیا بطریق دلالت کے ثابت ہے یعنے صغیرہ کا متولی اگرچہ اس کا باپ ہے لیکن باپ کا شوہر کے پاس رخصت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے صغیرہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے سپرد کیا بخلاف اس کے اگر وہ شوہر کے یہاں بھیجی نہیں گئی تو شوہر کا قبضہ نہیں جائز ہے کیونکہ اس کے متولی ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور پہلی صورت میں دلیل موجود ہے اور واضح ہو کہ باپ کے زندہ ہونے کے باوجود بھی شوہر کو زوجہ کے واسطے قبضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بخلاف ان کے اور ہر ایسے شخص کے جو صغیروں کی پرورش کرتا ہو کہ ان کو صغیروں کے ہبہ پر قبضہ کا اختیار جب ہوتا ہے کہ باپ مر گیا ہو یا ایسے طور پر غائب ہو کہ اس کی غیبت منقطعہ ہے یعنے اس تک پہنچنا دشوار ہے اور یہی قول صحیح ہے اس واسطے کہ ان وغیرہ پرورش کرنے والوں کا تصرف بضرورت جائز ہوا کرتا ہے اور باپ جس کو ولایت ہے اس کے سپرد کرنے سے نہیں ہوتا ہے حالانکہ باپ کی موجودگی میں کوئی ضرورت نہیں ہے اس سے یعنے باپ کی زندگی میں صغیر کا حق ولایت باپ کو ہے پھر اگر باپ مر گیا تو اس کے وصی کو یا نہ ہو تو اس کی ماں وغیرہ پرورش کرنے والے کو ہے تو باپ کی زندگی میں ماں وغیرہ کسی پرورش کرنے والے کا حق نہیں ہے اور اگر باپ نے اپنی زندگی میں یہ حق کسی کے سپرد کر دیا تو اس کو ولایت قبضہ حاصل ہو جائے گی یہ اس وقت کہ صریح سپرد کیا ہو اور اگر بدلالت سپرد کیا مثلاً صغیرہ کو اس کے شوہر کے گھر بھیج دیا تو شوہر کو بھی اس کے قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا۔

قال واذا وهب اثنان من واحد دارا جاز لانهما سلماها جملة وهو قد قبضها جملة فلا شيوع -
اور اگر دو شخصوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ہی شخص کو ہبہ کیا تو جائز ہے یعنے بٹوارہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نے اس مکان کو مجموعہ سپرد کیا اور اس نے مجموعہ پر قبضہ کیا تو یہاں شیوع نہیں ہے۔ وان وهبها واحد من اثنين لا يجوز عند ابی حنیفہؒ وقالا يصح اور اگر ایک مکان کو ایک ہی شخص نے دو شخصوں کو ہبہ کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین ؒ نے کہا کہ صحیح ہے لان هذه هبة الجملة منهما اذ التمليك واحد فلا يتحقق الشيوع كما اذا رهن من رجلين دارا۔ صاحبین ؒ کی دلیل ہے کہ یہ ان دونوں کو ایک بارگی ہبہ ہے اس واسطے کہ تملیک ایک ہی ہے تو شیوع نہیں پیدا ہوگا جیسے دو شخصوں کے پاس ایک مکان رہن کیا تو اس رہن میں کچھ شرکت نہیں ہے اسی طرح یہاں ہے کیونکہ ہبہ کرنے والے نے ایک بارگی تملیک کی اور علیحدہ علیحدہ تملیک نہیں ہے تاکہ شیوع ہو جاوے۔ وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منهما ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح ولان الملك يثبت لكل واحد منهما في النصف فيكون التمليك كذلك لانه حكمه وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع بخلاف الرهن لان حكمه الحبس ويثبت لكل منهما كملا فلا شيوع ولهذا لو قضى دين احدهما لا يسترد شيئا من الرهن -
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ہبہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہبہ ہے و لہذا یہ ہبہ اگر ایسی چیز میں ہوتا جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہے پس دونوں میں سے ایک قبول کرتا تو ہبہ صحیح ہو جاتا لیسے اس سے معلوم ہوا کہ گویا ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ نصف نصف ہبہ کیا حالانکہ اس دلیل سے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملکیت ثابت ہوتی ہے تو تملیک بھی اسی طرح نصف نصف کی ہوگی کیونکہ ملکیت تو تملیک ہی کا حکم ہے یعنے تملیک کا اثر ہے اور ہبہ اعتبار کر کے شیوع متحقق ہوگا بخلاف رہن کے کیونکہ رہن کا حکم نہ ہے کہ مرہون روکی جاوے اور روکنے کا حق دونوں مرتہنوں میں سے ہر ایک کو پورا ثابت ہوتا ہے تو اس میں کچھ شیوع نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر اس نے دونوں میں سے ایک کا قرضہ ادا کر دیا تو رہن میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے ف جب تک کہ دونوں کا پورا قرضہ ادا نہ کرے۔ وفي الجامع الصغير اذا تصدق على محتاجين بعشرة دراهم او وهبها لهما جاز ولو تصدق بها على غنيين او وهبها لهما لم يجز وقالا يجوز للغنيين ايضا - جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو محتاجوں کو دس درم صدقہ دیے یا ہبہ کیے تو جائز ہے اور اگر دو تونگروں کو دس درم صدقہ دیے یا ہبہ میں دیے تو نہیں جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ تونگروں میں بھی جائز ہے جعل كل واحد منهما مجازا عن الاخر والصلاحية ثابتة لان كل واحد منهما تمليك بغير بدل - امام ابو حنیفہؒ نے ہبہ وصدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے سے مجاز قرار دیا ہے اور صلاحیت ثابت ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے تملیک ہوتا ہے۔ ف یعنے جب فقیر کو ہبہ کیا گیا تو وہ مجازاً صدقہ ہے اور صدقہ میں بٹوارہ ہو کر قبضہ شرط نہیں تو دو فقیروں یا زیادہ کو مشترک ہبہ جائز ہے کیونکہ وہ بمعنے صدقہ ہے اور جب تونگروں کو مشترک صدقہ دیا گیا تو بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ صدقہ بمعنے ہبہ ہے۔ وفرق بين الهبة والصدقة في الحكم في الجامع وفي الاصل سوى فقال وكذلك الصدقة لان الشيوع مانع في الفصلين لتوقفهما على القبض ووجه الفرق على هذه الرواية ان الصدقة يراد بها وجه الله تعالى وهو واحد والهبة يراد بها وجه الغني وهما اثنان وقيل هذا هو الصحيح والمراد بالمذكور في الاصل الصدقة على غنيين) - اور جامع صغیر میں ہبہ و صدقہ کے درمیان حکم میں فرق کیا اور مبسوط میں ہبہ و صدقہ کو یکساں رکھا چنانچہ مسئلہ ہبہ کے بعد فرمایا کہ اسی طرح صدقہ

بھی نہیں جائز ہے۔

کیونکہ اشتراک ہونا ہبہ و صدقہ دونوں میں مانع ہے کیونکہ دونوں کا پورا ہونا قبضہ پر موقوف ہے اور جامع صغیر کی روایت پر فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ سے رضائے الٰہی مقصود ہوتی ہے پس دو فقیروں کو دینے میں رضائے الٰہی واحد ہے اور دو تونگروں کو ہبہ کرنے میں ان دونوں کی خوشی مقصود ہے اور یہ دو ہیں بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی روایت جامع صغیر صحیح ہے۔ اور مبسوط میں جو صدقہ مذکور ہے اس سے دو تونگروں میں صدقہ مراد ہے یعنی ہبہ کو مجازاً صدقہ کہا۔ ولو وھب لرجلین دارا لاحدھما ثلثاھا وللاخر ثلثھا لم یجز عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یجوز ولو قال لاحدھما نصفھا وللاخر نصفھا عن ابی یوسف فیہ روایتان فابو حنیفة مر علی اصلہ وکذا محمد۔ اور اگر اس نے دو شخصوں کو ایک مکان اس طور پر ہبہ کیا کہ ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی ہے تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جائز ہے اور اگر اس نے کہا کہ ایک کے واسطے نصف اور دوسرے کے واسطے نصف ہے تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں اور ابو حنیفہؒ اپنی اصل پر قائم رہے اور یوں ہی امام محمد بھی اپنی اصل پر قائم رہے ف پس ابو حنیفہ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور محمدؒ نے کہا کہ جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے موافق یہ تھا کہ جائز نہ ہو ولیکن دوسری روایت ہے کہ جائز ہے والفرق لابی یوسف ان بالتنصیص علی الابعاض یظھر ان قصدہ ثبوت الملک فی البعض فیتحقق الشیوع ولھذا لا یجوز اذا رھن من رجلین ونص علی الابعاض - اور ابو یوسفؒ کے واسطے فرق کی وجہ یہ ہے کہ مکان کے ٹکڑوں کی تصریح کرنے سے ظاہر ہوا کہ اس کا قصد یہ ہے کہ ٹکڑوں میں ملکیت ثابت ہو تو شیوع متحقق ہو جائے گا اور اسی واسطے اگر ایک چیز دو شخصوں کے پاس رہن رکھی مگر ہر ایک کے پاس حصہ کی تفصیل کر دی تو رہن جائز نہیں ہوتا ہے ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے پاس اس طرح رہن کی کہ نصف کو یہ رہن رکھی اور نصف کو وہ رہن رکھی یا کہا کہ دو تہائی کو یہ اور ایک تہائی کو وہ رہن رکھی پس شیوع کی وجہ سے رہن جائز نہیں ہے اسی طرح ہبہ بھی اس صورت سے جائز نہیں ہے اور دوسری روایت میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے مانند ہبہ بھی جائز ہے خواہ دو مشتریوں میں سے ہر ایک کے ہاتھ نصف نصف فروخت کرے یا کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرے۔ مع

باب ما یصح رجوعہ وما لا یصح

باب ایسے ہبہ میں جس میں ہبہ سے رجوع کرنا صحیح ہے اور جس میں نہیں صحیح ہے

واضح ہو کہ ہبہ سے رجوع کرنا یعنی پھیرنا از راہ دیانت ممنوع مکروہ ہے اور رہا حکم قضاء میں تو روا ہوگا لیکن کبھی رجوع صحیح نہیں ہوتا خواہ موہوب لہ کی وجہ سے مثلاً وہ زوجہ یا کوئی قرابتی ہے چنانچہ تفصیل آوے گی۔ یا موہوب لہ اجنبی نے عوض دے دیا ہو یا موہوب میں ایسا تغیر آگیا کہ رجوع ممکن نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر رجوع کرنے سے ہبہ میں شیوع آجاوے تو وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے بلکہ ہبہ مشاع وہ ممنوع ہے کہ ابتداء میں مشاع غیر مقسوم ہو لہذا اگر مکان ہبہ کر دیا پھر نصف سے رجوع کر لیا تو شیوع ہو گیا مگر ابتداء میں نہیں تھا بلکہ طاری ہوا پس ہبہ جائز رہے گا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

قال واذا وھب ھبة لاجنبی فلہ الرجوع فیھا وقال الشافعی لا رجوع فیھا لقولہ علیہ السلام لا رجوع الواھب فی ھبة

الا الوالد فیما یھب لولدہ ولان الرجوع یضاد التملیک والعقد لایقتضی مایضادہ بخلاف ھبۃ الوالد لولدہ علی اصلہ لانہ لم یتم التملیک لکونہ جزءلہ - اگر کسی اجنبی کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کو ہبہ سے رجوع کا اختیار ہے ف اور اجنبی سے وہ شخص مراد ہے جس کے ساتھ قرابت محرمہ نہ ہو اگرچہ غیر محرم قرابت ہو جیسے چچا زاد بھائی وغیرہ ہوتے ہیں یا قرابت نہ ہو مگر محرم ہو جیسے رضاعی بھائی بہن ہوتے ہیں تو یہ سب بمنزلہ اجنبی ہیں کہ ان میں پھیر لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہبہ میں رجوع نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ واہب اپنی ہبہ میں رجوع نہیں کرے گا سوائے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے فرزند کو ہبہ کرے اور اس دلیل سے کہ رجوع کرنا تملیک کی ضد ہے اور عقد ہبہ تملیک ہوتا ہے اور عقد اپنی ضد کو مقتضی نہیں ہوتا ہے بخلاف والد کے جب اپنے فرزند کو کوئی چیز ہبہ کرے کہ وہ امام شافعیؒ کی اصل پر ہبہ نہیں ہے اس واسطے کہ تملیک پوری نہیں ہوئی کیونکہ فرزند اپنے باپ کا جزو ہے ف۔ جو حدیث امام شافعیؒ کے استدلال میں مذکور ہے اس کو طبرانی و دارقطنی و حاکم و احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی و ترمذی و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذیؒ نے کہا حدیث حسن صحیح اور اس کے الفاظ یہ ہیں کہ حلال نہیں ہے کسی شخص کو کہ کوئی چیز عطیہ کرے یا ہبہ کرے پھر اس سے رجوع کرے سوائے والد کے اس چیز میں جو اپنے فرزند کو عطا کرے اور جو شخص عطیہ دے کر پھر اس کو پھیر لیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کتا کھاتا ہے اور جب اس کا پیٹ بھر جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے پھر رجوع کر کے اپنی قے کو اپنے پیٹ میں بھر لیتا ہے اور صحیح و سنن کی روایت میں ہے کہ ہبہ میں رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کتا اپنی قے میں رجوع کرنے والا ہوتا ہے قتادہ رحمہ اللہ تابعی نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے کہ قے سوائے حرام کے کچھ اور ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہبہ سے رجوع کرنے کے مسئلہ میں اختلاف ہے ولیکن از راہ دیانت کے مکروہ تحریمی ہونے میں خلاف نہیں ہے بلکہ دنیاوی حکم میں آیا رجوع ہوگا یا نہیں تو امام مالک و شافعیؒ و احمد و جمہور علماء کے نزدیک قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع کرنا حرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک قبضہ کے بعد بھی رجوع جائز ہے۔ بشرطیکہ ذی رحم محرم نہ ہو اور مانند اس کے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ ولنا قولہ علیہ السلام الواھب احق بھبتہ مالم یثب منھا ای لم یعوض ولان المقصود بالعقد ھو التعویض للعادۃ فتثبت ولایۃ الفسخ عند فواتہ اذ العقد یقبلہ - اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے جب تک کہ ہبہ کی طرف سے مثاب نہ ہوا ہو یعنی عوض نہ پایا ہو اور اس دلیل سے کہ غالباً عادت کی راہ سے عقد ہبہ کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ عوض ملے تو جب عوض نہ ملا تو اس کو فسخ کا اختیار حاصل ہوا اس واسطے کہ یہ عقد قابل فسخ ہے یعنی فسخ کو قبول کرتا ہے ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ و دارقطنی و ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس کی اسناد میں ابراہیم بن اسمٰعیل بن مجمع بن جاریہ ضعیف ہے لیکن امام بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے اور طبرانی رحمتہ اس کو ابن عباس کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا کہ جس نے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے پھر اگر اس نے رجوع کیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے وہ شخص کہ قے کر کے پھر کھا دے اس کی اسناد میں بھی کلام ہے اور اسی حدیث کو حاکم نے مستدرک میں اور دارقطنی نے سنن میں اور بیہقی نے معرفت میں روایت کیا لیکن بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ کہ حضرت عمرؓ کا قول موقوف ہے اور مرفوع کرنے میں عبید اللہ بن موسیٰ کی غلطی ہے لیکن ابن حجرؒ نے کہا کہ عبید اللہ بن موسیٰ ثقہ ہے اور اس کے راوی ثقات ہیں پھر اگر یہ حدیث صحیح ہو تو جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا اس میں تاویل کرنا چاہئے۔ والمراد بما روی نفی استبداد الرجوع واثباتہ للوالد فانہ تیملکہ للحاجۃ وذلک یسمی رجوعا - اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صرف اپنی مرضی سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے اور والد کو یہ اختیار رہتا ہے کیونکہ والد

اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں ف ے بلکہ اس حدیث میں خود دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ کتے سے اس کی مثال دی جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ رجوع ہو جاتا ہے۔ ورنہ یہ مثال صادق نہ آتی اگرچہ وہ مکروہ ہوا اور ہمارا کلام یہاں ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا ولیکن یہ مکروہ ہے۔ وقوله في الكتاب فله الرجوع لبيان الحكم اما الكراهة فلازمة لقوله عليه السلام العائد في هبته كالعائد في قيئه وهذا الاستقباحه - اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے یہ حکم کا بیان ہے اور رہی کراہت تو وہ لازمی ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہبہ میں رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی قے میں دوبارہ رجوع کرے اور یہ تشبیہ فعل رجوع کے قبیح ظاہر کرنے میں ہے ف ے یہ سب اس وقت ہے کہ جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کی تاویل کی جاوے اور اگر یہ معنے ہوں کہ جب موہوب لہ مرگیا اور اس پر لوگوں کے قرضہ ہیں اور واہب کو کچھ عوض نہیں ملا تو اختیار ہے کہ ہبہ توڑ دے لیکن ایسا کرنے میں ہبہ سے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ یہ مکروہ تحریمی ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔ ثم للرجوع موانع ذكر بعضها - پھر ہبہ واپس کرنے کے واسطے چند امور مانع ہوتے ہیں جن میں سے بعض کا ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔

فقال الا ان يعوضه عنها الحصول المقصود او يزيد زيادة متصلة لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد - یعنے اس ہبہ سے رجوع جائز ہے سوائے چند صورتوں کے ایک یہ کہ موہوب لہ نے واہب کو اس کا عوض دے دیا ہو تو واہب رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا دوم یہ کہ موہوب میں کوئی زیادتی متصل ہوگئی ہو تو رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ بدون زیادتی کے مال موہوب پھیر لینے کے کوئی راہ نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے اور مع زیادتی کے پھیرنے کی بھی راہ نہیں کیونکہ عقد ہبہ کے تحت میں یہ زیادتی داخل نہیں ہے

قال او يموت احد المتعاقدين لان بموت الموهوب له ينتقل الملك الى الورثة فصار كما اذا انتقل في حال حياته واذا مات الواهب فوارثه اجنبي عن العقد اذ هو ما اوجبه - اور سوم یہ کہ واہب و موہوب لہ دونوں میں سے کوئی مر جائے تو رجوع نہیں ہے اس واسطے کہ موہوب لہ کے مرنے سے موہوب کی ملکیت اس کے وارثوں کی جانب منتقل ہوگئی تو ایسا ہوا جیسے موہوب لہ کی زندگی میں اس کی ملکیت منتقل ہوگئی ہو تو رجوع باقی نہیں رہتا ہے۔ اور اگر واہب مرگیا تو اس کے وارث کو عقد ہبہ سے کچھ تعلق نہیں ہے کیونکہ اس نے عقد ہبہ نہیں کیا تھا۔

او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولانه يتجدد الملك بتجدد سببه - سوم یہ کہ ہبہ ملک موہوب لہ سے خارج ہو جائے تو واہب رجوع نہیں کر سکتا یعنے مثلاً موہوب لہ نے ہبہ کو فروخت کر دیا اس واسطے کہ ایسا کرنا واہب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا تو واہب اس کو توڑ نہیں سکتا ہے اور اس واسطے کہ ملک کا سبب جدید پیدا ہو جانے سے ملک بھی جدید ہو جاتی ہے۔ ف ے مثلاً موہوب لہ نے اس کو فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے مشتری کو ملک جدید حاصل ہوئی پس واہب اس کو نہیں توڑ سکتا ہے۔ قال وان وهب لآخر ارضا بيضاء فانبت في ناحية منها نخلا او بنى بيتا او دكانا او اريا وكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع في شئ منها لان هذه زيادة متصلة وقوله وكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا يعد زيادة اصلا وقد تكون الارض عظيمة يعد ذلك زيادة في قطعة منها فلا يمتنع الرجوع في غيرها — اگر کسی نے دوسرے کو خالی زمین قابل زراعت ہبہ کی پس موہوب لہ نے اس کے ایک کنارے درخت خرمہ

الا الوالد فیما یھب لولدہ ولان الرجوع یضاد التملیک والعقد لا یقتضی ما یضادہ بخلاف ھبۃ الوالد لولدہ علی اصلہ لانہ لم یتم التملیک لکونہ جزءلہ - اگر کسی اجنبی کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کو ہبہ سے رجوع کا اختیار ہے ف اور اجنبی سے وہ شخص مراد ہے جس کے ساتھ قرابت محرمہ نہ ہو اگرچہ غیر محرم قرابت ہو جیسے چچا زاد بھائی وغیرہ ہوتے ہیں یا قرابت نہ ہو مگر محرم ہو جیسے رضاعی بھائی بہن ہوتے ہیں تو یہ سب بمنزلہ اجنبی ہیں کہ ان میں پھیر لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہبہ میں رجوع نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ واہب اپنی ہبہ میں رجوع نہیں کرے گا سوائے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے فرزند کو ہبہ کرے اور اس دلیل سے کہ رجوع کرنا تملیک کی ضد ہے اور عقد ہبہ تملیک ہوتا ہے اور عقد اپنی ضد کو مقتضی نہیں ہوتا ہے بخلاف والد کے جب اپنے فرزند کو کوئی چیز ہبہ کرے کہ وہ امام شافعیؒ کی اصل پر ہبہ نہیں ہے اس واسطے کہ تملیک پوری نہیں ہوئی کیونکہ فرزند اپنے باپ کا جزو ہے ف جو حدیث امام شافعیؒ کے استدلال میں مذکور ہے اس کو طبرانی و دار قطنی و حاکم و احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی و ترمذی و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا حدیث حسن صحیح اور اس کے الفاظ یہ ہیں کہ حلال نہیں ہے کسی شخص کو کہ کوئی چیز عطیہ کرے یا ہبہ کرے پھر اس سے رجوع کرے سوائے والد کے اس چیز میں جو اپنے فرزند کو عطا کرے اور جو شخص عطیہ دے کر پھر اس کو پھیر لیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کتا کھاتا ہے اور جب اس کا پیٹ بھر جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے پھر رجوع کر کے اپنی قے کو اپنے پیٹ میں بھر لیتا ہے اور صحیح و سنن کی روایت میں ہے کہ ہبہ میں رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کتا اپنی قے میں رجوع کرنے والا ہوتا ہے قتادہ رحمہ اللہ تابعی نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے کہ قے سوائے حرام کے کچھ اور ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہبہ سے رجوع کرنے کے مسئلہ میں اختلاف ہے ولیکن از راہ دیانت کے مکروہ تحریمی ہونے میں خلاف نہیں ہے بلکہ دنیاوی حکم میں آیا رجوع ہوگا یا نہیں تو امام مالک و شافعیؒ و احمد و جمہور علماء کے نزدیک قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع کرنا حرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک قبضہ کے بعد بھی رجوع جائز ہے۔ بشرطیکہ ذی رحم محرم نہ ہو اور مانند اس کے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الواھب احق بھبتہ مالم یثب منھا ای لم یعوض ولان المقصود بالعقد ھو التعویض للعادۃ فتثبت ولایۃ الفسخ عند فواتہ اذ العقد یقبلہ** - اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے جب تک کہ ہبہ کی طرف سے مثاب نہ ہوا ہو یعنی عوض نہ پایا ہو اور اس دلیل سے کہ غالباً عادت کی راہ سے عقد ہبہ کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ عوض ملے تو جب عوض نہ ملا تو اس کو فسخ کا اختیار حاصل ہوا اس واسطے کہ یہ عقد قابل فسخ ہے یعنی فسخ کو قبول کرتا ہے ف اس حدیث کو ابن ماجہ و دار قطنی و ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس کی اسناد میں ابراہیم بن اسمٰعیل بن مجمع بن جاریہ ضعیف ہے لیکن امام بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے اور طبرانی رحؒ نے اس کو ابن عباس کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا کہ جس نے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے پھر اگر اس نے رجوع کیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے وہ شخص کہ قے کر کے پھر کھا وے اس کی اسناد میں بھی کلام ہے اور اسی حدیث کو حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے سنن میں اور بیہقی نے معرفت میں روایت کیا لیکن بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ کہ حضرت عمرؓ کا قول موقوف ہے اور مرفوع کرنے میں عبید اللہ بن موسیٰ کی غلطی ہے لیکن ابن حجرؒ نے کہا کہ عبید اللہ بن موسیٰ ثقہ ہے اور اس کے راوی ثقات ہیں پھر اگر یہ حدیث صحیح ہو تو جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا اس میں تاویل کرنا چاہیے۔ **والمراد بما روی لفی استبداد الرجوع واثباتہ للوالد فانہ یتملکہ للحاجۃ وذلک یسمی رجوعا** - اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صرف اپنی مرضی پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے اور والد کو یہ اختیار رہتا ہے کیونکہ والد

اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں ف بلکہ اس حدیث میں خود دلالت ہے کہ رجوع کر لینے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ کتے سے اس کی مثال دی جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ رجوع ہو جاتا ہے۔ ورنہ یہ مثال صادق نہ آتی اگرچہ وہ مکروہ ہوا اور ہمارا کلام یہاں ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا ولیکن یہ مکروہ ہے۔ وقوله في الكتاب فله الرجوع لبيان الحكم اما الكراهة فلازمة لقوله عليه السلام العائد في هبته كالعائد في قيئه وهذا الاستقباحه - اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے یہ حکم کا بیان ہے اور رہی کراہت تو وہ لازمی ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہبہ میں رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی قے میں دوبارہ رجوع کرے اور یہ تشبیہ فعل رجوع کے قبیح ظاہر کرنے میں ہے ف یہ سب اس وقت ہے کہ جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کی تاویل کی جاوے اور اگر یہ معنے ہوں کہ جب موہوب لہ مرگیا اور اس پر لوگوں کے قرضہ ہیں اور واہب کو کچھ عوض نہیں ملا تو اختیار ہے کہ ہبہ توڑ دے لیکن ایسا کرنے میں ہبہ سے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ یہ مکروہ تحریمی ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔ ثم للرجوع موانع ذكر بعضها - پھر ہبہ واپس کرنے کے واسطے چند امور مانع ہوتے ہیں جن میں سے بعض کا ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔

فقال الا ان يعوضه عنها لحصول المقصود او يزيد زيادة متصلة لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد - یعنے اس ہبہ سے رجوع جائز ہے سوائے چند صورتوں کے ایک یہ کہ موہوب لہ نے واہب کو اس کا عوض دے دیا ہو تو واہب رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا دوم یہ کہ موہوب میں کوئی زیادتی متصل ہو گئی ہو تو رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ بدون زیادتی کے مال موہوب پھیر لینے کے کوئی راہ نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے اور مع زیادتی کے پھیرنے کی بھی راہ نہیں کیونکہ عقد ہبہ کے تحت میں یہ زیادتی داخل نہیں ہے

قال او يموت احد المتعاقدين لان بموت الموهوب له ينتقل الملك الى الورثة فصار كما اذا انتقل في حال حياته واذا مات الواهب فوارثه اجنبي عن العقد اذ هو ما اوجبه - اور سوم یہ کہ واہب و موہوب لہ دونوں میں سے کوئی مر جائے تو رجوع نہیں ہے اس واسطے کہ موہوب لہ کے مرنے سے موہوب کی ملکیت اس کے وارثوں کی جانب منتقل ہو گئی تو ایسا ہوا جیسے موہوب لہ کی زندگی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو تو رجوع باقی نہیں رہتا ہے۔ اور اگر واہب مرگیا تو اس کے وارث کو عقد ہبہ سے کچھ تعلق نہیں ہے کیونکہ اس نے عقد ہبہ نہیں کیا تھا۔

او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولانه يتجدد الملك بتجدد سببه - سوم یہ کہ ہبہ ملک موہوب لہ سے خارج ہو جائے تو واہب رجوع نہیں کر سکتا یعنے مثلاً موہوب لہ نے ہبہ کو فروخت کر دیا اس واسطے کہ ایسا کرنا واہب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا تو واہب اس کو توڑ نہیں سکتا ہے اور اس واسطے کہ ملک کا سبب جدید پیدا ہو جانے سے ملک بھی جدید ہو جاتی ہے۔ ف مثلاً موہوب لہ نے اس کو فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے مشتری کو ملک جدید حاصل ہوئی پس واہب اس کو نہیں توڑ سکتا ہے۔ قال وان وهب لآخر ارضا بيضاء فانبت في ناحية منها نخلا او بنى بيتا او دكانا او عريا وكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع في شئ منها لان هذه زيادة متصلة وقوله وكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا يعد زيادة اصلا وقد تكون الارض عظيمة يعد ذلك زيادة في قطعة منها فلا يمتنع الرجوع في غيرها —

اگر کسی نے دوسرے کو خالی زمین قابل زراعت ہبہ کی پس موہوب لہ نے اس کے ایک کنارے سے درخت خرمہ

لگائے یا کوئی گھر بنایا یا دکان یا چبوترہ بنایا یا پرایوں کے پارہ دینے کی جگہ بنائی درحالیکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے تو واہب کو اس زمین کے کسی حصہ میں واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ یہ اس زمین کے ساتھ زیادتی متصلہ ہے اور یہ جو مصنف نے کہا درحالیکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے، تو اس میں اشارہ ہے کہ یہ زیادتی عرف میں شمار ہوتی ہے حتی کہ دکان کبھی ایسی چھوٹی حقیر ہوتی ہے کہ اس کو کچھ بھی زیادتی شمار نہیں کرتے اور کبھی زمین اس قدر وسیع ہوتی ہے کہ یہ زیادتی اس کے ایک ٹکڑے میں شمار ہوتی ہے تو باقی زمین میں ہبہ پھیرنا ممتنع نہ ہوگا۔

ف ۔ پھر اگر موہوب لہ نے یہ درخت اکھاڑ ڈالے یا دکان یا گاؤخانہ منہدم کر دیا اور زمین مثل سابق ہو گئی تو پھر واہب کو واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ جس زیادتی کی وجہ سے واپس لینا ممتنع تھا وہ باقی نہ رہی۔ک۔ قال فان باع نصفها غیر مقسوم رجع فی الباقی لان الامتناع بقدر المانع وان لم یبع شیئا منها له ان یرجع فی نصفها لان له ان یرجع فی کلها فکذا فی نصفها بالطریق الاولیٰ ۔ اگر موہوب لہ نے نصف زمین غیر مقسوم ہبہ کر دی ہو تو واہب کو باقی زمین میں رجوع کا اختیار ہے۔ اس واسطے کہ رجوع ممتنع ہونا اسی قدر حصہ میں رہے گا جہاں تک مانع موجود ہے اور اگر موہوب لہ نے زمین موہوبہ میں سے کچھ فروخت نہ کی ہو تو واہب کو اختیار ہے کہ فقط وہی زمین پھیر لے کیونکہ جب اس کو یہ اختیار ہے کہ کل ہبہ واپس لے تو نصف ہبہ بدرجہ اولی واپس لے سکتا ہے۔ وان وهب هبة لذی رحم محرم منه لم یرجع فیها لقوله علیه السلام اذا کانت الهبة لذی رحم محرم لم یرجع فیها ولان المقصود صلة الرحم وقد حصل۔ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو ہبہ کیا تو اس ہبہ میں رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ہبہ اس کے ذی رحم محرم کے لئے واقع ہو تو اس میں رجوع نہیں کر سکتا اور اس واسطے کہ اس ہبہ سے مقصود صلہ رحم ہے اور یہ مقصود واہب کو حاصل ہو گیا ف ۔ اور جس عقد کا مقصود حاصل ہو جائے اس کا فسخ جائز نہیں ہوتا ہے اور جو حدیث ذکر فرمائی اس کو حاکم و دارقطنی و بیہقی نے سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا حاکم نے کہا کہ امام بخاری کی شرط پر صحیح ہے۔ شیخ تقی الدین نے کہا کہ نہیں بلکہ ترمذی کی شرط ہے ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی اسناد میں عبداللہ بن جعفر ضعیف ہے صاحب تنقیح نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ صحیحین کے راویوں میں سے ثقہ ہے اور وہ عبداللہ بن جعفر الرقی ہے اور ضعیف تو علی بن المدینی کا والد عبداللہ بن جعفر مدینی ہے بورنی سے متقدم گذرا ہے اور اس حدیث کے کل راوی ثقات ہیں لیکن یہ حدیث منکر ہے الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ عبداللہ بن جعفر اس کی روایت میں متفرد ہے جواب یہ ہے کہ تفرد کی وجہ سے کچھ ضعف نہیں ہو سکتا اور منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ وہ زیادہ ثقہ راویوں سے مخالف نہیں ہے کیونکہ ہبہ سے رجوع حلال نہ ہونا متعلق بدیانت ہے جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا اور خود اس حدیث میں اشارہ موجود ہے جبکہ ہبہ سے رجوع کرنے والے کو ایسے کتے سے مثال دی جو اپنی قے میں رجوع کرتا ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت ہی نہ ہوتا تو مثال مذکور موافق نہ ہوتی پس حدیث کے معنے صحیح طور پر یہ ہیں کہ ہبہ سے رجوع کرنا از راہ دیانت حلال نہیں ہے اور اگر رجوع کرے تو حکم ثابت ہو جائے گا۔ ولیکن رجوع کرنے والا ایسے کتے کی مثال ہے جو اپنی قے میں رجوع کرتا ہے جب یہ بات ہوئی تو حدیث سمرہ بن جندب کی روایت منکر ہونیکی کوئی وجہ نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ اسکی اسناد میں حسن بصری نے سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے حالانکہ اسمیں کلام ہے کہ حسن بصری نے سمرہ بن جندب کو پایا یا نہیں پایا جواب یہ کہ جمہور کے نزدیک سننا ثابت ہے حتی کہ بخاری نے اسکو حجت قرار دیا جیسا کہ بیہقی نے موضع سنن میں تصریح کی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وکذلک ما وهب احد الزوجین للآخر لان المقصود فیها الصلة کما فی القرابة وانما ینظر الی هذا المقصود وقت

الحقد حتی لو تزوجها بعد ما وهب لها فله الرجوع فيها ولو ابانها بعد ما وهب فلا رجوع ـ اور اسی طرح شوہر و زوجہ میں سے جو کچھ ایک نے دوسرے کو ہبہ کیا اس میں رجوع نہیں کر سکتا ہے اس واسطے کہ اس کا ہبہ کا مقصود بھی صلہ ہے جیسے قرابت میں ہوتا ہے یعنے ہبہ کرتے ہی مقصود حاصل ہو جاتا ہے کچھ عوض وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی پھر یہ مقصود اسی وقت دیکھا جائے گا کہ جس وقت ہبہ کا عقد ہوا تھا کہ اگر مرد نے عورت کو پہلے ہبہ کیا پھر اس عورت کے ساتھ نکاح کیا تو اس کو ہبہ سے رجوع کا اختیار ہے اور اگر نکاح کے بعد ہبہ کیا پھر اس کو طلاق سے بائنہ کر دیا تو رجوع نہیں کر سکتا ہے ف اس واسطے کہ ہبہ کے وقت وہ اس کی زوجہ تھی تو مقصود صلہ حاصل تھا پھر اس مقصود حاصل ہو جانے کے بعد دونوں میں جدائی واقع ہوئی تو کچھ مضر نہیں ہے قال واذا قال الموهوب له للواهب خذ هذا عوضا عن هبتك او بدلا عنها او في مقابلتها فقبضه الواهب سقط الرجوع لحصول المقصود وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا ـ اور اگر موہوب لہ نے واہب سے کہا کہ یہ مال اپنے ہبہ کا عوض لے یا اس کے بدلے یا اس کے مقابلہ میں لے پس واہب نے اس پر قبضہ کر لیا تو رجوع ساقط ہو گیا کیونکہ واہب کا مقصود حاصل ہو گیا اور ان سب عبارات سے ایک ہی معنے حاصل ہوتے ہیں۔ وان عوضه اجنبي عن الموهوب له متبرعا فقبض الواهب العوض بطل الرجوع لان العوض لاسقاط الحق فيصح من الاجنبي كبدل الخلع والصلح ـ اگر موہوب لہ کی طرف سے کسی اجنبی نے بطریق احسان کے واہب کو اس کے ہبہ کا عوض دے دیا تو رجوع ساقط ہو گیا کیونکہ عوض دینا تو حق ساقط کرنے کے واسطے ہوتا ہے تو وہ اجنبی کی طرف سے بھی صحیح ہے خلع کا عوض وصلح کی عوض ہے۔ ف مثلاً اجنبی نے عورت کے شوہر سے کہا کہ تو اس عورت کو اس شرط پر خلع دے دے کہ ہزار درم عوض خلع مجھ پر ہے تو جائز ہے اسی طرح اگر اجنبی نے ولی مقتول سے کہا کہ تو قاتل کو قصاص معاف کر دے اس شرط پر کہ مال صلح یا دیت مجھ پر ہے تو جائز ہے۔ واذا استحق نصف الهبة رجع بنصف العوض لانه لم يسلم له ما يقابل نصفه وان استحق نصف العوض لم يرجع في الهبة الا ان يرد ما بقي ثم يرجع وقال زفرؒ يرجع بالنصف اعتبارا بالعوض الآخر ولنا انه يصلح عوضا للكل في الابتداء وبالاستحقاق ظهر انه لاعوض الا هو الا انه يتخير لانه ما اسقط حقه في الرجوع الا ليسلم له كل العوض فلم يسلم له فله ان يرده ـ اگر نصف ہبہ کسی شخص نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو موہوب لہ یا اجنبی نے جو عوض دیا ہے اس کا نصف واپس لے گا کیونکہ نصف عوض کے مقابل جو ہبہ تھا وہ موہوب لہ کے واسطے سالم نہیں رہا اور اگر عوض میں سے کسی نے نصف استحقاق میں لے لیا تو واہب اپنی ہبہ میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے الا اس صورت میں کہ مابقی اپنے عوض کو واپس کر دے پھر اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا جیسے موہوب لہ اپنا نصف عوض واپس لیتا ہے اسی طرح واہب بھی اپنا نصف ہبہ واپس لے سکتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس قدر عوض باقی رہا وہ ابتداء میں کل ہبہ کا عوض ہو سکتا ہے اور نصف استحقاق میں لئے جانے کے بعد ظاہر ہوا کہ جو کچھ باقی رہا یہی عوض ہے لیکن اتنی بات ہے کہ واہب کو اختیار حاصل ہو جائے گا یعنے چاہے باقی عوض پھیر دے کیونکہ واہب نے اپنا حق رجوع اسی امید پر ساقط کیا تھا کہ یہ کل عوض اس کو مل جاوے پس جب نہیں ملا تو اس کو اختیار ہوا کہ مابقی واپس کر دے ف اور جب مابقی واپس کر دیا تو ہبہ بدون عوض رہ گیا پس اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔ قال وان وهب دارا فعوضه من نصفها رجع الواهب في النصف الذي لم يعوض لان المانع خص النصف ـ اور اگر ایک گھر دوسرے کو ہبہ کیا پس موہوب لہ نے اس کے نصف کا عوض دیا تو واہب اس نصف کو

واپس لے سکتا ہے جس کا عوض نہیں دیا ہے اس واسطے کہ رجوع سے مانع خاص کر نصف کے ساتھ مخصوص ہے
قال ولایصح الرجوع الابتراضیھما اوبحکم الحاکم لانہ مختلف بین العلماء وفی اصلہ وھاء وفی حصول المقصود وعدمہ خفاء فلابد من الفصل بالرضاء اوبالقضاء حتی لوکانت الھبۃ عبدا فاعتقہ قبل القضاء نفذ ولومنعہ فھلک لایضمن لقیام ملکہ فیہ وکذا اذا ھلک فی یدہ بعد القضاء لان اول القبض غیر مضمون وھذا دوام علیہ الاان یمنعہ بعد طلبہ لانہ تعد واذا رجع بالقضاء اوبالتراضی یکون فسخا من الاصل حتی لایشترط قبض الواھب ویصح فی الشائع لان العقد وقع جائزموجباحق الفسخ من الاصل فکان بالفسخ مستوفیاحقا ثابتا لہ فیظھر علی الاطلاق بخلاف الرد بالعیب بعد القبض لان الحق ھناک فی وصف السلامۃ لافی الفسخ فافترقا —
اور ہبہ سے رجوع کرنا نہیں صحیح ہوتا سوائے اس صورت کے کہ دونوں باہم راضی ہوں یا حاکم حکم کردے یعنے واہب کے رجوع کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا جب تک موہوب لہ راضی نہ ہو یا واہب کے نالش کرنے پر قاضی اس کا حکم دے اس کی وجہ یہ ہے کہ رجوع جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں ضعف ہے اور باوجود اس کے واہب کا مقصود حاصل ہونے یا نہ ہونے میں پوشیدگی ہے یعنے اول تو رجوع جائز ہونے ہی میں ضعف ہے حتیٰ کہ جمہور کے نزدیک نہیں ہوتا اور اگر ہمارے نزدیک رجوع ہوا بھی تو مقصود حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور یہ امر مخفی ہے یعنے شاید اس کا مقصود حاصل ہوگیا ہو تو رجوع جائز نہ ہو تو ضرور ہوا کہ دو باتوں میں سے ایک بات پر فیصلہ ہو یا تو دونوں باہم راضی ہوں یا قاضی حکم کرے حتیٰ کہ اگر ہبہ کوئی غلام ہو پس واہب نے رجوع کیا مگر موہوب لہ نے حکم قاضی سے پہلے اسے آزاد کردیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ ہوجائے گا اور اگر موہوب لہ نے واہب کے رجوع کرنے و مانگنے کے بعد ہبہ اس کو دینے سے انکار کیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ موہوب لہ کی ملکیت اس میں قائم ہے اور اسی طرح اگر حکم قاضی ہوجانے کے بعد واہب کو دینے سے پہلے ہبہ کی چیز تلف ہوگئی تو بھی موہوب لہ ضامن نہ ہوگا جبکہ اس نے دینے سے انکار نہیں کیا ہے کیونکہ پہلا قبضہ اس کے ذمہ ضمانتی نہیں تھا تو پھر بدل کر ضمانتی نہ ہوجائے گا کیونکہ موجودہ قبضہ تو وہی قبضہ اول چلا آتا ہے لیکن اگر حکم قاضی کے بعد واہب طلب کرے اور وہ روکے تو البتہ ضامن ہوجائے گا کیونکہ تعدی پائی گئی اور جب واہب نے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے رجوع کیا تو یہ جڑ سے فسخ شمار ہوگا یعنے اصل عقد ہبہ ہی فسخ ہوگیا حتیٰ کہ اس کے بعد واہب کا قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا یعنی بدون قبضہ کے واہب کی ملکیت ثابت ہوجائیگی۔ اور یہ رجوع مشترک میں صحیح ہوگا مثلاً موہوب لہ نے زمین موہوب کا نصف غیر مقسوم کسی کو ہبہ کردیا ہو تو باقی نصف مشترک میں واہب کا رجوع کرنا صحیح ہوگا اس واسطے کہ عقد اول میں دو صفتیں تھیں ایک تو وہ ہبہ جائز واقع ہوا تھا دوم جڑ سے حق فسخ کا موجب تھا یعنی واہب کو یہ حق حاصل تھا کہ موہوب لہ کی رضامندی یا حکم قاضی سے اسکو فسخ کردے پس فسخ کی وجہ سے اسنے اپنا ایسا حق بھر پایا جو اسکے واسطے ثابت تھا پس یہ فسخ مطلقاً ہر صورت میں ظاہر ہوگا خواہ ہبہ بدستور موجود ہو یا اسمیں شیوع ہوگیا ہو خواہ قبضہ کرے یا نہ کرے بخلاف اسکے اگر بیع میں مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری نے بسبب عیب کے واپس کیا کیونکہ وہاں قبضہ سے پہلے تو بیشک فسخ ہے اور قبضہ کے بعد اگر حکم قاضی ہو تو فسخ ہے اور اگر باہمی رضامندی ہے تو بیع جدید ہے اسوجہ سے یہاں مشتری کا حق صرف یہ تھا کہ مبیع اس کو صحیح سالم ملے اور یہ نہیں تھا کہ جب چاہے فسخ کردے پس ہبہ پھیرنے میں اور عیب کی وجہ سے مبیع پھیرنے میں فرق ظاہر ہوگیا۔ قال واذا تلفت العین الموھوبۃ فاستحقھا مستحق وضمن الموھوب لہ لم یرجع علی الواھب بشئ لانہ عقد تبرع فلایستحق فیہ السلامۃ وھو غیر عامل لہ والغرور فی ضمن عقد المعاوضۃ سبب للرجوع لافی ضمن غیرہ — اگر مال موہوبہ تلف ہوگیا پھر کسی نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کیا اپنے

ثابت کیا کہ وہ میری ملک تھی اور موہوب لہ سے تاوان لے لیا تو موہوب لہ اپنے واہب سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ ہبہ ایک معاملہ احسان ہے تو اس میں یہ استحقاق نہیں ہو سکتا کہ جو چیز دی گئی وہ موہوب کو مسلم رہے اور موہوب لہ ہبہ قبول کرنے میں واہب کے واسطے کام کرنے والا بھی نہیں ہوتا کہ واہب اس کا ضامن رہے بلکہ اپنی ذات کے واسطے اس نے یہ کام کیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ واہب نے غیر کا مال مستغرق موہوب لہ کو دے کر دھوکا دیا تو ضامن ہو جواب یہ کہ جو دھوکا معاوضہ کے اندر ہو وہ البتہ واپس پانے کا سبب ہوتا ہے اور جو غیر معاوضہ کے ضمن میں ہو وہ واپس پانے کا سبب نہیں ہے۔ قال واذا وھب بشرط العوض اعتبر التقابض فی المجلس فی العوضین ویبطل بالشیوع لانہ ھبۃ ابتداء فان تقابضا صح العقد وصار فی حکم البیع یرد بالعیب وخیار الرؤیۃ ویستحق فیہ الشفعۃ لانہ بیع انتہاء وقال زفرؒ والشافعیؒ ھو بیع ابتداء وانتہاء لان فیہ معنی البیع وھو التملیک بعوض والعبرۃ فی العقود للمعانی ولھذا کان بیع العبد من نفسہ اعتاقا — اگر واہب نے بشرط عوض ہبہ کیا مثلاً کہا کہ میں تجھے یہ غلام اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تو اپنا وہ غلام مجھے ہبہ کرے تو اسی مجلس میں دونوں عوض پر باہمی قبضہ ہونا شرط ہے اور بوجہ شیوع کے ایسا ہبہ باطل ہوگا یعنے اگر موہوب یا عوض دونوں میں سے کوئی مشترک غیر مقسوم ہو تو یہ ہبہ باطل ہوگا اس واسطے کہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے اگرچہ انتہا میں بیع ہو جاوے پھر اگر دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا تو عقد صحیح ہو گیا اور یہ بیع کے حکم میں ہو گیا حتی کہ عیب اور خیار رویت کی وجہ سے واپس کیا جائے گا اور اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا اس واسطے کہ یہ عقد انتہا میں بیع ہے۔ اور زفر و شافعی رح نے فرمایا کہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں بیع ہے کیونکہ اس میں بیع کے معنے موجود ہیں یعنے کسی چیز کو بعوض مالک کر دینا اور معاملات میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے اسی وجہ سے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہوتا ہے۔ ولنا انہ اشتمل علی جھتین فیجمع بینھما ما امکن عملا بالشبھین وقد امکن لان الھبۃ من حکمھا تاخر الملک الی القبض وقد یتراخی عن البیع الفاسد والبیع من حکمہ اللزوم وقد تنقلب الھبۃ لازمۃ بالتعویض فجمعنا بینھما بخلاف بیع نفس العبد منہ لانہ لا یمکن اعتبار البیع فیہ اذ ھو لا یصلح مالکا لنفسہ — اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ بشرط معاوضہ میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں یعنے دو رخ ظاہر ہوتے ہیں تو جہاں تک ممکن ہے دونوں رخ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور یہاں عمل کرنا ممکن ہے اور یہ ہم نے اس وجہ سے کہا کہ ہبہ کے احکام میں سے یہ بات ہے کہ ملکیت حاصل ہونے میں قبضہ ہونے تک تاخیر ہوتی ہے یعنے جب قبضہ ہو تب ملکیت حاصل ہوتی ہے اور کبھی بیع میں بھی ایسا ہوتا ہے چنانچہ بیع فاسد میں بھی قبضہ ہونے تک ملکیت کی تاخیر ہوتی ہے اور بیع صحیح کے حکم میں سے یہ ہے کہ عقد لازم ہو جاتا ہے اور یہ بات کبھی ہبہ میں بھی پائی جاتی ہے چنانچہ عوض دینے سے ہبہ بھی لازم ہو جاتا ہے پس ہم نے ہبہ بشرط عوض میں دونوں کو جمع کر دیا یعنے ابتداء میں ہبہ کا حکم رکھا اور اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہونے کے بعد انتہا میں اس کو بیع ٹھہرایا اور یہ بات ہبہ بشرط عوض میں ممکن ہے بخلاف غلام کو خود غلام کے ہاتھ بیچنا کہ اس میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ غلام خود اپنی ذات کا مالک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا مالک نہیں ہوا کرتا ہے پس اگر ہم کہیں کہ غلام کو خود اس کے ہاتھ بیچنا بیع ہے تو لازم آوے کہ مولے نے عوض لیا اور غلام کو غلام کی ملک میں دیا۔ حالانکہ یہ باطل ہے تو صرف یہی ہوا کہ مولے نے مال لے کر اس کو آزاد کر دیا۔

فصل

قال ومن وهب جارية الاحملها صحت الهبة وبطل الاستثناء-اگر کسی نے ایک باندی سوائے اس کے حمل کے ہبہ کی تو ہبہ صحیح ہے مگر استثناء باطل ہے ف یعنے باندی مع حمل کے ہبہ ہو جائے گی۔

لان الاستثناء لایعمل الافی محل یعمل فیه العقد والهبة لاتعمل فی الحمل لکونه وصفا علی ما بیناه فی البیوع فانقلب شرطا فاسدا والهبة لاتبطل بالشروط الفاسدة وهذا هو الحکم فی النکاح والخلع والصلح عن دم العمد لانها لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البیع والاجارة والرهن لانها تبطل بها - اس واسطے کہ استثناء فقط اسی محل میں کام کرتا ہے جس میں اصل عقد کا اثر ہوتا ہے یعنے مثلاً جس چیز کو ہبہ کرنا جائز ہو اس کا استثناء کرنا بھی جائز ہو گا۔ حالانکہ یہاں حمل کو ہبہ کرنا کارآمد نہیں ہے اس واسطے کہ حمل تو حاملہ کا ایک وصف ہوتا ہے جیسا ہم نے کتاب البیوع میں بیان کیا یعنے جب تک پیدا وجدانہ ہو تب تک حاملہ کے ہاتھ پاؤں کے مانند ایک وصف ہے تو یہ استثناء بدل کر شرط فاسد ہو گیا لیکن ہبہ ایسا عقد ہے کہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے تو ہبہ صحیح رہا اور شرط لغو ہو گئی اور یہی حکم نکاح و خلع کا اور خون عمد سے صلح کا ہے کیونکہ یہ عقود بھی شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع و اجارہ و رہن کے کہ یہ شروط فاسدہ سے باطل ہو جاتے ہیں ف پس اگر باندی کو ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ باندی اس کی ملکیت سے خارج ہوئی یعنے قبضہ کے بعد موہوب لہ کی ملک میں گئی اور چونکہ حمل کا استثناء صحیح نہ ہوا تو حمل بھی واہب کی ملک سے خارج ہوا اور موہوب لہ کی ملک میں داخل ہو گیا۔ ولو اعتق مافی بطنها ثم وهبها جاز لانه لم یبق الجنین علی ملکه فاشبه الاستثناء اور اگر ایسا ہوا کہ جو باندی کے پیٹ میں ہے اس کو آزاد کر دیا پھر باندی کو ہبہ کیا تو جائز ہے کیونکہ حمل مذکور واہب کی ملکیت پر نہیں رہا تو وہ استثناء حمل کے مشابہ ہو گیا۔ ولو دبر مافی بطنها ثم وهبها لم یجز لان الحمل بقی علی ملکه فلم یکن شبیه الاستثناء ولم یکن تنفیذ الهبة فیه لمکان التدبیر فبقی هبة المشاع او هبة شئ هو مشغول بملك المالك - اور اگر ایسا ہوا کہ جو باندی کے پیٹ میں ہے اس کو مدبر کیا پھر باندی کو ہبہ کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ حمل ابھی واہب کی ملکیت پر باقی ہے تو یہ استثناء کے مشابہ نہ ہوا اور یہ ممکن نہیں کہ حمل میں بھی ہبہ نافذ کر دیا جائے کیونکہ حمل مدبر ہے یعنے تملیک کے قابل نہیں ہے تو ہبہ مذکور دو حال سے خالی نہیں کہ ہبہ مشاع ہے یا ایسی چیز کا ہبہ ہے جس سے مالک یعنے واہب کی ملکیت کا تعلق ہے ف اور ان دونوں صورتوں میں ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر ایسی تھیلی ہبہ کی جن میں واہب کا اناج بھرا ہے تو ہبہ صحیح نہیں اور ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر باپ نے اپنے صغیر بیٹے کو ایسی زمین ہبہ کی جس میں باپ کی کھیتی لگی ہے یا صغیر کو ایسا مکان ہبہ کیا جس میں باپ خود رہتا ہے تو دونوں صورتوں میں ہبہ جائز نہیں ہے ولیکن حاوی میں اس صورت میں جواز لکھا ہے اور لکھا کہ اگر اس میں کوئی شخص کرایہ پر رہتا ہو تو ہبہ باطل ہے ع۔ فان وهبها له علی ان یردها علیه وعلی ان یعتقها او یتخذها ام ولد او وهب له دارا او تصدق علیه بدار علی ان یرد علیه شیئا منها او یعوضه شیئا منها فالهبة جائزة والشرط باطل- اور اگر باندی اس کو اس شرط پر ہبہ کی کہ موہوب لہ اس کو باندی واپس کرے گا یا اس شرط پر کہ موہوب لہ اس کو آزاد کرے گا یا موہوب لہ اس کو ام ولد بنا دے گا یا اس کو کوئی گھر ہبہ یا صدقہ کیا اس شرط پر کہ موہوب

اس گھر میں سے کوئی ٹکڑا واپس کرے یا اس میں سے کوئی ٹکڑا عوض دے تو ہبہ جائز ہے اور شرط باطل ہے ف یعنے باندی یا گھر جس کو ہبہ یا صدقہ کیا ہے اس کی ملک ہو جائے گا اور واپس دینے یا آزاد یا ام ولد بنانے وغیرہ کی شرط باطل ہے لان هذه الشروط تخالف مقتضى العقد فكانت فاسدة والهبة لا تبطل بها الا ترى ان النبي عليه السلام اجاز العمرى وابطل شرط المعمر بخلاف البيع لانه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ولان الشرط الفاسد في معنى الربوا وهو يعمل في المعاوضات دون التبرعات - اس واسطے کہ ایسی شرطیں مخالف مقتضائے عقد ہیں تو وہ شرطیں فاسد ہوئیں اور ہبہ ایسی شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمریٰ کی اجازت دی اور عمریٰ دینے والے کی شرط باطل قرار دی بخلاف بیع کے کہ وہ شروط فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وشرط سے منع فرمایا رواہ الطبرانی وغیرہ اور اس واسطے کہ فاسد شرط بیاج کے معنے میں ہے ولیکن اس کا اثر معاوضات میں ہوتا ہے نہ تبرعات میں ف یعنے ہبہ وصدقہ وغیرہ جو محض احسان ہیں ان میں بیاج کے کچھ معنے نہیں ہیں کیونکہ بیاج تو اس کو کہتے ہیں کہ باہمی معاوضہ میں ایک طرف سے کوئی جزو ایسا ہو کہ اس کے مقابلہ میں عوض نہیں ہے اور ہبہ وصدقہ وغیرہ تبرعات میں جب عوض نہیں ہوتا تو بیاج بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ قال ومن كان له آخر الف درهم فقال اذا جاء غد فهي لك او انت برئ منها او قال اذا اديت الى النصف فلك النصف او انت برئ من النصف الباقي فهو باطل - اگر ایک شخص کے ہزار درم دوسرے پر قرضہ ہوں پس قرضخواہ نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو یہ درم تیرے واسطے ہیں یا تو ان درموں سے بری ہے یا کہا کہ جب تو نے مجھے آدھے ادا کر دیئے تو تیرے واسطے باقی آدھے ہیں یا تو باقی آدھے سے بری ہے تو یہ تملیک یا براءت باطل ہے۔ لان الابراء تمليك من وجه اسقاط من وجه وهبة الدين ممن عليه ابراء وهذا لان الدين مال من وجه ومن هذا الوجه كان تمليكا ووصف من وجه ومن هذا الوجه كان اسقاطا ولهذا قلنا انه يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول والتعليق بالشرط يختص بالاسقاطات المحضة التي يحلف بها كالطلاق والعتاق فلا يتعداها - کیونکہ بری کرنا ایک وجہ سے تملیک ہوتا ہے اور ایک وجہ سے اسقاط ہوتا ہے اور جس پر قرضہ ہے اس کو قرضہ ہبہ کرنا بری کرنا ہوتا ہے یعنے ایک وجہ سے تملیک اور ایک وجہ سے اسقاط ہوتا ہے کیونکہ وہ قرضہ ایک وجہ سے مال ہے تو اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا تملیک ہوگا اور ایک وجہ سے وہ بالفعل وصف ہے اور اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا اسقاط ہے یعنی قرضدار کے ذمہ سے ساقط کر دینا اور اسی دونوں وجہ کے لحاظ سے ہم نے کہا کہ وہ قرضدار کے رد کر دینے سے رد ہو جاتا ہے یعنے اگر وہ کہے کہ میں ابراء نہیں قبول کرتا ہوں تو قرضخواہ کا کہنا رد ہو جائے گا۔ اور یہ تملیک کی علامت ہے اور ہم نے یہ بھی کہا کہ یہ قرضدار کے قبول کرنے پر موقوف نہیں رہتا یعنے بوجہ اسقاط ہونے کے جب قرضخواہ نے اپنا حق ساقط کیا تو ساقط ہو جائے گا۔ اور بدون اس کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جب یہ بات ثابت ہوئی تو جاننا چاہیئے کہ شرط پر معلق کرنا ایسی چیزوں کے ساتھ مختص ہے جو محض اسقاط ہیں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہے جیسے طلاق وعتاق پس یہ سوائے ان کے دوسری جگہ متعدی نہ ہوگا ف خلاصہ یہ ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں ہبہ یا ابراء ایک شرط پر معلق ہے یعنے جب کل کا روز آوے الخ یا اگر تو مجھے نصف ادا کر دے الخ پس یہ ہبہ یا ابراء بالفعل نہیں ہے بلکہ اسی شرط پر ہے لیکن قرضہ کے ہبہ وابراء کو شرط پر معلق کرنا نہیں جائز ہے تو یہ ہبہ وابراء بھی جائز نہ ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط پر معلق کرنا صرف ایسے معاملات میں جائز ہوتا ہے جو خالی اسقاط ہیں جیسے طلاق وعتاق کیونکہ طلاق میں فقط یہ ہوتا ہے کہ عورت کے ذمہ سے اپنی ملک نکاح

ساقط کر دی اور عتاق میں مملوک کی گردن سے اپنی ملکیت ساقط کر دی پس ان میں تو شرط کی تعلیق صحیح ہے کہ اگر تو نلاں کام کرے تو تجھے طلاق یا تو آزاد ہے اور ماسوائے محض اسقاط کے دوسری جگہ ایسی تعلیق نہیں جائز ہے اور ہم ثابت کرتے ہیں کہ قرضہ کا ہبہ یا ابراء بھی محض اسقاط نہیں بلکہ ایک وجہ سے تملیک ہے اور ایک وجہ سے اسقاط ہے جیسا کہ کتاب میں مصنف نے تقریر کی پس جب یہ محض اسقاط نہ ہوا تو اس کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہ ہوا اور چونکہ بالفعل ہبہ یا ابراء نہیں ہے بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے تب ہوگا اور شرط پر تعلیق صحیح نہیں ٹھہری تو ہبہ یا ابراء باطل ہوگیا۔ فافہم۔ م۔ قال والعمرى جائزة للمعمرله حال حياته ولورثته من بعده لما روينا ومعناه ان يجعل داره له مدة عمره واذا مات ترد عليه فيصح التمليك ويبطل الشرط لما روينا وقد بينا ان الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة والرقبى باطلة عند ابى حنيفة ومحمدؒ وقال ابو يوسفؒ جائزة لان قوله دارى لك تمليك وقوله رقبى شرط فاسد كالعمرى ولهما انه عليه السلام اجاز العمرى ورد الرقبى ولان معنى الرقبى عندهما ان مت قبلك فهولك واللفظ من المراقبة كانه يراقب موته وهذا تعليق التمليك بالخطر فبطل واذا لم تصح تكون عارية عندهما لانه يتضمن اطلاق الانتفاع به - اور عمریٰ دینا جائز ہے کہ وہ جس کو دیا گیا اس کی عمر بھر اس کے واسطے ہوگا اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کے واسطے ہوگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے سابق میں روایت کی رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی اور اس کے معنے یہ ہیں کہ عمریٰ دینے والے نے اپنا گھر دوسرے کو اس کی عمر بھر کے واسطے اس شرط پر دیا کہ جب وہ مرے تو وہ دینے والے کو واپس ملے گا پس یہ دینا تو صحیح ہے اور واپسی کی شرط بدلیل حدیث موصوف باطل ہے اور یہ ہم بیان کر چکے کہ ہبہ ایسا عقد تبرع ہے جو شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ہے اور رقبی امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر کہا کہ میرا دار تیرے واسطے رقبی ہے تو جائز ہے کیونکہ تیرے واسطے کہنے سے تملیک حاصل ہوگئی رقبی کی شرط رکانا مثل شرط عمریٰ کے فاسد ہے اور امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمریٰ کو جائز رکھا اور رقبی کو رد کر دیا۔ ف۔ لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی نت ع۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک رقبیٰ کے معنے یہ ہیں کہ اگر میں تجھ سے پہلے مرا تو یہ چیز تیرے واسطے ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مرا تو یہ میرے واسطے ہے اور مراقبت سے رقبی مشتق ہے گویا ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے اور اس میں مالک کرنا ایک شرط پر معلق ہے حالانکہ تعلیق جائز نہیں ہوتی تو باطل ہے اور جب رقبی صحیح نہ ہوا تو امام ابوحنیفہؒ ومحمد کے نزدیک جو مکان کہ رقبی دیا ہے وہ اس کے پاس عاریت ہوگا یعنے عاریت مطلقہ ہے کیونکہ رقبی دینا مطلقاً اس سے نفع حاصل کرنے کو متضمن ہے۔

فصل فی الصدقہ

یہ فصل صدقہ کے بیان میں ہے

قال والصدقة كالهبة لا تصح الا بالقبض لانه تبرع كالهبة فلا تجوز فى مشاع يحتمل القسمة لما بينا فى الهبة - اور صدقہ مثل ہبہ کے بدون قبضہ کے صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صدقہ بھی مثل ہبہ کے تبرع ہے تو جو مشترک کہ قابل قسمت ہو اس کا صدقہ جائز نہ ہوگا اسی دلیل سے جو ہم نے ہبہ میں بیان کی۔ ف۔ جس کا حاصل یہ کہ اس لئے صدقہ دینے کا

قصد کیا تھا اور بٹوارہ کرنے کا التزام نہیں کیا تھا حالانکہ اگر مشترک کا صدقہ صحیح ہوجائے تو جس کو صدقہ دیا وہ شریک ہو جائے گا اور شریک جب بٹوارہ چاہے تو منظور کرنا لازم ہوتا ہے پس اس پر ایسی بات لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا لہٰذا مشترک صدقہ باطل ہے پس واضح ہو کہ ہبہ و صدقہ میں فرق بھی ہے کہ ہبہ میں رجوع ہوسکتا ہے۔ ولا رجوع فی الصدقۃ لان المقصود ھو الثواب وقد حصل - اور صدقہ میں رجوع نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ صدقہ سے ثواب ہی مقصود تھا اور وہ حاصل ہوگیا۔ وکذلک اذا تصدق علی غنی استحسانا لانہ قد یقصد بالصدقۃ علی الغنی الثواب وقد حصل وکذا اذا وھب لفقیر لان المقصود ھو الثواب وقد حصل - اور اسی طرح اگر کسی تونگر کو صدقہ دیا ہو تو بھی استحساناً رجوع نہیں کرسکتا ہے کیونکہ تونگر کو صدقہ دینے میں بھی کبھی ثواب کا قصد ہوتا ہے اور وہ حاصل ہوگیا یعنے اس کا عوض ثواب مل گیا تو رجوع نہیں کرسکتا اور اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا تو بھی رجوع کا حق اس وجہ سے نہیں ہے کہ جو مقصود تھا یعنی ثواب وہ حاصل ہوگیا۔ قال ومن نذر ان یتصدق بمالہ یتصدق بجنس مایجب فیہ الزکوٰۃ ومن نذر ان یتصدق بملکہ لزمہ ان یتصدق بالجمیع ویروی انہ والاول سواء وقد ذکرنا الفرق ووجہ الروایتین فی مسائل القضاء -

اگر ایک شخص نے اپنا مال صدقہ کرنے کی نذر کی یعنے کہا کہ اللہ کے واسطے مجھ پر نذر ہے کہ اپنا مال فقیروں پر صدقہ کروں تو اس جنس کا مال صدقہ کرنا لازم ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور جس نے یہ نذر کی کہ میری ملک صدقہ ہے تو اس پر کل مال صدقہ کرنا لازم ہے یعنے زکاتی مال کی خصوصیت نہیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ دوسری صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں اور ہم نے مسائل قضا میں دونوں میں فرق کو اور دونوں روایتوں کی وجہ کو بیان کر دیا ہے جہاں یہ مسئلہ بیان کیا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے پھر جب اس پر کل مال صدقہ کرنا لازم آیا تو وہ اپنی زندگی کیونکر بسر کرے گا۔ کیونکہ شاید اس کو قرض نہ مل سکے یا قرض لے کر مرجائے تو وبال شدید ہے پس فقیہ اس کے حق میں کیا حکم بتلا دے گا اس کا جواب لکھا کہ ویقال لہ امسک ماتنفقہ علی نفسک وعیالک الی ان تکتسب مالا فاذا اکتسب یتصدق بمثل ما انفق وقد ذکرناہ من قبل - نذر کرنے والے سے کہا جائے گا کہ جب تک تو مال حاصل کرے اس وقت تک کے واسطے اس قدر رکھ لے کہ اپنی ذات اور اپنی عیال پر خرچ کرے پھر جب وہ مال حاصل کرے گا تو جس قدر رکھ لیا تھا اس کے مثل صدقہ کر دے گا اور ہم اس کو سابق میں ذکر کر چکے ہیں یعنے کتاب القضاء کے باب قضاء بمواریث میں اس مسئلہ کو بیان کر چکے ہیں۔

کتاب الاجارات

یہ کتاب اجارات کے بیان میں ہے

اجارات جمع اجارہ ہے اور چونکہ اجارہ میں بہت سے انواع ہیں لہٰذا بلفظ جمع بیان کیا کیونکہ اس میں کرایہ مکان و جانور و آدمی بطور نوکری و مزدوری کے داخل ہے اور دھوبی و سقاء وغیرہ بھی اجیر ہوتے ہیں یوں ہی ایک قسم وہ ہے جس میں بذریعہ مدت کے منفعت معلوم ہوجاتی ہے جیسے سکونت کے واسطے گھروں کا اجارہ لینا اور ایک قسم وہ ہے کہ جس میں بیان منفعت سے آگاہی ہوتی ہے جیسے رنگریز کو کپڑا رنگنے کے لئے یا درزی کو کپڑا سینے کے لئے مزدور کیا اور ایک قسم وہ ہے کہ جس میں تعیین و اشارہ سے منفعت معلوم ہوتی ہے جیسے کسی حمال کو اس واسطے مزدور کیا کہ یہ اناج فلاں مقام

تک پہونچا دے بالجملہ عقد اجارہ یہ ہے کہ کسی چیز کے منافع کو کسی عوض پر دینا پھر دینے والا موجر کہلاتا ہے اگر اس نے اپنا مکان یا غلام وغیرہ کوئی چیز اجارہ پر دی ہو اور اگر درزی وغیرہ نے کسی کام کے واسطے اپنے آپ کو اجارہ دیا تو وہ اجیر ہے اور جس نے اجارہ لیا وہ متاجر ہے اور جو عوض ٹھہرا اس کو اجرت کہتے ہیں پھر اگر کسی وقت تک کے واسطے ہو تو وہ مدت اجارہ ہے اور اگر کوئی منفعت ہو تو وہ معقود علیہ ہے اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور چونکہ منافع چیز اجارہ واقع ہوا ہے وہ بالفعل خارج میں موجود نہیں ہوتے ہیں لہذا کہا گیا کہ منافع جس قدر موجود ہوتے جاویں ان کے حساب سے ساعت بساعت اجارہ منعقد ہوتا رہتا ہے مثلاً کسی غلام کو خدمت کے واسطے اجارہ لیا تو گویا یوں کہا کہ ایک مہینہ تک وقتاً فوقتاً اس غلام سے جو منفعت خدمت پیدا ہوتی رہی ہیں اس کو اجارہ لیتا رہا پس یہی ایجاب و قبول جو اول میں واقع ہوا وہ مہینہ بھر تک کے واسطے کافی قرار دیا گیا کیونکہ ہر دم ایجاب و قبول کرنا محال ہے پھر اجارہ ایک عقد لازمی ہوتا ہے جبکہ صحیح ہو جاوے اور اس سے متاجر کو منافع حاصل کرنے کا حق ہو جاتا ہے جیسے موجر کو اجرت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اور اس کا رکن ایجاب و قبول اور اس کے شرائط کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا اور چونکہ انسان کو مثلاً مکان وغیرہ کی سکونت اپنی زندگی کے واسطے ضرور ہے حالانکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کو اس عین شئے کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جس کے منافع کی ضرورت ہے۔ تو یہ ضرورت پوری ہونے کے واسطے اجارہ جائز رکھا گیا پس اس کا سبب یہی ہوا کہ عقد اجارہ سے اپنے اختیاری طور پر اپنی زندگانی رکھی جاوے اور اس کا مشروع ہونا قرآن مجید و حدیث شریف و اجماع امت سے ثابت ہے چنانچہ اس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آتی ہے۔ الاجارۃ عقد یرد علی المنافع بعوض لان الاجارۃ فی اللغۃ بیع المنافع والقیاس یابی جوازہ لان المعقود علیہ المنفعۃ وھی معدومۃ واضافۃ التملیک الی ماسیوجد لا یصح الا انا جوزناہ لحاجۃ الناس الیہ وقد شھدت بصحتھا الآثار وھی قولہ علیہ السلام اعطوا الاجیر اجرہ قبل ان یجف عرقہ وقولہ علیہ السلام من استاجر اجیرا فلیعلمہ اجرہ۔ اجارہ ایسا عقد ہے جو منافع پر بعوض واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لغت میں منافع فروخت کرنے کو اجارہ کہتے ہیں پس شرع موافق لغت ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو اس واسطے کہ معقود علیہ اس عقد میں منفعت ہے اور منفعت بالفعل معدوم ہے اور جو چیز کہ آئندہ پائی جاوے گی اس کی جانب تملیک کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً اس عقد کو جائز جانا کیونکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے یعنے اگر جائز نہ ہوتا تو لوگوں پر حرج و مشقت پیش آتی حالانکہ اللہ عزوجل نے حرج و مشقت کو دور فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ اجارہ ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے اور اس کے صحیح ہونے کے واسطے آثار بھی شاہد ہیں کانا منجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ مزدور کا پسینا خشک ہونے سے پہلے اس کی اجرت دیدو رواہ ابن ماجہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ جو شخص کسی اجیر کو اجارہ لیوے تو اس کی اجرت سے اس کو آگاہ کر دے رواہ محمد ابن الحسن فی الآثار ف۔ اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ و شعیب کا قصہ بیان فرمایا کہ شعیب علیہ السلام نے آٹھ برس بکریاں چرانے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اجارہ لیا اور منجملہ احادیث کے حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً کہا اللہ عزوجل نے فرمایا کہ میں قیامت کے روز تین شخصوں کا مخاصم ہوں گا ایک وہ شخص کہ جس نے میرے نام کے ساتھ عہد دیا پھر غدر کیا اور دوسرا وہ شخص کہ جس نے کسی آزاد کو بیچ کر اس کے دام کھائے اور تیسرا وہ شخص کہ جس نے کسی کو اجیر کر لیا یعنے مزدور کیا پھر اس سے اپنا کام پورا لے لیا اور اس کی مزدوری اس کو نہیں دی۔ رواہ البخاری و مسلم اور منجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی ان سب میں زیادہ احق کتاب اللہ عزوجل ہے۔ رواہ البخاری۔ اور منجملہ

حدیث ثابت بن الضحاک مرفوعاً کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے نہی فرمائی اور مواجرت کا حکم کیا۔
رواہ مسلم یعنی بٹائی پر کھیتی کرنا ممنوع کیا اور مزدوری پر کاشت کاری کی اجازت دی اور جمہور علماء جو مزارعت جائز کہتے ہیں اس حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں بٹائی کا دستور یہ تھا کہ مالک زمین مزارعت پر اپنی زمین دیتا جس میں کاشت کار زراعت کرتا ہے ولیکن کاشت کار کے واسطے اس میں سے ایک ٹکڑا معین کرتا کہ جو کچھ اس میں پیدا ہو وہ کاشت کار کے واسطے ہوگا حالانکہ لیسا اوقات اس میں بالکل نہیں پیدا ہوتا تھا اور کبھی باقی زمین میں کچھ نہیں پیدا ہوتا اور کاشت کے ٹکڑے میں اچھی طرح پیداوار ہوتی تھی پس ایسی مزارعت سے منع فرمایا اور ارشاد کیا کہ کاشت کار سے اجرت پر کام لے کہ اس کی مزدوری اس کو دے دے اور تمام زراعت مالک زمین کے واسطے ہوگی اور امام ابو حنیفہ و شافعی جو مزارعت کو جائز نہیں کہتے ہیں وہ اس حدیث کو اپنی عام لفظ پر رکھتے ہیں یعنے لفظ سے مطلقاً مزارعت سے ممانعت نکلتی ہے اور عموم لفظ ہی معتبر ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور حجام کو اس کی اجرت عطاء فرمائی اور اگر پچھنے لگانا حرام ہوتا تو اس کی اجرت نہ دیتے۔
رواہ البخاری و مسلم واحمد و از انجملہ حدیث ابو ہریرہ مرفوعاً کہ اللہ عزوجل نے کسی پیغمبر کو نہیں مبعوث فرمایا مگر آنکہ اس نے بکریاں چرائیں پس آپ کے اصحاب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اور آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے بھی چند قیراطوں پر اہل مکہ کی بکریاں چرائی ہیں۔ رواہ البخاری از انجملہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر رضی اللہ عنہ نے ہجرت مکہ کے وقت ایک شخص کو اجیر کیا جو کفار قریش کے دین پر تھا کہ دونوں کی سواریاں تین راتوں کے بعد غار ثور پر لاوے۔ کما فی البخاری۔ از انجملہ حدیث سوید بن قیس ہے کہ میں اور مخرمۃ العبدی ہجر سے کپڑے کی لیپ لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ایک سراویل یعنے پائجامہ کا مول چکایا اور آپ کے پاس ایک تولنے والا بیٹھا تھا جو اجرت پر تولا کرتا تھا پس آپ نے اس سے فرمایا کہ اس کے درم تول اور جھکتا ہوا تولنا۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ از انجملہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ مجھے ایک دفعہ کھانے کو نہیں ملا اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں کھانے کو ہوتا تو میں کھا لیتا پس بھوک کی وجہ سے میں نکلا اور سردی سے بچانے کے واسطے میں نے ایک کھال کو بیچ میں سے پھاڑ کر گلے میں ڈالا اور ایک پٹی سے اس کے کونے ملا کر کمر کس لی اور ایک یہودی کے باغ کی جانب گیا جو اپنا باغ سینچتا تھا پس میں نے دیوار سے جھانکا تو اس نے کہا کہ اے اعرابی کیا ایک خرمہ کے عوض ایک ڈول بھرے گا پس میں نے کہا کہ ہاں پس جب میں ایک ڈول نکالتا تو وہ ایک خرمہ مجھے دیتا تھا جب میری مٹھیاں بھر گئیں تو میں نے کہا کہ بس مجھے اس قدر کافی ہے اور میں نے ان کو کھایا اور پانی پیا اور وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا رواہ الترمذی وغیرہ اور اس باب میں احادیث بہت ہیں اور اجارہ باجماع جائز ہے تو قیاس و استحسان کی کچھ ضرورت نہیں اور شیخ مصنف رحنے قیاس کا ذکر صرف اس واسطے کیا کہ ظاہر قیاس سے اس کا عدم جواز نکلتا تھا کہ منافع جو بالفعل معدوم ہیں ان کا عقد معاوضہ کیونکر جائز ہوا تو اسکے دفعیہ کے واسطے اسکو بیان کیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

وينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة والدار اقيمت مقام المنفعة في حق اضافة العقد اليها ليرتبط الايجاب بالقبول ثم عمله يظهر في حق المنفعة تملكا واستحقاقا حال وجود المنفعة — اور اجارہ کا انعقاد ساعت بساعت موافق حدوث منفعت کے ہوتا ہے اور مکان جس کو اجارہ لیا ہے وہ منفعت کے قائم مقام اس بارہ میں ہے کہ عقد اجارہ اسی مکان کی جانب مضاف ہوتا ہے تاکہ قبول کے ساتھ ایجاب مرتبط ہو جائے پھر عقد اجارہ کا عمل

حق منفعت میں از راہ تملک و استحقاق کے وجود منفعت کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے ف یعنی جب منفعت حاصل ہو تو اس وقت مستاجر کو اس کی ملکیت و استحقاق حاصل ہوگا۔ ولا یصح حتی تکون المنافع معلومة والاجرة معلومة لما رویناولان الجہالة فی المعقود علیہ وفی بدلہ تفضی الی المنازعة کجہالة الثمن والمثمن فی البیع۔ اور اجارہ نہیں صحیح ہوتا یہاں تک کہ منافع معلوم ہوں اور اجرت معلوم ہو بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اور روایت کی یعنی اجیر کو اجرت سے آگاہ کردے اور اس دلیل سے کہ معقود علیہ میں یعنی منافع میں اور اس کے عوض یعنی اجرت میں جہالت ہونا جھگڑے تک نوبت پہونچاتا ہے جیسے بیع میں ثمن ومبیع کے مجہول ہونے میں ایسا ہوتا ہے۔ وما جاز ان یکون ثمنا فی البیع جاز ان یکون اجرة فی الاجارة لان الاجرة ثمن المنفعة فیعتبر بثمن البیع ۔ اور جو چیز بیع میں ثمن ہوسکتی ہے وہ اجارہ میں اجرت ہوسکتی ہے۔ اس واسطے کہ اجرت بھی منفعت کے دام میں جیسے مبیع کا ثمن ہوتا ہے تو اجرت کو ثمن مبیع پر قیاس کیا جائے گا۔ ومالا یصلح ثمنا یصلح اجرة ایضا کالاعیان فہذا اللفظ لاینفی صلاحیة غیرہ لانہ عوض مالی اور جو چیز ثمن ہونے کے لائق نہیں ہے وہ بھی اجرت ہوسکتی ہے جیسے اعیان یعنی سوائے نقد کے غلام وکپڑا وغیرہ اجرت ہوسکتے ہیں پس جو لفظ مصنف نے بیان کیا اس سے غیر ثمن کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ عوض مالی ہے۔ والمنافع تارة تصیر معلومة بالمدة کاستیجار الدور للسکنی والارضین للزراعة فیصح العقد علی مدة معلومة ای مدة کانت پھر منافع کا معلوم ہوجانا کبھی تو مدت کے بیان سے ہوتا ہے جیسے گھروں کو سکونت کے واسطے اجارہ لینا یا اراضی کو زراعت کے واسطے اجارہ لینا پس عقد کسی مدت معلومہ پر صحیح ہوجائے گا خواہ کوئی مدت ہو۔ لان المدة اذا کانت معلومة کان قدر المنفعة فیہا معلوما اذا کانت المنفعة لاتتفاوت اس واسطے کہ جب مدت معلومہ ہو تو اس مدت کے اندر منفعت کی مقدار معلوم ہوگئی بشرطیکہ منفعت متفاوت نہ ہو ف اور اگر منفعت متفاوت ہو جیسے زمین کو زراعت کے واسطے اجارہ لیا تو مدت معلومہ کے ساتھ یہ بھی بیان کرنا ضرور ہے کہ اس میں کس کس اناج کی زراعت کرے گا۔ وقولہ ای مدة کانت اشارة الی انہ یجوز طالت المدة او قصرت لکونہا معلومة ولتحقق الحاجة الیہا عسی الا ان فی الاوقاف لایجوز الاجارة الطویلة کیلا یدعی المستاجر ملکہا وہی مازاد علی ثلث سنین وہو المختار ۔ اور یہ جو فرمایا کہ خواہ کوئی مدت ہو اس میں اشارہ ہے کہ اجارہ جائز ہوگا خواہ مدت دراز ہو یا کم ہو کیونکہ مدت معلوم ہوگئی اور اس لئے کہ کبھی مدت دراز کی ضرورت ہوتی ہے تو جواز ہونا چاہیئے ولیکن وقف کی چیزوں میں البتہ اجارہ طویل نہیں جائز ہے تاکہ ایسا نہ ہو کہ مستاجر اپنی ملکیت کا دعوی کرنے لگے اور مدت طویل وہ ہے جو تین برس سے زیادہ ہو اور یہی قول مختار ہے

قال وتارة تصیر معلومة بنفسہ کمن استاجر رجلا علی صبغ ثوبہ او خیاطة اواستاجر دابة لیحمل علیہا مقدارا معلوما اویرکبہا مسافة سماہا۔ اور کبھی منافع کا معلوم ہونا بذات خود ہوتا ہے۔ جیسے کسی نے دوسرے کو اپنا کپڑا رنگنے یا سینے کے واسطے اجیر کیا یا کوئی جوپایہ اس واسطے کرایہ لیا کہ اس پر ایک مقدار معلوم لادے گا یا کسی مسافت معلوم تک اس پر سوار ہوگا جس کو بیان کردیا ہے۔ لانہ اذا بین الثوب ولون الصبغ وقدرہ وجنس الخیاطة والقدر المحمول وجنسہ والمسافة صارت المنفعة معلومة فصح العقد ۔ اس واسطے کہ جب اس نے کپڑا اور اس کا رنگ اور اس کی مقدار بیان کردی یا سلائی کی جنس بیان کردی کہ فارسی یا ترکی ہے یا جو چیز لادے گا اس کی مقدار وجنس ومسافت بیان کردی تو منفعت معلوم ہوگئی پس عقد صحیح ہوگا۔ وربما یقال الاجارة قد یکون عقدا علی العمل کاستیجار القصار والخیاط ولابد ان یکون العمل معلوما وذلک فی الاجیر المشترک وقد یکون عقدا علی المنفعة کما فی

اجیرالوحد ولا بد من بیان الوقت — اور کبھی تقسیم اجارہ یوں یوں کہا جاتا ہے کہ اجارہ کبھی تو عمل پر واقع ہوتا ہے جیسے دھوبی یا درزی کو اجارہ لیتا اور اس صورت میں کام کا معلوم ہونا ضرور ہے اور یہ اجیر مشترک میں ہوا کرتا ہے اور کبھی عقد اجارہ منفعت پر ہوتا ہے جیسے اجیر واحد یعنی خاص نوکر میں ہوتا ہے اور اس میں وقت بیان کرنا ضرور ہے۔ قال وتارة تصیر المنفعة معلومة بالتعیین والاشارة کمن استاجر رجلا یا ن ینقل له هذا الطعام الی موضع معلوم لانه اذا اراه ماینقله والموضع الذی یحمل الیه کانت المنفعة معلومة فیصح العقد — اور اجارہ میں کبھی منفعت بذریعہ معین کرنے یا اشارہ کرنے کے معلوم ہوجاتی ہے مثلاً کسی شخص کو اس واسطے مزدور کیا کہ یہ اناج فلاں مقام پر اٹھا کر پہونچا دے اس واسطے کہ جب اس کو وہ بوجھ دکھلا دیا جو منتقل کرنا منظور ہے اور وہ جگہ بیان کردی کہ جہاں پہونچانا منظور ہے تو منفعت معلوم ہوگئی پس عقد اجارہ صحیح ہوگا۔

باب الاجر متی یستحق

باب اس بیان میں کہ اجرت کا استحقاق کب ہوتا ہے

قال الاجرة لاتجب بالعقد وتستحق باحدی معان ثلثة۔ معاملہ اجارہ کی وجہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ تین باتوں میں سے ایک بات ہونے سے مستحق ہوجاتی ہے ف۔ کیونکہ عقد اجارہ میں خالی ایجاب وقبول ہوا اور مستاجر نے ابھی منافع نہیں پایا تو اس کا عوض یعنے اجرت بھی واجب نہ ہوگی پھر اس کے بعد تین باتوں میں سے اگر ایک بات پائی جاوے تو موجر اپنی اجرت کا مالک و مستحق ہوجاتا ہے۔ امابشرط التعجیل اوبالتعجیل من غیر شرط اوباستیفاء المعقود علیه وقال الشافعیؒ تملك بنفس العقد لان المنافع المعدومة صارت موجودة حکما ضرورة تصحیح العقد فثبت الحکم فیمایقابله من البدل ولنا ان العقد ینعقد شیئا فشیئا علی حسب حدوث المنافع علی مابینا والعقد معاوضة ومن قضیتها المساواة فمن ضرورة التراخی فی جانب المنفعة التراخی فی البدل الآخر واذا استوفی المنفعة یثبت الملك فی الاجرة لتحقق التسویة وکذا اذا شرط التعجیل اوعجل من غیر شرط لان المساواة یثبت حقاله وقد ابطله — خواہ اجرت پیشگی ادا کرنا شرط ہو یا بدون شرط کے مستاجر پیشگی ادا کردے یا منافع جو معقود علیہ یعنے منافع پورے حاصل کرلئے ہوں یعنے ان تین باتوں میں سے ہر بات پائی جائے تو موجر کے لئے ملکیت میں اجرت حاصل ہوجاوے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صرف عقد سے اجرت کی ملکیت ہوجاتی ہے اس واسطے کہ منافع معدوم مرا زراہ حکم کے بالفعل موجود مانے گئے کیونکہ عقد معاملہ کی تصحیح ہے یعنے اجارہ صحیح ہے تو گویا کہ منافع بالفعل موجود ہیں پس اس کے مقابل عوض یعنے اجرت میں بھی ملکیت ثابت ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ تھوڑا تھوڑا کرکے موافق منافع پیدا ہونے کے منعقد ہوتا ہے یعنے تھوڑا تھوڑا کرکے جس قدر منافع پیدا ہوتے جاتے ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ اور اجارہ ایک عقد معاوضہ ہوتا ہے اور عقد معاوضہ اس امر کو مقتضی ہے کہ دونوں جانب سے مساوات ہو پس منفعت کی جانب سے تاخیر ہو بالضرورت مقتضی ہے کہ اجرت کی جانب میں بھی تاخیر ہو اور جب منفعت حاصل کرلی گئی تو اجرت میں بھی ملکیت حاصل ہوجائے گی تاکہ باہم مساوات متحقق ہوجاوے اور اسی طرح اگر اجرت کا پیشگی لینا شرط کیا گیا ہو یا بدون شرط کے اس نے پیشگی ادا کردی تو ملکیت حاصل ہوجائے گی

یعنے اگرچہ منافع ابھی حاصل نہیں ہوئے ہیں اس واسطے کہ دونوں جانب سے مساوات ہونا متاجر کے حق کی وجہ سے ثابت ہوا تھا اور اسی نے اپنا حق باطل کر دیا ف تواب بدون مساوات کے موجر کو اجرت کی ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ واذا قبض المستاجر الدار فعلیہ الاجر وان لم یسکنہا لان تسلیم عین المنفعۃ لا یتصور فاقمنا تسلیم المحل مقامہا اذ التمکن من الانتفاع یثبت بہ۔ اور جب متاجر نے دار اجارہ پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت واجب ہے اگرچہ اس نے دار مذکور میں سکونت نہ کی ہو کیونکہ عین منفعت کا سپرد کرنا متصور نہیں ہے تو ہم نے محل منفعت سپرد کرنے کو بجائے منفعت سپرد کرنے کے قائم کیا کیونکہ محل منفعت سپرد کرنے سے منفعت حاصل کرنے کا قابو ثابت ہو جاتا ہے ف تو مکان سپرد کرنا گویا منفعت سپرد کرنا ہوا ۔ ———— فان غصبہا غاصب من یدہ سقطت الاجرۃ لان التسلیم المحل اقیم مقام تسلیم المنفعۃ للتمکن من الانتفاع فاذا فات التمکن فات التسلیم وانفسخ العقد فیسقط الاجر۔

پھر اگر عین اجارہ کو متاجر کے پاس سے کسی غاصب نے غصب کر لیا تو متاجر کے ذمہ سے اجرت ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ محل کو منفعت سپرد کرنے کے قائم مقام اسی وجہ سے کیا گیا تھا کہ اس کو انتفاع کا قابو حاصل ہو پھر جب یہ قابو جاتا رہا تو سپرد کرنا بھی جاتا رہا پس عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور اجرت ساقط ہو جائے گی ف لیکن اگر مدد و حمایت کے ذریعہ سے غاصب کا نکال دینا ممکن ہو تو اجرت ساقط نہ ہوگی اگرچہ متاجر اس کو نہ نکالے اس واسطے کہ اس کو قابو حاصل ہے۔ ت۔ وان وجد الغصب فی بعض المدۃ سقط بقدرہ اذ الانفساخ فی بعضہا — اور اگر مدت اجارہ کے کسی جزو میں غصب پایا گیا تو بقدر غصب کے اجرت ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ عقد کا فسخ ہونا اس مدت کے بعض جزو میں ہے ف تو جس قدر مدت تک غصب رہا اسی قدر عقد فسخ ہوا پس اسی قدر اجرت ساقط ہوگی۔ ومن استاجر دارا فللموجر ان یطالبہ باجر کل یوم لانہ استوفی منفعۃ مقصودۃ — اگر کسی شخص نے ایک مکان کرایہ پر لیا تو موجر کو اختیار ہوگا کہ اس سے روزانہ اجرت طلب کرے اس واسطے کہ متاجر نے اس روز منفعت مقصودہ حاصل کر لی۔ الا ان یبین وقت الاستحقاق فی العقد لانہ بمنزلۃ التاجیل۔ لیکن اگر متاجر نے عقد اجارہ میں کوئی وقت استحقاق کا بیان کیا ہو تو مطالبہ صرف اسی وقت پر رہے گا۔ کیونکہ یہ بمنزلہ میعاد دینے کے ہے ف یعنی جیسے قرضہ میں فی الحال مطالبہ کا اختیار ہوتا ہے لیکن اگر قرضخواہ نے مہلت دیدی اور کوئی میعاد مقرر کر دی تو میعاد سے پہلے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا ہے اسی طرح یہاں ہے۔ وکذلک اجارۃ الاراضی لما بینا — اور یہی حکم اراضی کے اجارہ میں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ومن استاجر بعیرا الی مکۃ فللجمال ان یطالبہ باجرۃ کل مرحلۃ۔ اگر کسی نے مکہ تک ایک اونٹ کرایہ کیا تو اونٹ والے کو اختیار ہے کہ اس سے ہر مرحلہ و ہر منزل کی اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان سیر کل مرحلۃ مقصود وکان ابو حنیفۃؒ یقول اولا لا یجب الاجرۃ الا بعد انقضاء المدۃ وانتہاء السفر وھو قول زفرؒ لان المعقود علیہ جملۃ المنافع فی المدۃ فلا یتوزع الاجر علی اجزائہا کما اذا کان المعقود علیہ العمل — اس واسطے کہ ہر ایک منزل کی رفتار مقصود ہے اور امام ابو حنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ اجرت نہیں واجب ہوگی مگر بعد انقضائے مدت اور انتہائے سفر کے یعنی جب سفر پورا ہو جائے اور مدت کرایہ پوری ہو جائے تب اجرت واجب ہوگی اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس واسطے کہ معقود علیہ تو اس مدت کے جملہ منافع ہیں یعنے اس مدت تک جانور سے سواری کی منفعت سب جس قدر حاصل ہوا حاصل ہیں وہ معقود علیہ ہے یعنی اس پر عقد اجارہ واقع ہوا ہے تو اجرت کی تقسیم اس کے اجزاء پر نہ ہوگی (پس ہر ایک مرحلہ کے مقابلہ میں اجرت کا استحقاق نہیں ہوگا) جیسے اگر معقود علیہ کسی شخص کا کام ہو ف مثلاً کسی نانبائی کو اجارہ پر مقرر کیا کہ دس من کی روٹیاں پکا دے تو جب تک یہ کام پورا نہ کرے اجرت کا مستحق

نہ ہوگا کیونکہ اجارہ دراصل ناتوانی کے اس کام پر واقع ہوا ہے اسی طرح اگر درزی کو قباء سینے پر مقرر کیا تو کام پورا کرنے سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ عقد اجارہ اس کام پر واقع ہوا ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ قباء کی ایک کلی سی کر درزی اپنی اجرت کا مطالبہ کرے اسی طرح یہاں عقد اجارہ کا معقود علیہ یہ ہے کہ مکہ معظمہ تک پہونچا وے اور اس سے پہلے ہر مرحلہ کی اجرت کا استحقاق نہیں ہوگا پھر امام رحؒ نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس کو ہر مرحلہ کی اجرت کے مطالبہ کرنے کا اختیار ہے۔ ووجه القول المرجوع اليه ان القياس استحقاق الاجر ساعة فساعة لتحقق المساواة — اور جس قول کی جانب رجوع کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا استحقاق ساعت بساعت ہو کیونکہ مساوات متحقق ہے ف یعنے جیسے اس نے منفعت سپرد کی تو اس کے مقابلہ میں اجرت کا استحقاق ہوا اور منفعت سپرد کرنا گھڑی گھڑی ہوتا جاتا ہے تو اسی کے مقابلہ میں تھوڑی تھوڑی اجرت کا استحقاق ہوتا جاتا ہے پس جس قدر اجرت کا استحقاق ہوا تو اس کے مطالبہ کا بھی اختیار ہے پس قیاس تو اسی کو مقتضی ہے کہ دم بدم تھوڑی تھوڑی اجرت کا بھی مطالبہ کرے الا ان المطالبة فى كل ساعة يفضى الى ان لا يتفرغ لغيره فيتضرر به — مگر بات اتنی ہے کہ ہر دم مطالبہ یہ نوبت پہونچائے گا کہ متاجر کسی دوسرے کام کے واسطے فارغ نہ ہو تو اس سے ضرر اٹھاوے گا ف کیونکہ وہ موجر کے ہر دم مطالبہ کو ادا کیا کرے گا اور سوائے اس کے دوسرا کام نہیں کرسکتا اور اس میں حرج شدید ہے فقدرناه بما ذكرنا - پس ہم نے اس کا اندازہ مقدار مذکورہ کے ساتھ کیا۔ ف یعنے ایک منزل پوری کرکے اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے جیسے مکان میں ایک روز کے بعد اس روز کی اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے پھر واضح ہو کہ اس زمانہ میں اگر موجر نے چند منزل پہونچا کر چھوڑ دیا تو حرج سے خالی نہیں ہے اگرچہ کہا گیا کہ ایسے جنگل میں نہیں چھوڑ سکتا جہاں متاجر کو کرایہ کرنے کی قدرت نہیں ہے لیکن اگر کسی قصبہ و شہر میں بھی چھوڑا جہاں کرایہ کرسکتا ہے تو بھی لا محالہ اس ضرورت کے وقت متاجر کو زائد کرایہ کا بار اٹھانا پڑے گا اور حرج شدید لاحق ہوگا لہٰذا اوفق اس زمانہ میں فتوے بروایت زفرؒ ہے بلکہ یوں فتویٰ دیا جاوے کہ امام رحؒ کے قول جدید کے موافق موجر اپنی اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے لیکن اس پر لازم ہوگا کہ اقرار کے موافق منزل مقصود تک پہونچا دے اور درمیان میں نہیں چھوڑ سکتا اگرچہ شہر و قصبہ ہو مگر آنکہ متاجر راضی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وليس للقصار والخياط ان يطالب بالاجرة حتى يتفرغ من العمل - اور دھوبی و درزی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اجرت کا مطالبہ کرے یہاں تک کہ کام سے فارغ ہو جاوے ف یعنی کام پورا کر دے اس وقت اجرت کا مستحق ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ مثلاً قباء کی ایک کلی یا آستین سی کر اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان العمل فى البعض غير منتفع به فلا يستوجب الاجر به اس واسطے کہ بعض ٹکڑے میں جو کام کر دیا وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے تو اس کی وجہ سے وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا ف کیونکہ قباء میں خالی دامن کی سلائی بے فائدہ ہے۔ وكذا اذا عمل فى بيت المستاجر لا يستوجب الاجر قبل الفراغ لما بينا - اور اسی طرح اگر درزی و دھوبی نے متاجر کے گھر میں بیٹھ کے کام کر دیا تو بھی فراغت سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ بدلیل مذکورہ بالا ف کہ بعض جزو میں کام کچھ مفید نہیں ہے اور گھر میں بیٹھ کے کام کرنے کا بیان اس واسطے تھا کہ جب متاجر کے گھر میں بیٹھ کے کام کیا تو یہ کام برابر متاجر کے سپرد ہوتا رہا تو احتمال تھا کہ جب متاجر کے سپرد کام ہو گیا تو اجیر اس کی اجرت کا مستحق ہوا ولیکن اس وجہ سے مطالبہ اجرت نہیں ہوسکتا کہ یہ کام ابھی کسی کام کا نہیں ہے جب تک کہ پورا نہ ہو جاوے لہٰذا دھوبی درزی کو قبل فراغت کے مطالبہ اجرت کا اختیار نہیں ہے۔ قال الا ان يشترط التعجيل لما مران الشرط فيه لازم - مگر اس صورت میں کہ مزدور نے پیشگی کی شرط کر لی ہو کیونکہ اوپر گذرا کہ اس میں جو شرط ہو وہ لازم ہوتی ہے۔ قال ومن استاجر خبازا ليخبز فى بيته قفيزا من دقيق بدرهم لم يستحق الاجر حتى يخرج الخبز من

التنور، لان تمام العمل بالاخراج ۔ اگر کسی شخص نے ایک باورچی کو اس واسطے اجیر کیا کہ میرے گھر میں بیٹھ
کر ایک قفیز (یا مثلاً ایک من) آٹا بعوض ایک درم کے پکا دے تو باورچی مذکور اس کی اجرت کا مستحق نہ ہوگا یہاں تک
کہ تنور سے روٹیاں نکال دے کیونکہ نکالنے کے ساتھ کام پورا ہوگا۔ ف۔ یعنے خالی تنور میں روٹی لگانے سے کام پورا ہو کر استحقاق
اجرت نہیں ہوگا بلکہ روٹیاں لگانے کے بعد ان کو نکال دے تب استحقاق پورا ہو۔ پھر جب روٹیاں نکال دیں تو کام
پورا ہوگیا اور اب متاجر پر اجرت واجب الادا ہے یہ اس وقت کہ روٹیاں تنور سے صحیح سالم نکل آئیں۔ فلو احترق
او سقط من یدہ قبل الاخراج فلا اجر لہ اور اگر تنور میں روٹیاں جل گئیں یا نکالنے سے پہلے باورچی کے ہاتھ سے آگ میں گر پڑیں
تو باورچی کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی للھلاک قبل التسلیم۔ کیونکہ سپردگی سے پہلے تلف ہوئی۔ ف۔ تو کام تلف ہوا۔
اور مبسوط میں ہے کہ باورچی اس مال کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ یہ اس کے ہاتھ سے جرم ہوا ہے۔ ع۔ فان اخرجہ ثم
احترق من غیر فعلہ فلہ الاجرۃ اور اگر باورچی نے روٹیاں نکالیں پھر بدون باورچی کے فعل کے کسی طرح روٹیاں جل گئیں
تو باورچی اپنی اجرت کا مستحق ہے۔ لانہ صار مسلما بالوضع فی بیتہ۔ اس واسطے کہ کام تو متاجر کو مسلم ہو چکا اس سبب سے
کہ اس نے متاجر کے گھر میں کام کیا ہے۔ ف۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ جب متاجر کے گھر میں کام ہو تو جس قدر کام ہوتا جاوے
وہ متاجر کو سپرد ہوتا رہتا ہے۔ ولا ضمان علیہ لانہ لم یوجد منہ الجنایۃ اور باورچی پر اس صورت میں تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔
کیونکہ باورچی کی طرف سے کوئی جرم نہیں پایا گیا۔ ف۔ کیونکہ روٹیاں بدون اس کے فعل کے تلف ہوئی ہیں اور چونکہ متاجر
کے گھر میں تھیں لہذا متاجر کو سپرد ہونے کے بعد تلف ہوئیں پس باورچی ضامن نہیں ہے۔ قال رحمہ اللہ وھذا عند
ابی حنیفۃؒ لانہ امانۃ فی یدہ۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجرت و عدم ضمان کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ روٹیاں
اس کے قبضہ میں امانت ہیں۔ وعندھما یضمن مثل دقیقہ ولا اجر لہ لانہ مضمون علیہ فلا یبرأ الا بعد حقیقۃ التسلیم۔
اور صاحبین کے نزدیک آٹے کا مالک اپنے آٹے کے مثل تاوان لے اور باورچی کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی اس واسطے
کہ باورچی اس کے آٹے کا ضامن ہے تو خالی گھر میں ہونے سے تاوان سے بری نہ ہوگا۔ مگر بعد حقیقی سپردگی کے۔ ف۔ یعنے جب
درحقیقت سپرد کرے تب ضمان سے بری ہو۔ خلاصہ یہ کہ جس وقت متاجر نے باورچی کو آٹا سپرد کیا تو وہ اس کی ضمانت میں
آیا کیونکہ صاحبین کے نزدیک ایسا اجیر بھی ضامن ہوا کرتا ہے پھر جب وہ روٹیاں پکا کر متاجر کو درحقیقت سپرد کرے تب
ضمانت سے بری ہو جاوے اور متاجر کے گھر میں ہونے کی وجہ سے سپردگی معتبر نہ ہوگی۔ حالانکہ یہاں باورچی نے روٹیاں نکالیں
لیکن وہ تلف ہو گئیں اگرچہ اس میں باورچی کا فعل نہیں ہے لیکن وہ ضمانت سے بری نہ ہوا لہذا متاجر کو اختیار ہے کہ اپنے
آٹے کے مثل آٹا تاوان لے اور باورچی کی اجرت کچھ نہ ہوگی۔ وان شاء ضمن الخبز واعطاہ الاجر۔ اور چاہے روٹیاں
تاوان لے اور باورچی کو اس کی پکوائی دے دے۔ ف۔ واضح ہو کہ درزی و مزدوری کے مسئلہ میں جبکہ اپنے مکان پر کام کے لئے بلایا
ہے کتاب میں یہ حکم لکھا کہ جب تک فارغ نہ ہو وہ مستحق اجرت نہیں ہے جیسے باورچی میں ہے اور بنایہ میں زعم کیا کہ یہ
حکم جو یہاں مذکور ہے عامہ روایات کتب معتبرہ مثل مبسوط و ذخیرہ و مغنی و شروح جامع صغیر فخر الاسلام و قاضی خاں و تمرتاشی
اور فوائد ظہیریہ سے مخالف واقع ہوا ہے چنانچہ مبسوط کے باب اجیر میں جو گھر میں کام کے لئے مقرر کیا جاوے یوں لکھا کہ
اگر کسی نے ایک درزی کو اس واسطے مزدور کیا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر کپڑا سی دے مثلاً قمیص سی دے پھر وہ تھوڑی قمیص
سینے پایا تھا کہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس نے جس قدر قمیص سی تھی اس کی اجرت کا مستحق ہوگا اس واسطے کہ ہر جزو سے فراغت
پر یہ کام اس کے مالک کے سپرد ہوتا گیا تھا اور پورا مقصود حاصل ہونے پر اس جزو کا کام سپرد ہونا موقوف نہیں رہتا

اور قاضی خاں نے کہا کہ اسی طرح اگر کسی درزی کو اجیر کیا کہ اس کے گھر میں بیٹھ کر سی دے تو جب وہ کچھ کام کرے گا تو اس کی مقدار اجرت کا مستحق ہوگا ولیکن تجرید میں اس مسئلہ کا حکم اسی طرح مذکور ہے جیسے کتاب میں ذکر کیا تو شاید کہ مصنف رح نے اسی کی اتباع کی ہے انتہی ملخصا مترجما۔ اور مترجم کے نزدیک اتفق لفتوی ہمارے زمانہ میں یہی حکم ہے جو کتاب میں مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م قال ومن استاجر طباخا ليطبخ له طعاما للوليمة فالعرف عليه اعتبارا للعرف — اور اگر کسی نے باورچی کو اجارہ پر مقرر کیا اس واسطے کہ میرے واسطے طعام ولیمہ پکادے تو برتن میں نکالنا باورچی کے ذمہ ہے کیونکہ یہی عرف ہے ف پس اگر سالن ہو تو اس کو نکالے اور اگر پلاؤ وغیرہ ہو تو اس کو نکالے غرضیکہ پیالہ و تھال پھرنا بذمہ باورچی واجب ہے اس واسطے کہ عرف میں طعام ولیمہ پکانے والا باورچی طعام کو برتنوں میں نکالا کرتا ہے اور جو چیز معروف ہو وہ بمنزلہ مشروط کے ہے تو گویا باورچی سے یہ شرط ہوگئی تھی کہ وہ پکادے اور برتنوں میں نکالے گا اور معلوم ہو چکا کہ اجارات میں جو شرط ہو لازم ہوتی ہے۔ م۔ اور اگر طعام خاص ہو مثلاً ایک خاص دیگ پکوائی تو باورچی کے ذمہ اس کا نکالنا نہ ہوگا۔ الایضاح۔ ک قال ومن استاجر انسانا ليضرب له لبنا استحق الاجرة اذا اقامها عند ابي حنيفة رح — اگر کسی آدمی یا کمہار کو مزدور کیا کہ میرے واسطے کچی اینٹیں بنادے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جب اس نے اینٹیں کھڑی کردیں تو اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ ف کھڑی کرنے سے یہ مراد ہے کہ سانچہ سے بنا کر خشک ہونے کے واسطے کھڑی کردیں۔ المضمرات وقالا لا يستحقها حتى يشرجها اور صاحبین نے فرمایا کہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا یہاں تک کہ ان کی تشریج کرے۔ ف اور تشریج سے یہ مراد کہ کھڑی کرکے خشک کرنے کے بعد ان کو تلے اوپر چن دے۔ المضمرات۔ لان التشريج من تمام عمله اذ لا يومن من الفساد قبله فصار كاخراج الخبز من التنور۔ اس واسطے کہ برابر تلے اوپر چن دینا بھی اسکے کام کا تتمہ ہے کیونکہ اس سے پہلے اینٹیں خراب ہو جانے سے اطمینان نہیں ہے تو ایسا ہوا جیسے تنور سے روٹی نکالنا ف چنانچہ باورچی خالی روٹی بنا کر تنور میں لگانے سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ تنور سے روٹیاں نکال دے پس اسی طرح خالی اینٹیں بنا کر کھڑی کرنے سے مستحق نہ ہوگا یہانتک کہ انکو چن دے کیونکہ ابھی احتمال ہے کہ شاید خراب ہو جاویں جیسے روٹی میں ڈر ہوتا ہے کہ تنور میں جل جاوے۔ ولان الاجير هو الذي يتولاه عرفا وهو المعتبر فيما لم ينص عليه۔ اور اس واسطے کہ عرف میں برابر چن دینے کا کام اجیر ہی کیا کرتا ہے اور جن چیزوں میں نص صریح نہ ہو ان میں عرف ہی معتبر ہوا کرتا ہے ف تو لازم آیا کہ عرف کے موافق بھی مزدور اس کام کو پورا کرے کیونکہ عرف بمنزلہ شرط ہے بالجملہ بدلیل قیاس و دلیل عرف یہی نکلا کہ اینٹوں کو تشریج کرنا بذمہ مزدور لازم ہے تو بعد اس کے وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ ولابی حنيفة رح ان العمل قد تم بالاقامة۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اینٹ کو حالت کھڑی کرنے سے کام پورا ہوگیا ف کیونکہ اس نے اینٹیں بنانے کے واسطے اس کو مقرر کیا تھا والتشريج زائد كالنقل۔ اور اینٹوں کا چن دینا ایک زائد کام ہے جیسے تالاب سے اینٹوں کو مکان پر منتقل کرنا ف حالانکہ مزدور کے ذمہ لازم نہیں کہ اٹھا کر مالک کے مکان پر پہونچا دے اسی طرح اس پر چن دینا بھی لازم نہیں ہے۔ الا ترى انه ينتفع به قبل التشريج بالنقل الى موضع العمل۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اینٹوں کو چن دینے سے پہلے ان اینٹوں کے ساتھ نفع اٹھانا ممکن ہے بایں طور کہ جہاں مکان وغیرہ بنتا ہے وہاں اٹھالے ف پس اگر تشریج کے بعد وہاں اٹھوالی جاوے یا اس سے پہلے اٹھالی جاوے دونوں صورتیں برابر ہیں تو معلوم ہوگیا کہ اصلی مقصود جو اینٹوں سے انتفاع تھا وہ تشریج سے پہلے حاصل ہوگیا تو کام پورا ہوگیا پس وہ اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ بخلاف ماقبل الاقامة لانه طين منتشر۔ برخلاف اس کے اینٹ کھڑی کرنے سے پہلے یہ حکم نہیں

ہے اس واسطے کہ اس سے تو منتشر گیلی مٹی ہے ف جس سے انتفاع ممکن نہیں ہے لہذا قائم کرنا تو ضرور ہے۔ وبخلاف الخبز لانہ غیر منتفع بہ قبل الاخراج۔ اور برخلاف روٹی کے اس واسطے کہ وہ تنور سے نکالنے سے پہلے نفع لینے کے قابل نہیں ہے ف تو روٹی میں بیشک تنور سے نکالنا باورچی کے ذمہ واجب ہوگا اور اس پر اینٹوں کا قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ اینٹیں تو تشریج سے پہلے قابل انتفاع ہیں مترجم کہتا ہے کہ صاحبین رح کی دوسری دلیل کا جواب نہیں دیا گیا یعنے عرف میں تشریج کرنا مزدور کے ذمہ ہوتا ہے اور اظہر واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ جہاں عرف ہو کہ مزدوران کی تشریج کیا کرتا ہے تو وہ بعد تشریج کے اجرت کا مستحق ہوگا کیونکہ عرف بمنزلہ شرط ہے اور جہاں یہ عرف نہ ہو تو وہ اینٹ ڈھالکر کھڑی کرنے سے اجرت کا مستحق ہو جائے گا اگرچہ تشریج کرنے سے مستاجر کو منتقل کرلانے میں فائدہ ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔ مسئلہ۔ مزدور نے کام پورا کیا اور اجرت میں تاخیر ہے تو یہ دیانت کی راہ سے ظلم ہے بلکہ فوراً دیدی جاوے کہ اس کا پسینہ خشک نہ ہونے پاوے۔ رہا اس نے جس چیز میں کام بنایا ہے آیا اجرت وصول کرنے کے واسطے اس چیز کو روک سکتا ہے یا نہیں۔ قال وکل صانع لعملہ اثر فی العین کالقصار والصباغ فلہ ان یحبس العین بعد الفراغ من عملہ حتی یستوفی الاجر۔ تو فرمایا کہ ہر کام کرنے والا جس کے کام کا کچھ اثر ونشان اس چیز میں جس میں کام بنایا ہے باقی رہتا ہے جیسے دھوبی کندی کرنے والا اور جیسے رنگریز تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے کام سے فراغت کے بعد اس عین کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ اپنی اجرت پوری وصول کرلے ف اور اگر اجیر مذکور امین تھا اور اس نے مالک کی طلب پر اپنی اجرت کے لئے روک لیا تو ضمین نہ ہوگا حتیٰ کہ بعد اس کے اگر یہ مال عین تلف ہو تو ضامن نہ ہوگا اور جب تک اجرت بھرپور نہ پاوے تو روک رکھے۔ لان المعقود علیہ وصف قائم فی الثوب فلہ حق الحبس لاستیفاء البدل۔ اس واسطے کہ جس چیز پر عقد اجارہ واقع ہوا تھا وہ مستاجر کے کپڑے میں ایک وصف قائم ہے تو اس کا عوض حاصل کرنے کے واسطے اجیر کو کپڑا روک رکھنے کا اختیار حاصل ہے۔ ف مثلاً کپڑے میں رنگریز کا رنگ بطور وصف کے قائم ہے اور رنگ دینا ہی معقود علیہ تھا پس رنگریز کو اختیار ہے کہ اپنا عوض لینے کے واسطے کپڑے کو روک لے کمافی المبیع۔ جیسے مبیع میں حکم ہے ف چنانچہ بائع کو اختیار ہے کہ اپنا عوض یعنے ثمن نقد حاصل کرنے کے لئے مبیع کو روک لے یہاں تک کہ جو ثمن نقد ٹھہرا ہے وہ پورا حاصل کرلے۔ فلو حبسہ فضاع فی یدہ لاضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح لانہ غیر متعد فی الحبس فبقی امانۃ کما کان عندہ ولا اجر لہ لہلاک المعقود علیہ قبل التسلیم۔ پھر اگر ایسے اجیر نے مال عین کو روکا اور وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہیں ہے اس واسطے کہ وہ روکنے میں متعدی نہیں ہے (حالانکہ ضمان مخصوص متعدی ہے) تو بدستور سابق یہ مال اس کے قبضہ میں امانت تھا اور امانت ضائع ہونے کا ضامن نہیں ہوتا ہے (اور اس کو کچھ اجرت نہیں ملے گی اس واسطے کہ سپرد کرنے سے پہلے معقود علیہ تلف ہوگیا ف اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر درزی کو مکان پر بٹھلا کر سلایا ہو تو وہ مزدوری کے واسطے کپڑا نہیں روک سکتا اس واسطے کہ یہاں جو کچھ کام ہوتا گیا وہ مستاجر کے سپرد ہوتا گیا تو بعد اس کے روک نہیں سکتا ہے پھر بروایت مبسوط وغیرہ تمامی سے پہلے تلف ہوتو اجرت ساقط نہ ہوگی اور بروایت کتاب ساقط ہوگی کما مر فافہم۔ م۔ پھر یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے وعند ابی یوسف رح ومحمد رح العین کانت مضمونۃ قبل الحبس۔ اور امام ابویوسف رح ومحمد رح کے نزدیک جس عین میں کام بنانا ٹھہرا ہے وہ روکنے سے پہلے اجیر کے قبضہ میں مضمون تھی ف حتی کہ وہ اس کو مالک کے قبضہ حقیقی پہونچانے کا ضامن تھا۔ فکذا بعدہ لکنہ بالخیاران شاء ضمنہ قیمتہ غیر معمول ولا اجر لہ وان شاء ضمنہ معمولاً ولہ الاجر

وسنبین من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ تو یوں ہی بعد روک لینے کے بھی وہ ضامن رہے گا و لیکن کپڑے
کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے بغیر رنگے و بغیر کندی کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان لے اور کاریگر کو اجرت نہ ملے گی
اور اگر چاہے تو رنگے ہوئے یا کندی کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان لے اور کاریگر کو اس کی اجرت ملے گی اور اس کو ہم آئندہ
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف۔ یہ تو اس کاریگر کا بیان ہے جس کے کام کا کوئی اثر مال عین میں باقی رہتا ہے کہ
وہ اجرت کے واسطے روک سکتا ہے۔ قال وکل صانع لیس لعملہ اثر فی العین فلیس لہ ان یحبس العین
للاجر کالحمال والملاح۔ اور ہر کاریگر جس کے کام کا کوئی اثر مال عین میں نہیں رہتا ہے تو اس کو اجرت کے واسطے روکنے
کا حق نہیں ہوتا جیسے حمال و ملاح ف۔ مثلاً حمال نے پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر مال پہونچایا یا ملاح نے کشتی پر لاد کر پہونچایا
تو ان کے پہونچانے کا کوئی اثر اس مال میں قائم نہیں ہے۔ لان المعقود علیہ نفس العمل وھو غیر قائم فی العین فلا
یتصور حبسہ فلیس لہ ولایۃ الحبس وغسل الثوب نظیر الحمل۔ کیونکہ جس چیز پر اجارہ واقع ہوا وہ خالی کام ہے اور مال عین
میں یہ کام قائم نہیں ہوتا تو یہ بات متصور نہیں کہ متاجر نے اس کا کام اپنے پاس روک لیا تو اس کو عین روک لینے کی بھی
ولایت حاصل نہ ہوگی اور کپڑا دھونا حمالی کی نظیر ہے۔ ف۔ یعنے اگر دھوبی نے فقط کپڑا دھویا ہو تو وہ اپنی اجرت کے
واسطے کپڑا نہیں روک سکتا ہے جیسے حمال نہیں روک سکتا ہے اور اگر کندی کلپ کیا ہو تو روک سکتا ہے کیونکہ کندی کا اثر
قائم ہوتا ہے۔ وھذا بخلاف الآبق حیث یکون للراد حق حبسہ لاستیفاء الجعل ولا اثر لعملہ لانہ کان علی شرف الھلاک
وقد احیاہ فکانہ باعہ منہ فلہ حق الحبس۔ اور یہ اجارہ میں حکم برخلاف بھاگے ہوئے غلام کے ہے کہ اس کو پھیر لانے
کے واسطے اپنا حق جعل حاصل کرنے کو یہ غلام روک لینے کا استحقاق ہوتا ہے حالانکہ اس کے کام یعنے پھیر لانے کا بھی کوئی
اثر غلام میں قائم نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام مذکور تو تلف ہونے کے کنارے لگا تھا اور پھیر لانے والے نے اس کو
گویا زندہ کیا تو گویا وہ غلام کو مالک کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس کو روکنے کا حق حاصل ہے۔ ف۔ اور جعل چالیس درم
گویا اس کا ثمن ہے تو جیسے بائع کو ثمن کے لئے مبیع روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے اسی طرح پھیر لانے والے کو جعل کے لئے
غلام روکنے کا حق حاصل ہے۔ وھذا الذی ذکرناہ مذھب علمائنا الثلثۃ۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ہمارے علماء ثلثہ کا مذہب
ہے۔ ف۔ یعنی یہ قاعدہ کلیہ کہ اجارہ میں جس کاریگر کے کام کا اثر مال عین میں باقی ہو وہ اجرت کے واسطے روک سکتا ہے
ورنہ نہیں یہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ وقال زفرؒ لیس لہ حق الحبس فی الوجھین لانہ وقع
التسلیم باتصال المبیع بملکہ فیسقط حق الحبس ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں اس کو روکنے کا حق
حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ کاریگر کی طرف سے سپرد کرنا اس طور پر واقع ہوا کہ جس چیز پر اجارہ تھا وہ متاجر کی ملک سے متصل
ہوگئی تو روکنے کا حق حاصل ساقط ہوگیا ف۔ یعنے مثلاً رنگریز کا رنگ متاجر کے کپڑے میں لگ گیا تو وہ متاجر کے سپرد ہوگیا
اور بعد سپردگی کے روکنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ ولنا ان الاتصال بالمحل ضرورۃ اقامۃ العمل فلم یکن ھو راضیا بہ
من حیث انہ تسلیم فلا یسقط الحبس کما اذا قبض المشتری بغیر رضاء البائع ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے
کہ محل کے ساتھ متصل ہونا تو کام ٹھیک کرنے کی ضرورت سے تھا تو کاریگر اس راہ سے اس اتصال پر راضی نہیں ہوا کہ یہ
سپردگی ہے پس روکنے کا حق ساقط نہ ہوگا جیسے اگر مشتری نے بغیر رضامندی بائع کے قبضہ کر لیا ف۔ تو بائع کو اختیار ہوتا ہے کہ
اس سے واپس لے کر ثمن کے لئے روک لے اسی طرح کاریگر کو بھی اختیار ہے حاصل یہ ہے کہ مثلاً رنگریز نے اگر متاجر کے
کپڑے میں رنگ لگایا تو اس نے اس قصد سے نہیں لگایا کہ کپڑے کے ذریعہ سے یہ رنگ متاجر کے سپرد کر دوں بلکہ اس وجہ سے

لگایا کہ اس کام کی اجرت کا مستحق ہو پس اجرت کے حق میں سپرد کرنا لازم نہ ہوا۔ قال واذا شرط علی الصانع ان یعمل بنفسه فلیس له ان یستعمل غیره لان المعقود علیه اتصال العمل من محل بعینه فیستحق عینه کالمنفعة فی محل بعینه ۔
اگر متاجر نے کاریگر کے ذمہ یہ شرط کی ہو کہ بذات خود کام کرے تو کاریگر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے سے یہ کام لے کیونکہ جس امر پر عقد اجارہ ٹھہرا وہ یہ ہے کہ ایک خاص محل سے یہ کام متصل ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے جیسے کسی محل خاص سے منفعت کا اجارہ کیا ہو ف یعنے متاجر نے خاص کاریگر کی ذات سے اس کام کے ملنے پر اجارہ کیا ہے تو اس خصوصیت کا استحقاق صحیح ہے جیسے کسی جانور کو خاص منفعت سواری کے واسطے اجارہ لیا تو اسی منفعت خاص کا استحقاق ہوتا ہے حتی کہ اگرچہ رکے مالک نے ایسا جانور دیا جو لادنے کے کام آسکتا ہے تو متاجر پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ سواری کا مستحق ہوا تھا پس جیسے منفعت کی تخصیص صحیح ہوتی ہے اسی طرح جس محل سے یہ منفعت حاصل ہو اس کی تخصیص بھی صحیح ہے۔ وان اطلق له العمل فله ان یستاجر من یعمله لان المستحق عمل فی ذمته ویمکن ایفاؤه بنفسه وباستعانة بغیره بمنزلة ایفاء الدین ۔
اور اگر متاجر نے اس کو کام کے واسطے مطلقاً اجارہ دیا یعنے مثلاً کہا کہ میرا یہ کپڑا ایک درم کے عوض سی دے یعنے یہ نہیں کہا کہ بذات خود سی دے تو کاریگر کو اختیار ہے کہ اس کام کے واسطے دوسرے کو بٹھادے اس واسطے کہ اس کے ذمہ کام کا استحقاق ہے اور اس کا پورا کرنا دو طور سے ممکن ہے ایک یہ کہ بذات خود یہ کام کردے اور دوم یہ کہ کسی دوسرے کے ذریعہ سے کرے پس ہر طرح جائز ہے جیسے قرضہ ادا کرنا ف کہ چاہے خود ادا کرے یا بذریعہ اپنے وکیل کے ادا کردے ہر طرح جائز ہے۔

فصل

ومن استاجر رجلا لیذهب الی البصرة فیجیئ بعیاله فذهب ووجد بعضهم قد مات فجاء بمن بقی فله الاجر بحسابه لانه اوفی بعض المعقود علیه فیستحق العوض بقدره ومراده اذا کانوا معلومین ۔ اگر ایک شخص کو مزدور کیا کہ بصرہ جاکر میری اہل وعیال کو لادے پس مزدور وہاں گیا اور یہ حال پایا کہ متاجر کی اہل وعیال میں سے بعض مرگئے تھے پس وہ باقیوں کو لایا تو اس کو اسی حساب سے مزدوری ملے گی یعنے دو صورتیکہ یہ لوگ معلوم ہوں تو کل مزدوری جو مثلاً آٹھ کے مقابلہ میں ٹھہری ہے حالانکہ وہ چھ لایا تو اسی حساب سے چہارم مزدوری ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ اس نے معقود علیہ میں سے بعض پورا کیا تو اسی حساب سے عوض کا مستحق ہوگا۔ وان استاجر لیذهب بکتابه الی فلان بالبصرة ویجیئ بجوابه فذهب فوجد فلانا میتا فرده فلا اجر له وهذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ ۔ اور اگر کسی شخص کو اس واسطے مزدور کیا کہ میرا خط فلاں شخص کے پاس بصرہ میں لے جائے اور اس کا جواب لادے پس وہ بصرہ گیا مگر اس نے فلاں شخص کو میت پایا یعنے وہ مرچکا تھا پس وہ خط واپس لایا تو اس کو کچھ اجرت نہیں ملے گی اور یہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔ وقال محمدؒ له الاجر فی الذهاب لانه اوفی بعض المعقود علیه وهو قطع المسافة وهذا لان الاجر مقابل به لما فیه من المشقة دون حمل الکتاب لخفة مؤنته ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس کو جانے کی مزدوری ملے گی اس واسطے کہ معقود علیہ میں سے بعض اس نے ادا کیا اور وہ جانے کی قطع مسافت ہے اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ اجرت تو مسافت طے کرنے کے مقابل میں ہے کیونکہ اس میں مشقت ہے اور خط لے جانے کے مقابل میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مشقت بہت ہی خفیف ہے۔ ولهما ان المعقود علیه نقل الکتاب لانه هو المقصود او وسیلة الیه

وهو العلم بما فی الکتاب لکن الحکم معلق به وقد نقضه فیسقط الاجر کما فی الطعام وهی المسألة التی تلی هذه المسئلة اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کی کی دلیل یہ ہے کہ خط لے جانا ہی معقود علیہ ہے کیونکہ یہی اصلی مقصود ہے یا مقصود کا وسیلہ ہے اور مقصود یہ کہ جو کچھ خط کے اندر ہے اس سے آگاہی ہو لیکن اجرت واجب ہونے کا حکم اس کو منتقل کرنے سے متعلق ہے حالانکہ اس نے خط کا منتقل کرنا توڑ دیا تو اجرت بھی ساقط ہو جائے گی جیسے نقل طعام کے مسئلہ میں ہے جو مسئلہ خط کے بعد ہی مذکور ہے۔

ف- اور اگر خط میں جواب لانے کی شرط نہ ہوا اور مزدور اس خط کو وہیں چھوڑ آیا تو وہ کامل مزدوری کا مستحق ہوگا جیسے اگر اس کو بغیر خط کے بھیجا ہو اور یہ گیا اور جس کے پاس بھیجا تھا اس کو نہیں پایا مگر پیغام نہیں پہونچا یا اور لوٹ آیا تو بالاتفاق جانے کی مزدوری پاوے گا اور اگر جواب لانے کی شرط ہو اور اس نے مکتوب الیہ کو مردہ پایا پس اگر خط پھیر لایا تو اس کا حکم کتاب میں بیان ہوا یعنے امام ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ کے نزدیک کچھ مزدوری نہیں پاوے گا۔ وان ترك الکتاب فی ذلك المکان دعا ویستحق الاجر بالذهاب بالاجماع لان الحمل لم ینتقض اور اگر اس نے خط وہیں چھوڑ دیا اور خود واپس آیا تو بالاجماع جانے کی اجرت کا مستحق ہوگا کیونکہ خط لے جانا اس نے نہیں توڑا ف- کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب خط واپس لایا تب بھی جانے کی مزدوری پاتا تھا اور جب خط بھی وہیں چھوڑ آیا تو بدرجہ اولی مستحق ہوا اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک جب خط نہیں لایا اور خط ہی مقصود تھا تو اجرت کا مستحق ہوا۔ وان استاجره لیذهب بطعام الی فلان بالبصرة فذهب فوجد فلانا میتا فرده فلا اجر له - اگر ایک شخص کو مزدور کیا کہ یہ اناج بصرہ میں فلاں شخص کے پاس لے جاوے پس وہ بصرہ میں لے گیا ولیکن اس نے فلاں شخص کو مردہ پایا یعنے وہ مر چکا تھا پس اناج پھیر لایا تو اس کے واسطے کچھ اجرت نہیں ہے۔ فی قولهم جمیعا لانه نقض تسلیم معقود علیه وهو حمل الطعام بخلاف مسئلة الکتاب علی قول محمدؒ لان المعقود علیه هناك قطع المسافة علی مامر والله اعلم بالصواب اور یہ حکم سب اماموں کے نزدیک بالاتفاق ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ کو توڑ دیا اور یہاں معقود علیہ اناج لے جانا ٹھہرا ہے بخلاف مسئلہ خط کے کہ اس میں معقود علیہ قطع مسافت ہے بنا بر قول امام محمدؒ کے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے واللہ اعلم بالصواب ف- خلاصہ یہ کہ یہاں بالاتفاق طعام لے جانا معقود علیہ ٹھہرا ہے اور جب وہ نہ پایا گیا تو بالاتفاق وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا بخلاف مسئلہ خط کے کہ اس میں اختلاف ہے چنانچہ شیخین رحمہ کے نزدیک وہاں بھی خط لے جانا معقود علیہ ہے تو اجرت کا استحقاق نہیں ہے اور امام محمد کے نزدیک قطع مسافت ہے۔ لہذا اگر خط واپس لایا تو جانے کی اجرت پاوے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب ما یجوز من الاجارة وما یکون خلافا فیها

یہ باب ایسے اجارات کے بیان میں جو جائز ہیں اور جن میں اختلاف ہے

قال ویجوز استیجار الدور والحوانیت للسکنی وان لم یبین ما یعمل فیها لان العمل المتعارف فیها السکنی فینصرف الیه وانه لا یتفاوت فصح العقد - مکانوں اور دوکانات کا اجارہ لینا سکونت کے واسطے جائز ہے اگرچہ یہ بیان نہ کرے کہ اس میں کیا کام کرے گا اس واسطے کہ متعارف ان میں کار سکونت ہے تو عقد مذکور واسطے سکونت کے رکھا جائے گا اور سکونت میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔ پس عقد صحیح ہوگا۔ وله ان یعمل کل شئ للاطلاق

الا انہ لایسکن حدادا او قصارا ولا طحانا لان فیہ ضررا ظاہرا لانہ یوہن البناء فیتقید العقد بما وراءہا دلالۃ۔
اور متاجر کو اختیار ہے کہ اس میں ہر طرح کا کام کرے چاہے خود رہے اور چاہے دوسرے کو بسادے سوائے اس کے کہ وہ اس مکان یا دوکان میں لوہار کو یا کندی گر کو یا چکی پیسنے والے کو نہیں بسا دے گا کیونکہ ایسا کرنے میں عمارت کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ یہ کام عمارات کی بنیاد کمزور کر دیتے ہیں تو عقد مذکور اگرچہ مطلق ہے مگر دلالت کی راہ سے ماسوائے ان کاموں کے مقید ہوگا۔ ف۔ یعنی مالک مکان یا دوکان اس امر پر راضی نہیں ہے کہ اس میں ایسا کام کیا جاوے جس سے اس کی عمارت کو صدمہ پہونچے تو عقد مذکور میں ایسے کاموں کی اجازت نہ ہوگی پس لوہاری و کندی گری میں تو صدمہ ظاہر ہے اور چکی پیسنے والے سے یہ مراد ہے کہ وہ مکان میں بڑی بڑی چکیاں گاڑ کر تمام لوگوں کے اناج پیستا اور یہی کام کرتا ہے پس اس سے عمارت کو بہت زیادہ نقصان پہونچتا ہے اور یہ غرض نہیں ہے کہ متاجر اس میں چھوٹی چکیوں میں سے کوئی چکی بھی نہ پیسے جیسے اکثر گھر گرستوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قال ویجوز استیجار الاراضی للزراعۃ لانہا منفعۃ مقصودۃ معہودۃ فیہا ۔ آراضی کو زراعت کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے کیونکہ آراضی میں یہ منفعت معہود مقصود ہے۔ ف۔ یعنی آراضی سے معتاد فائدہ یہی معروف ہے کہ اس میں زراعت کی جاوے اور یہ فائدہ خود مقصود ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی زمین کو اس واسطے اجارہ لیا کہ اس میں بیٹھ کر جنگل کی کیفیت دیکھوں گا تو اجارہ باطل ہے کیونکہ یہ منفعت اراضی سے مقصود نہیں ہوا کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس منفعت کے واسطے اجارہ لے وہ منفعت مقصودہ ہو جیسے آراضی سے زراعت کی منفعت مقصودہ ہے۔ وللمستاجر الشرب والطریق وان لم یشترط لان الاجارۃ تعقد للانتفاع ولا انتفاع الا بہا فید خلان فی مطلق العقد بخلاف البیع لان المقصود منہ ملک الرقبۃ لا الانتفاع فی الحال حتی یجوز بیع الجحش والارض السبخۃ دون الاجارۃ فلا ید خلان فیہ من غیر ذکر الحقوق وقد مرفی البیوع ۔ اور متاجر کو اس زمین کے سینچنے کا پانی اور اس میں جانے کا راستہ ملے گا اگرچہ اس نے اجارہ میں شرط نہ کی ہو اس واسطے کہ اجارہ تو انتفاع کے واسطے منعقد ہوتا ہے حالانکہ بغیر حصہ پانی و راستہ کے انتفاع ممکن نہیں ہے تو مطلق عقد میں یہ دونوں داخل ہو جائیں گے بخلاف بیع کے کہ اس میں بدون ذکر کے داخل نہیں ہوں گے اس واسطے کہ بیع سے ملک رقبہ مقصود ہوتی ہے اور فی الحال نفع اٹھانا مقصود نہیں ہوتا ہے حتی کہ گھوڑے کے بچہ و لونیا زمین کی بیع جائز ہے اور اجارہ جائز نہیں ہے تو بیع میں بدون ذکر حقوق کے پانی کا حصہ اور راستہ داخل نہ ہوں گے اور یہ مسئلہ کتاب البیوع میں گذر چکا۔ ولا یصح العقد حتی یسمی ما یزرع فیہا لانہا قد تستاجر للزراعۃ ولغیرہا وما یزرع فیہا متفاوت فلابد من التعین کیلا یقع المنازعۃ۔ اور عقد اجارہ بغرض زراعت صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ جو چیز اس میں زراعت کرے وہ بیان کر دے کیونکہ اراضی کبھی زراعت کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے اور جو چیز اس میں زراعت کی جاوے اس میں بھی تفاوت ہوتا ہے تو تعین ضرور ہے تاکہ جھگڑا پیدا نہ ہو۔ او یقول علی ان یزرع فیہا ما شاء لانہ لما فوض الخیرۃ الیہ ارتفعت الجہالۃ المفضیۃ الی المنازعۃ۔ یا یوں کہے کہ زمین میں جو تیرا جی چاہے زراعت کر کیونکہ جب مالک زمین نے متاجر کے اختیار میں چھوڑ دیا تو نادانستگی کی وجہ سے جو جھگڑا پیدا ہوتا تھا وہ دور ہوگیا۔ ویجوز ان یستاجر الساحۃ لیبنی فیہا او لیغرس فیہا نخلا او شجرا لانہا منفعۃ تقصد بالاراضی ۔ اور جائز ہے کہ خالی زمین کو اجارہ لے تاکہ اس میں عمارت بنا دے یا اس میں کھجور کے درخت یا پھلدار درخت لگا دے کیونکہ یہ بھی اراضی کی منفعت مقصودہ ہے۔ ثم اذا انقضت مدۃ الاجارۃ

لزمه ان يقلع البناء والغرس ويسلمها فارغة لانه لانهاية لهما ففي ابقائهما اضرار بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضت المدة والزرع بقل حيث تترك باجر المثل الى زمان الادراك لان لها نهاية معلومة فامكن رعاية الجانبين ـ
پھر جب مدت اجارہ گذر گئی تو مستاجر پر لازم ہوگا کہ عمارت اور درخت اکھاڑ لے اور زمین کو سب سے فارغ سپرد کرے کیونکہ عمارت اور درخت کے واسطے کوئی انتہائے معلوم نہیں ہے تو اجارہ باقی رکھنے میں مالک زمین کا ضرر ہے بخلاف اس کے اگر زمین میں کھیتی ہو اور مدت اجارہ گذر گئی کہ وہ پختہ ہونے تک اجرالمثل پر چھوڑ دی جائے گی کیونکہ کھیتی پکنے کی ایک انتہائے معلومہ ہے تو طرفین کی رعایت ممکن ہوئی ف یعنی مالک زمین کو کرایہ مل جائے گا اور مستاجر کو کھیتی پختہ مل جائے گی ـ قال الا ان يختار صاحب الارض ان يغرم له قيمة ذلك مقلوعا ويتملكه فله ذلك وهذا برضاء صاحب الغرس والشجر الا ان ينقص الارض بقلعهما فحينئذ يتملكها بغير رضاه ـ لیکن اگر مالک زمین اس امر کو پسند کرے کہ مستاجر کو اس کی عمارت اور درخت کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب سے دیدے اور خود ان چیزوں کا مالک ہو جائے تو اس کو یہ اختیار ہے اور یہ حکم برضامندی مستاجر ہے جو عمارت و درخت کا مالک ہے لیکن اگر ان چیزوں کے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان پہونچتا ہو تو اس وقت میں مالک زمین ان چیزوں کا بغیر رضامندی مستاجر کے مالک ہو جائے گا ـ قال او يرضى بتركه على حاله فيكون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا يستوفيه ـ یا مالک زمین اس کو اسی حال پر چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو عمارت مستاجر کی ہوگی اور زمین مالک زمین کی ہوگی کیونکہ حق تو مالک زمین کا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اپنا حق حاصل نہ کرے قال وفي الجامع الصغير اذا انقضت مدة الاجارة وفي الارض رطبة فانها تقلع لان الرطاب لانهاية لها فاشبه الشجر ـ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر مدت اجارہ گذر گئی درحالیکہ زمین میں رطبہ ہے تو وہ اکھاڑ لیا جائے اس واسطے کہ ختم رطبہ کے واسطے کوئی انتہا معلوم نہیں ہے تو وہ درخت کے مشابہ ہو گیا ـ قال ويجوز استيجار الدواب للركوب والحمل لانه منفعة معلومة معهودة ـ سواری کے جانوروں کو سواری دلاونے کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے کیونکہ یہ منفعت معلومہ معہودہ ہے ـ فان اطلق الركوب جاز له ان يركب من شاء عملا بالاطلاق ولكن اذا ركب بنفسه او اركب واحدا ليس له ان يركب غيره لانه تعين مرادا من الاصل والناس متفاوتون في الركوب فصار كانه نص على ركوبه ـ پس اگر سواری مطلق ہو تو مستاجر کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے سوار کرے کیونکہ اطلاق اسی کو مقتضی ہے لیکن اگر خود سوار ہو گیا یا اس نے کسی دوسرے کو سوار کیا تو اس کے بعد دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا کیونکہ اصل اطلاق سے یہی مراد متعین ہو گئی یعنے لفظ مطلق ہے عام نہیں ہے اور چونکہ سواری میں لوگوں کا حال متفاوت ہے تو گویا اس نے سواری میں اسی شخص کو صریح بیان کیا تھا ـ وكذلك اذا استاجر ثوبا للبس واطلق فيما ذكرنا لاطلاق اللفظ وتفاوت الناس في اللبس ـ اسی طرح اگر کوئی کپڑا پہننے کے واسطے اجارہ لیا اور پہننا مطلق رکھا تو اطلاق لفظ کی وجہ سے اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے پہناوے لیکن خود پہنا یا جس کو پہنایا وہ متعین ہو گیا کیونکہ پہننے میں لوگوں کا حال متفاوت ہے ـ وان قال على ان يركبها فلان او يلبس الثوب فلان فاركبها غيره او البسه غيره فعطب كان ضامنا لان الناس يتفاوتون في الركوب واللبس فصح التعيين وليس له ان يتعداه وكذلك كل ما يختلف باختلاف المستعمل لما ذكرنا فاما العقار ومالا يختلف باختلاف المستعمل اذا شرط سكنى واحد فله ان يسكن غيره لان التقييد غير مفيد لعدم التفاوت والذي يضر بالبناء خارج على ما ذكرناه ـ اور اگر جانور اس شرط پر کرایہ لیا کہ اس پر فلاں شخص سوار ہوگا یا کپڑا فلاں شخص پہنے گا پھر اس نے دوسرے کو سوار کیا یا دوسرے کو پہنایا پھر وہ جانور مر گیا یا

کپڑا پھٹ گیا تو وہ ضامن ہوگیا کیونکہ سوار ہونے و پہننے میں لوگوں کی حالت متفاوت ہے تو تعیین صحیح ہوئی اور مستاجر کو یہ جائز نہ ہوا کہ اس سے تجاوز کرے اور اسی طرح ہر چیز جو استعمال کرنے والے کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہو یہی حکم رکھتی ہے بدلیل مذکورہ بالا اور رہا عقار یعنی زمین و مکان و ہر ایسی چیز جو استعمال کرنے والے کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتی ہے تو اس میں یہ حکم نہیں ہے کہ اگر اس میں کسی کی سکونت کی شرط کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ کسی دوسرے کو بسادے کیونکہ کسی شخص کی قید لگانا مفید نہیں ہے کیونکہ کچھ تفاوت نہیں ہے۔ اور جو فعل کہ عمارت کو مضر ہو وہ البتہ خارج ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کر دیا ف یعنی ہم نے سابق میں بیان کیا کہ کندی گر د لوہار و چکیاں پیسنے والا ان لوگوں کے کام سے گھر کی عمارت کو ضرر پہونچتا ہے تو ایسے شخص کو بسانا جائز نہ ہوا کہ جس سے عمارت کو ضرر پہونچے۔ قال وان سمی نوعا وقدرا معلوما یحمله علی الدابة مثل ان یقول خمسة اقفزة حنطة فله ان یحمل ما هو مثل الحنطة فی الضرر او اقل کالشعیر والسمسم لانه دخل تحت الاذن لعدم التفاوت اولکونه خیرا من الاول ولیس له ان یحمل ما هو اضر من الحنطة کالملح والحدید لانعدام الرضاء به۔ اور اگر جانور پر لادنے کے واسطے کوئی نوع معلوم و مقدار معلوم بیان کی مثلاً کہا کہ پانچ قفیز گیہوں لادوں گا تو اس کو اختیار ہے کہ اسی قدر پیمانہ تک گیہوں کے سوائے دوسری چیز لادے جس کا ضرر گیہوں کے برابر یا کم ہو جیسے جو یا تل وغیرہ کیونکہ یہ بھی اجازت کے تحت میں داخل ہے اس لئے کہ برابر ہونے میں کچھ تفاوت نہیں ہے یا اس لئے کہ وہ اول سے بہتر ہے کیونکہ ضرر کم ہے اور اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی چیز لادے جو گیہوں سے زیادہ مضر ہو مانند نمک و لوہا وغیرہ کے کیونکہ ان کی رضامندی نادارد ہے۔ ف کیونکہ جس پیمانہ میں گیہوں ناپے گئے اگر اس میں لوہا یا نمک بھر کر ناپا جائے اس کا بوجھ بہت زیادہ ہوگا لہذا کہا گیا کہ اگر پانچ پیمانہ گیہوں کی جگہ پیمانہ چھوڑ کر اس کے وزن برابر جو لادے تو نہیں جائز ہے اس واسطے کہ بوجھ میں تو گیہوں و جو کا وزن برابر رہا ولیکن پھیلاؤ میں جو بہت ہوں گے لہذا کہا گیا کہ قیاساً جائز نہیں ہے لیکن شیخ الاسلام نے کہا کہ استحساناً جائز ہے اور یہی اصح ہے وان استاجرها لیحمل علیها قطنا سماه فلیس له ان یحمل علیها مثل وزنه حدیدا لانه ربما یکون اضر بالدابة فان الحدید یجتمع فی موضع من ظهره والقطن ینبسط علی ظهره ۔ اور اگر جانور اس واسطے کرایہ لیا کہ اس پر روئی لادے گا جس کا وزن بیان کر دیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسی وزن کے برابر اس پر لوہا لادے اس واسطے کہ بسا اوقات لوہا اس کو زیادہ ضرر پہونچاتا ہے کیونکہ لوہا اس کی پیٹھ پر ایک ہی جگہ مجتمع ہو جاتا ہے اور روئی اس کی پیٹھ پر پھیل جاتی ہے۔ ف اور علم جر ثقیل میں یہ بات ثابت ہوئی کہ مجتمع کا بوجھ زیادہ پڑتا ہے۔ قال وان استاجرها لیرکبها فاردف معه رجلا فعطبت ضمن نصف قیمتها ولا معتبر بالثقل لان الدابة قد یعقرها جهل الراکب الخفیف ویخف علیها رکوب الثقیل لعلمه بالفروسیة ولان الآدمی غیر موزون فلا یمکن معرفة الوزن فاعتبر عدد الراکب کعدد الجناة فی الجنایات ۔ اور اگر جانور کو سواری کے واسطے کرایہ لیا پھر اپنی ردیف میں ایک شخص کو بٹھا لیا پس وہ جانور تھک کر ہلاک ہو گیا تو اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور بوجھ کا اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ کم بوجھ والے آدمی کی سواری کبھی جانور کی پیٹھ خستہ کر دیتی ہے۔ جبکہ وہ سواری نہیں جانتا اور جو سواری جانتا ہے اس کا اٹھانا جانور پر آسان ہوتا ہے اگرچہ وہ بھاری ہو۔ اور اس دلیل سے کہ عرف میں آدمی وزنی چیز نہیں ہے یعنی تولا نہیں جاتا تو اس کا وزن پہچاننا غیر ممکن ہے تو سواروں کی گنتی معتبر ہوئی جیسے کسی شخص کو مجروح یا مقتول کرنے میں مجرموں کی گنتی معتبر ہے۔ ف اور ہر ایک کی ضرب معتبر نہیں ہے اسی طرح یہاں دو آدمیوں کی گنتی معتبر ہے کہ ہر ایک پر نصف واجب ہوا اور واضح ہو کہ اگر ردیف میں پورا شخص نہ ہو بلکہ بچہ ہو پس اگر وہ اپنے آپ نہیں بیٹھ سکتا ہے تو وہ بمنزلہ بوجھ کے ہے لہذا بقدر اس کے بوجھ کے ضامن ہوگا اور ردیف میں بٹھانے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس نے

اپنے کندھے یا سر پر بٹھایا ہو تو جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ جانور ان دونوں کو اٹھا سکتا ہے کیونکہ دونوں نے ایک جگہ ہو کر اپنے بوجھ سے جانور کو تکلیف دے کر ہلاک کیا تو ایسا ہو گیا جیسے گیہوں کی جگہ لوہا لادا۔ م۔ ع۔

وان استاجرها ليحمل عليها مقدارا من الحنطة فحمل عليها اكثر منه فعطبت ضمن ما زاد الثقل لانها عطبت بما هو ماذون فيه وما هو غير ماذون فيه والسبب الثقل فانقسم عليهما ۔ اگر جانور اس واسطے اجارہ لیا کہ اس پر گیہوں سے ایک مقدار لادے یعنی وہ مقدار بیان کر دی پھر اس پر اس سے زیادہ لادا جس سے وہ تلف ہو گیا تو بقدر زیادتی بوجھ کے ضامن ہوگا بشرطیکہ وہ اس قدر اٹھانے کی طاقت بھی رکھتا ہو، کیونکہ یہ جانور ایسے بوجھ سے تلف ہوا جس میں اجازتی وغیر اجازتی دونوں ہیں اور تلف ہونے کا سبب یہی بوجھ ہے پس وہ ان دونوں پر منقسم ہوگا۔ ف۔ مثلاً پانچ من گیہوں لانے کے واسطے اجارہ کیا تھا پھر اس پر چھ من گیہوں لادے تو اس میں سے پانچ من اجازتی ہیں اور ایک من غیر اجازتی ہیں پس جانور کی قیمت کے چھ حصہ کئے جاویں جن میں سے ایک حصہ کا ضامن ہوگا اور کل قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ الا اذا كان حملا لا يطيقه مثل تلك الدابة فحينئذ يضمن كل قيمتها لعدم الاذن فيها اصلا لخروجه عن العادة۔ لیکن اگر اتنا بوجھ ہو کہ اس کو ایسا جانور نہیں اٹھا سکتا ہے تو اس صورت میں کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ عادت سے باہر ہونے کی وجہ سے ایسے بوجھ لادنے کی اجازت بالکل نہیں پائی گئی۔ وان كبح الدابة بلجامها او ضربها فعطبت ضمن عند ابی حنیفةؒ وقالا لا يضمن اذا فعل فعلا متعارفا لان المتعارف مما يدخل تحت مطلق العقد فكان حاصلا باذنه فلا يضمنه ولابی حنیفةؒ ان الاذن مقيد بشرط السلامة اذ يتحقق السوق بدونه وانما هى للمبالغة فيتقيد بوصف السلامة كالمرور فی الطريق اور اگر مستاجر نے جانور کی لگام زور سے کھینچی یا اس کو مارا پس جانور تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا جبکہ اس نے متعارف طور پر کیا ہو کیونکہ مطلق عقد کے تحت میں جو چیز متعارف ہے وہ داخل ہوتی ہے تو یہ فعل اس کی اجازت سے پایا گیا پس وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی طرف سے اجازت مقید بشرط سلامتی ہے یعنے ایسا فعل کرے کہ جس میں جانور سلامت رہے اس واسطے کہ بدون ایسی مار و لگام کھینچنے کے چلانا ممکن تھا اور مارنا یا باگ کھینچنا تو تیز چلانے کے واسطے ہوتا ہے پس اس میں اجازت اس قید کے ساتھ ہے کہ سلامتی رہے جیسے راستہ چلنے میں ہوتا ہے ف۔ یعنے عام راستہ میں چلنا جائز ہے۔ بشرطیکہ سلامتی کے ساتھ ہو حتیٰ کہ اگر کسی شخص کا نقصان کرے تو ضامن ہوگا۔ وان استاجرها الى الحيرة فجاوز بها الى القادسية ثم ردها الى الحيرة ثم نفقت فهو ضامن وكذلك العارية۔ اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے واسطے کوئی جانور کرایہ کیا پھر حیرہ سے آگے قادسیہ تک بڑھ گیا پھر اس کو حیرہ واپس لایا پھر وہ تلف ہو گیا تو ضامن ہوگا اور یہی حکم عاریت میں ہے ف۔ کہ اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے واسطے عاریت لیا ہو پھر حیرہ سے آگے قادسیہ تک لے گیا پھر وہاں سے حیرہ واپس لایا پھر وہ مر گیا تو ضامن ہے کیونکہ حیرہ تک لے جانے کے واسطے وہ امین تھا اور جب تجاوز کیا تو اس نے مخالفت کی جس سے غاصب و ضامن ہو گیا پھر جب حیرہ واپس لایا تو مخالفت جاتی رہی لیکن وہ ضمانت سے خارج نہ ہوگا جب تک کہ مالک کو واپس نہ دیدے پس جب واپس دینے سے پہلے وہ جانور مر گیا تو ضامن ہوگا۔ وقيل تاويل هذه المسألة اذا استاجرها ذاهبا لا جائيا لينتهى العقد بالوصول الى الحيرة فلا يصير بالعود مردودا الى يد المالك معنى اما اذا استاجرها ذاهبا وجائيا يكون بمنزلة المودع اذا خالف ثم عاد الى الوفاق — بعض نے فرمایا کہ تاویل اس مسئلہ کی یہی ہے کہ اس نے جانے کے واسطے کرایہ کیا تھا نہ آنے کے واسطے تاکہ حیرہ تک پہونچ کر عقد اجارہ ختم ہو جائے پس قادسیہ سے حیرہ لوٹ آنے پر

وہ از راہ معنے کے مالک کو پھیرنے والا نہ ہو یعنے ضامن رہے اور اگر اس نے جانے وآنے کے واسطے کرایہ کیا ہو تو وہ بمنزلہ مستودع کے ہوگا کہ جب اس نے مودع کے حکم سے مخالفت کی پھر موافقت پیدا آگیا تو ضمانت سے بری ہو جاتا ہے۔

وقیل الجواب مجری علی الاطلاق والفرق ان المودع مامور بالحفظ مقصودا فبقی الامر بالحفظ بعد العود الی الوفاق فحصل الرد الی ید نائب المالک وفی الاجارۃ والعاریۃ لیصیر الحفظ مامورا بہ تبعا للاستعمال لا مقصودا فاذا انقطع الاستعمال لم یبق ھو نائبا فلا یبرأ بالعود وھذا اصح اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم علی الاطلاق جاری ہے یعنے ہر صورت یہی حکم ہے خواہ فقط جانے کے واسطے کرایہ یا آمدورفت دونوں کے واسطے کرایہ کیا ہو اور مستودع پر اس کا قیاس نہیں ہے اور فرق یہ ہے کہ مستودع تو بالقصد حفاظت کے واسطے مامور ہے تو موافقت کی جانب پھر آنے کے بعد حفاظت کا حکم باقی رہا تو ودیعت مذکور اس کے مالک کے نائب کے ہاتھ میں پھرنا پایا گیا یعنے اس وجہ سے وہ ضمانت سے بری ہو جاتا ہے اور اجارہ وعاریت کی صورت میں حفاظت کا حکم بالتبع بوجہ استعمال کے ہے اور بالقصد نہیں ہے پس جب استعمال منقطع ہو گیا تو وہ مالک کا نائب نہ رہا تو پھر جبرہ واپس آنے کے وجہ سے وہ ضمان سے بری نہ ہوگا اور یہی قول اصح ہے ومن اکتری حمارا بسرج فنزع ذلک السرج واسرجہ بسرج یسرج بمثلہ الحمر فلا ضمان علیہ لانہ اذا کان یماثل الاول یتناولہ اذن المالک اذ لا فائدۃ فی التقیید بغیرہ الا اذا کان زائدا علیہ فی الوزن فحینئذ یضمن الزیادۃ وان کان لا یسرج بمثلہ الحمر یضمن لانہ لم یتناولہ الاذن من جھتہ فصار مخالفا —

اگر کسی نے ایک گدھا مع زین کے کرایہ لیا پھر یہ زین نکال ڈالی اور اس پر دوسری زین ایسی لگائی جیسی گدھوں پر لگائی جاتی ہے پس اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان نہیں ہے کیونکہ دوسری زین جب مثل اول کے ہے تو مالک کی اجازت اس کو بھی شامل ہے کیونکہ پہلی زین کے ساتھ قید لگانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن اگر دوسری زین بہ نسبت پہلی زین کے وزن میں کچھ زیادہ ہو تو اس صورت میں زیادتی کا ضامن ہوگا اور اگر دوسری زین ایسی ہو کہ گدھوں پر ایسی زین نہیں لگائی جاتی ہے تو متاجر پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مالک کی طرف سے جو اجازت ہے وہ ایسی زین کو شامل نہیں ہے تو متاجر اس صورت میں مخالف ہو جائے گا۔ وان اوکفہ باکاف لا یوکف بمثلہ الحمر یضمن لما قلنا فی السرج وھذا اولی وان اوکفہ باکاف یوکف بمثلہ الحمر ضمن عند ابی حنیفۃؒ وقالا یضمن بحسابہ لانہ اذا کان یوکف بمثلہ الحمر کان ھو والسرج سواء فیکون المالک راضیا بہ الا اذا کان زائدا علی السرج فی الوزن فیضمن الزیادۃ لانہ لم یرض بالزیادۃ فصار کالزیادۃ فی الحمل المسمی اذا کانت من جنسہ ولابی حنیفۃؒ ان الاکاف لیس من جنس السرج لانہ للحمل والسرج للرکوب وکذا ینبسط احدھما علی ظھر الدابۃ مالا ینبسط علیہ الآخر فیکون مخالفا کما اذا حمل الحدید وقد شرط لہ الحنطۃ — اور اگر اس نے اول زین اتارنے کے بعد ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر نہیں لگایا جاتا ہے تو ضامن ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم نے زین میں بیان کی یعنی مالک کی اجازت اس کو شامل نہیں ہے۔ تو پالان میں بدرجہ اولے ضامن ہوگا کیونکہ پالان تو زین کے خلاف جنس ہے اور اگر اس نے زین اتار کر گدھے پر ایک ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین نے فرمایا بحساب زیادتی کے ضامن ہوگا۔ یعنے پالان کی زیادہ چوڑائی کے حساب سے بقول بعض مشائخ یا پالان کے زیادتی بوجھ کے حساب سے بقول دیگر مشائخ۔ ع۔ اس واسطے کہ جب یہ پالان ایسا ہے کہ جیسا گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو پالان اور زین دونوں برابر ہو گئے تو مالک اس پر بھی راضی ہوگا لیکن اگر یہ پالان وزن میں زین سے

زیادہ ہو تو بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا کیونکہ مالک اس زیادتی پر راضی نہیں ہوا تو ایسا ہوگیا جیسے کوئی بوجھ بیان کردیا تھا پھر اسی جنس کا بوجھ اس سے زائد لادا چنانچہ اگر جانور تلف ہو تو بقدر زیادتی کے ضامن ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ پالان کچھ زین کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ پالان تو بوجھ لادنے کے واسطے ڈالا جاتا ہے اور زین لگانا سواری کے واسطے ہوتا ہے تو بغیر جنس کی وجہ سے ضامن ہوگا اور اسی طرح جانور کی پیٹھ پر پالان اس قدر پھیلتا ہے جس قدر زین نہیں پھیلتی ہے تو متاجر اس صورت میں مخالفت کرنے والا ہو جائے گا جیسے گیہوں لادنے کی شرط کرنے کے بعد اس نے جانور پر لوہا لادا۔ ف۔ تو شرط سے مخالفت کی حالانکہ ایسی مخالفت ہے جو جانور کو زیادہ مضر ہے

وان استاجر حمالا لیحمل له طعاما فی طریق کذا فاخذ فی غیرہ یسلکه الناس فهلك المتاع فلا ضمان علیه وان بلغ فله الاجر وهذا اذا لم یکن بین الطریقین تفاوت لان عند ذلك التقیید غیر مفید اما اذا کان تفاوت یضمن لصحة التقیید فانه تقیید مفید الا ان الظاهر عدم التفاوت اذا کان طریقا یسلکه الناس فلم یفصل ۔

اگر کسی حمال کو اس واسطے اجارہ لیا یعنی مزدور کیا کہ میرا یہ اناج فلاں راہ سے فلاں مقام تک پہونچا دے پھر حمال نے اس راستہ کو سوائے دوسرا راستہ اختیار کیا کہ اس راستہ سے بھی لوگوں کی آمد و رفت ہے پس یہ اناج ضائع ہوگیا تو اس پر ضمان نہیں ہے اور اگر اس نے پہونچا دیا تو وہ مزدوری کا مستحق ہوگا اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں راستوں میں تفاوت نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں کسی خاص راستہ کی قید لگانا کچھ مفید نہیں ہے۔ اور اگر ایسا ہو کہ دونوں راستوں میں تفاوت ہے یعنی مثلاً یہ راستہ خوفناک ہو جس سے گیا ہے تو حمال ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ قید لگانا صحیح ہے۔ کیونکہ اس قید لگانے میں متاجر کا فائدہ متصور ہے لیکن جبکہ اس راستہ سے لوگوں کی آمد و رفت جاری ہے۔ تو ظاہر میں تفاوت نہیں ہے لہذا حکم میں تفصیل نہیں فرمائی ف۔ کہ راستہ خوفناک نہ ہو یا خوفناک ہو بلکہ صرف یہ کہا کہ ایسا راستہ ہے جس میں لوگوں کی آمد و رفت ہے۔ وان کان طریقا لا یسلکه الناس فهلك ضمن ۔ اور اگر جس راستہ سے حمال لے گیا ایسا راستہ ہو کہ اس سے لوگوں کی آمد و رفت نہ ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا۔ لانه صح التقیید فصار مخالفا کیونکہ قید لگانا صحیح ہوا تو حمال مذکورہ مخالف ہوگیا۔ ف۔ یعنے متاجر کے حکم سے خلاف کرنے والا ہوگیا تو ضامن ہوا حتی کہ اگر مال تلف ہوا تو اس پر تاوان لازم ہوگا۔ وان بلغ فله الاجر ۔ اور اگر اس نے مال پہونچا دیا یعنے جبکہ تلف سے بچ گیا تو اس کے واسطے اجرت کا استحقاق ہوگا۔ لانه ارتفع الخلاف معنی وان بقی صورة ۔ اس واسطے کہ معنے میں اختلاف اٹھ گیا اگرچہ صورت میں باقی ہے۔ ف۔ اس واسطے کہ مقصود معنے یہی تھا کہ یہ اناج یا مال متاجر کے منزل مقصود پر پہونچ جاوے اور وہ حمال نے پورا کردیا اگرچہ بصورت اختلاف ہے کہ اس نے دوسرے راستہ سے جس کا متاجر نے حکم نہیں دیا تھا پہونچایا ہے۔ وان حمله فی البحر فیما یحمله الناس فی البر ضمن ۔ اور اگر اس کو سمندر یا دریا میں لادا یا در حالیکہ ایسی چیز کو لوگ خشکی میں لاتے ہیں تو ضامن ہو جائے گا۔ لفحش التفاوت بین البر والبحر ۔ اس واسطے کہ خشکی و تری میں تفاوت فاحش ہے۔ وان بلغ فله الاجر لحصول المقصود وارتفاع الخلاف معنی ۔ اور اگر اس نے پہونچا دیا تو اس کو اجرت کا استحقاق ہوگا اس واسطے کہ مقصود حاصل ہوگیا اور معنے میں اختلاف رفع ہوگیا ف۔ اگرچہ صورت میں اختلاف رہ گیا کیونکہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ متاجر نے اس کو خشکی کی راہ سے پہونچانے کا حکم دیا تھا

ومن استاجر ارضا لیزرعها حنطة فزرعها رطبة ضمن ما نقصها ۔ اور اگر کوئی زمین اس واسطے اجارہ لی کہ اس میں گیہوں کی زراعت کرے گا یعنے اجارہ میں بیان کیا کہ گیہوں کی زراعت کے واسطے اجارہ لیتا ہے پھر اس زمین میں رطبہ کی زراعت کی تو اس سے زمین کو جو کچھ نقصان پہونچا اس کا ضامن ہوگا۔ ف۔ رطبہ گندنا اور شامی رح نے نقل کیا کہ رطبہ مانند کھیرا و ککڑی و بینگن وغیرہ میں

یعنی اس قسم کی ترکاریوں و کھانے کی چیزوں کو رطبہ کہتے ہیں پس اگر گیہوں کی شرط کر کے کوئی رطبہ بویا تو نقصان زمین کا ضامن
ہوگا یعنی جو اجرت ٹھہری وہ ادا کرے اور رطبہ کی کاشت سے جو نقصان اندازہ کیا جاوے وہ ادا کرے۔ لان الرطاب اضر
بالارض من الحنطة لانتشار عروقها فيها وكثرة الحاجة الى سقيها - اس واسطے کہ جو چیزیں رطبہ کہلاتی ہیں وہ گیہوں سے زیادہ
زمین کو ضرر پہونچاتی ہیں کیونکہ رطاب کی جڑیں زمین میں منتشر ہوتی ہیں اور رطاب کو سینچنے کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے
ف۔ پس زمین کی قوت بوجہ کثرت تری کے کم ہوجاتی ہے اور اس کی جڑیں پھیل کر سب طرف سے قوت چوس لیتی ہیں
پس جب اس نے گیہوں بونے کی شرط کی تو جو چیز سوائے گیہوں کے بوئی اس میں مخالفت ہوگی پھر دیکھا جاوے کہ اس
مخالفت سے ضرر ہے یا نفع ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو یہ چیز بہ نسبت گیہوں کے زمین کو کمتر مضر ہوگی یا زیادہ
تر مضر ہوگی پس اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کی بہ نسبت کم ضرر ہو تو مالک زمین کو کچھ نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہے کاشتکار
کچھ ضامن نہ ہوگا اور اگر ایسی چیز ہو جس سے بہ نسبت گیہوں کے زیادہ ضرر ہے تو مالک زمین سے مخالفت کی پس ضامن
ہوگا کیونکہ اس سے زمین کو زیادہ ضرر ہے۔ فكان خلافا الى شر - پس یہ مخالفت بجانب بدی ہے۔ ف۔ یعنی
ایسی مخالفت سے مالک زمین کو برائی و بدی پہونچی۔ فيضمن ما نقصها تو جو کچھ اس نے زمین کو نقصان پہونچایا اس کا
ضامن ہوگا۔ ولا اجر له - اور مالک زمین کو کچھ کرایہ نہیں ملے گا لانه غاصب للارض على ما قررناه - اس واسطے کہ مستاجر تو
زمین کا غاصب ہوگیا جیسا کہ ہم تقریر کر چکے ف۔ کہ وہ رطبہ کی زراعت سے مضر مخالفت کرنے میں عقد اجارہ پر نہیں رہا۔
بلکہ غاصب ہوگیا اس واسطے کہ اجارہ تو گیہوں تک تھا اور غاصب پر اجرت نہیں بلکہ تاوان لازم ہوتا ہے۔

ومن دفع الى خياط ثوبا ليخيطه قميصا بدرهم فخاطه قباء فان شاء ضمنه قيمة الثوب وان شاء اخذ القباء
واعطاه اجر مثله ولا يجاوز به درهما قيل معناه القرطق الذي هو ذو طاق واحد لانه يستعمل استعمال القباء وقيل هو مجرى
على اطلاقه لانهما يتقاربان في المنفعة وعن ابي حنيفة انه يضمن من غير خيار لان القباء خلاف جنس القميص —
اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تاکہ اس کی قمیص بعوض ایک درم کے سی دے پس درزی نے اس کپڑے کی قبا سی دی تو
مالک کو اختیار ہے کہ چاہے درزی سے اپنے کپڑے کی قیمت تاوان لے اور بعد اس کے درزی اس قباء کا مالک ہو جائے
گا، اور اگر چاہے تو قبا لے کر درزی کو اس کا اجر مثل دے دے مگر وہ ایک درم سے زیادہ نہ ہوگا۔ بعض مشائخ نے فرمایا
کہ قباء سے مراد وہ کرتا ہے جو ایک تہ ہوتا ہے کیونکہ وہ بجائے قباء کے مستعمل ہوتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ لفظ اپنے
اطلاق پر جاری ہے کیونکہ قباء اور قمیص دونوں منفعت میں قریب قریب ہیں اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مالک
کو سوائے تاوان کے دوسرا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء تو جنس قمیص سے مخالف ہے۔ ف۔ اور ایسی مخالفت کی وجہ سے
وہ غاصب ہوگیا پس مالک کو صرف تاوان لینے کا اختیار ہوا اور واضح ہو کہ قباء عرف میں دو تہ ہوتی ہے۔ اور کبھی درمیان
میں بھراؤ بھی ہوتا ہے اور بظاہر وہ قمیص سے مخالف ہے لہذا اس روایت نادرہ میں قباء کو قمیص سے خلاف جنس قرار دیا
اور کتاب میں جو ظاہر الروایہ ذکر کی تو اس میں خلاف جنس نہیں ٹھہرایا ورنہ سوائے تاوان کے دوسرا اختیار نہ ہوتا اسی واسطے
بعض مشائخ نے قباء سے کرتہ مراد لیا کیونکہ اگر اس میں آگے سے چاک کر دیا جاوے تو وہ قباء ہو جائے اور بعض نے کہا کہ
منفعت کے لحاظ سے دونوں گویا ہم جنس ہیں کیونکہ قباء و قمیص ہر ایک میں آستینیں و کلی و دامن ہوتا ہے بہرحال ظاہر الروایہ میں
قمیص سے قباء بالکل خلاف جنس نہیں ہے۔ ووجه الظاهر انه قميص من وجه لانه يشد وسطه وينتفع به
انتفاع القميص فجاءت الموافقة والمخالفة فيميل الى اى الجهتين شاء الا انه يجب اجر المثل

لقصور جھة الموافقه ولا یجاوز به الدراهم المسمی کما هو الحکم فی سائر الاجارات الفاسدة علی مانبینه فی بابه ان شاء الله تعالی - اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ قباء ایک راہ سے مخالف ہے اور ایک وجہ سے وہ بھی قمیص ہے کیونکہ اس کے درمیان کو باندھ کر قمیص کی طرح نفع اٹھاتے ہیں تو قباء کر دینے میں موافقت و مخالفت دونوں پائی گئیں پس کپڑے کے مالک کو اختیار ہوا کہ دونوں جانب میں سے جس طرف چاہے رجوع کرے یعنے مخالفت سمجھے تو قیمت تاوان لے لے اور اگر موافقت سمجھے تو قباء لے کر اجرت دے دے لیکن اجر المثل واجب ہوگا کیونکہ موافقت کی جانب میں قصور ہے یعنے پوری موافقت نہیں ہے۔ اور اجر المثل ایک درم سے زائد نہ ہوگا جو بیان ہوا جیسا کہ دیگر اجارات فاسدہ میں حکم ہے چنانچہ اجارہ فاسدہ کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے ف - جس کا حاصل یہ ہے کہ جو اجرت بیان ہوئی اگر اجر المثل اس سے کم ہو تو کم ملیگا اور اجر المثل بھی اسی قدر ہو یا زیادہ ہو تو زیادہ نہیں ملے گا بلکہ اسی قدر ملے گا کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا۔ ولو خاطه سراویل وقد امر بالقباء قیل یضمن من غیر خیار للتفاوت فی المنفعة اور اگر درزی نے اس کپڑے کا پائجامہ سی دیا حالانکہ مالک نے اس کو قباء سینے کا حکم دیا تھا تو کہا گیا کہ مالک اس سے ضمان لے سکتا ہے اور کپڑا لے کر مزدوری دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء و پائجامہ کی منفعت میں تفاوت ہے۔ والاصح انه یخیر للاتحاد فی اصل المنفعة وصار کما اذا امر بضرب طست من شبه فضرب منه کوزا فانه یخیر کذا ھذا - اور اصح حکم یہ ہے کہ مالک کو دونوں طرح کا اختیار ہے یعنے چاہے ضمان لے یا کپڑا لے کر اجر المثل دیدے کیونکہ دونوں اصلی منفعت میں متحد ہیں یعنے لباس ہونے و ستر پوشی میں یکساں ہیں اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تانبا دے کر طشت بنانے کا حکم دیا تھا اور ٹھٹھیرے نے اس کو زہ بنا دیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان لے یا کوزہ لے کر اجر المثل دے پس اسی طرح اس مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہوگا۔ ف - لیکن اگر کچھ اجرت ٹھہری ہو تو اجر المثل اس سے زائد نہیں دیا جائے گا۔

باب الاجارة الفاسدة

یہ باب اجارہ فاسدہ کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ جو شرط مقتضائے اجارہ کے مخالف ہو وہ شرط فاسد ہے۔ قال الاجارة تفسدها الشروط کما تفسد البیع لانه بمنزلته الا تری انه عقد یقال ویفسخ - اجارہ ایسی چیز ہے کہ اس کو مفسد شرطیں فاسد کرتی ہیں جیسے بیع کو فاسد کرتی ہیں کیونکہ اجارہ بمنزلہ بیع کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ بھی اقالہ اور فسخ کیا جاتا ہے۔ والواجب فی الاجارة الفاسدة اجر المثل لا یجاوز به المسمی وقال زفرؒ والشافعیؒ یجب بالغا مابلغ اعتبارا ببیع الاعیان - اور اجارہ فاسدہ میں اجر المثل واجب ہوتا ہے جو بیان کی ہوئی مقدار سے زیادہ نہیں دیا جاتا اور امام شافعیؒ و زفرؒ نے فرمایا کہ اجر المثل جہاں تک پہونچے سب واجب ہوتا ہے بقیاس بیع اعیان کے ف - یعنے جیسے عین شئے کی فروخت میں جو کچھ اس کے دام ہیں ہوں سب واجب ہوتے ہیں مثلاً مکان فروخت کیا تو کل قیمت واجب ہوگی اگرچہ بیع فاسد ہوا سی طرح اگر مکان کا منافع فروخت کیا یعنے دو کرایہ دیا جائے تو پورا کرایہ واجب ہوگا اگرچہ اجارہ فاسد ہو۔ ولنا ان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد لحاجة الناس فیکتفی بالضرورة فی الصحیح منها الا ان الفاسد تبع فیعتبر ما یجعل بدلا فی الصحیح عادة لکنهما اذا اتفقا علی مقدار فی الفاسد فقد اسقطا الزیادة واذا نقص اجر المثل لم تجب

زیادة المسمی لفساد التسمیة بخلاف البیع لان العین متقوم فی نفسه وهو الموجب الاصلی فان صحت التسمیة انتقل عنه الا فلا — اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا قیمتی ہوجانا بذات خود نہیں ہے بلکہ بذریعہ عقد اجارہ کے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے پس عقد صحیح میں تو ضرورت پر اکتفا کیا جائے گا اور فاسد میں ایسا نہ ہوتا لیکن فاسد بھی صحیح کے تابع ہے تو جو چیز اجارہ صحیح میں از راہ عادت کے بدل قرار دی جاتی ہے وہی اجارہ فاسد میں معتبر ہوگی لیکن دونوں عقد کرنے والے اگر اجارہ فاسد میں کسی مقدار پر متفق ہوں تو انہوں نے اس سے زیادہ کو ساقط کر دیا اور جب اجر المثل اس سے کم ہے تو بیان کی ہوئی اجرت جو زائد ہے واجب نہ ہوگی کیونکہ قرار داد فاسد ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں عین بذات خود قیمتی ہوتا ہے۔ اور جو چیز اصل میں واجب ہونا چاہیئے وہ بھی قیمت ہے پھر اگر دونوں کی قرار داد صحیح ہو تو قیمت سے بیان کیے ہوئے ثمن کی جانب منتقل ہوگا ورنہ نہیں ف خلاصہ یہ ہے کہ بیع اور اجارہ میں فرق ہے تو بیع پر اجارہ کا قیاس نہیں ہوسکتا ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں مال عین مبیع ہوتا ہے اور مال عین بذات خود قیمتی چیز ہے پس اصل مقتضائے بیع یہ ہے کہ یہی قیمت واجب ہو لیکن اگر دونوں نے قیمت کے علاوہ کسی مقدار ثمن پر اتفاق کیا پس اگر یہ عقد صحیح ہو تو قیمت سے منتقل ہوکر ثمن واجب ہوگا اور اگر صحیح نہ ہو یعنی بیع فاسد ہو تو وہی اصلی قیمت واجب رہے گی اور یہ اسی وجہ سے کہ اصلی مال بذات خود قیمتی ہے اور اجارہ سے یہ فرق ہے کہ اجارہ میں منافع فروخت ہوتے ہیں اور منافع بذات خود قیمتی چیز نہیں ہیں۔ بلکہ لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے شرع نے اس کو قیمتی کر دیا پس اگر انہوں نے صحیح قرار داد کی ہو تو جو کچھ قرار داد کی وہ واجب ہے اور اگر قرار داد صحیح نہ ہو تو جو کچھ انہوں نے ٹھہرایا اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ جو کچھ قیمت ہوا کرتی ہے وہ لازم ہوگی لیکن جس مقدار پر دونوں نے اتفاق کیا اس پر رضامندی موجود ہے پس اگر عقد صحیح ہوتا تو اسی قدر ماننا اور فاسد اجارہ چونکہ صحیح پر قیاس ہے تو اس میں بھی ان کی رضامندی سے زیادہ نہیں ملے گا پس ثابت ہوا کہ اگر اجر المثل کم ہو تو وہی ملے گا ورنہ قرار داد سے زیادہ نہیں ملے گا۔ ومن استاجر دارا کل شهر بدرهم فالعقد صحیح فی شهر واحد فاسد فی بقیة الشهور الا ان یسمی جملة الشهور معلومة اگر کسی شخص نے ایک مکان ہر ماہ بعوض ایک درم کے کرایہ لیا تو عقد اجارہ صرف ایک مہینہ کے واسطے صحیح ہے اور باقی مہینوں کے واسطے فاسد ہے لیکن اگر باقی مہینے بطور معلوم بیان کر دے تو جائز ہے۔ لان الاصل ان کلمة کل اذا دخلت فیما لا نهایة له تنصرف الی الواحد لتعذر العمل بالعموم وکان الشهر الواحد معلوما فصح العقد فیه واذا تم کان لکل واحد منهما ان ینقض الاجارة لانتهاء العقد الصحیح فلو سمی جملة شهور معلومة جاز لان المدة صارت معلومة — اس واسطے کہ لفظ (ہر) جس کی جگہ عربی میں لفظ کل آتا ہے یہ جب ایسی چیز پر داخل ہو جس کی انتہا معلوم نہیں ہے تو یہ صرف ایک کی جانب پھیرا جاتا ہے کیونکہ سب پر عمل کرنا متعذر ہے اور ایک مہینہ معلوم ہے تو اسی مدت میں عقد صحیح ہو گیا پھر جب یہ مہینہ پورا ہو جاوے تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اجارہ توڑ دے کیونکہ عقد صحیح ختم ہو گیا پھر اگر اس نے سب مہینے اس طور پر بیان کر دیے کہ معلوم ہو گئے تو عقد اجارہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ کل مدت معلوم ہو گی۔

قال فان سکن ساعة من الشهر الثانی صح العقد فیه ولیس للمواجران یخرجه الی ان ینقضی وکذلك کل شهر سکن فی اوله لانه تم العقد بتراضیهما بالسکنی فی الشهر الثانی الا ان الذی ذکره فی الکتاب هو القیاس وقد مال الیه بعض المشائخ وظاهر الروایة ان یبقی الخیار لکل واحد منهما فی اللیلة الاولی من الشهر الثانی ویومها لان فی اعتبار الاول بعض الحرج -

پھر اگر مسئلہ مذکورہ میں دوسرے مہینہ سے بھی ایک گھڑی اس مکان میں رہا تو وہ دوسرے مہینہ کے بابت بھی عقد صحیح ہوگیا اور موجر کو اختیار نہیں ہے کہ مہینہ ختم ہونے سے پہلے مستاجر کو اس مکان سے اٹھادے اور اسی طرح آئندہ ہر ماہ میں جس کے شروع میں مستاجر نے سکونت کی ہو یہی حکم ہے کیونکہ دوسرے مہینہ میں بھی سکونت پر دونوں کی باہمی رضامندی سے عقد پورا ہوگیا لیکن یہ جو کتاب میں ایک گھڑی کا ذکر کیا ہے قیاس یہی ہے اور اسی جانب بعض مشائخ نے میل کیا ہے اور ظاہر الروایہ یہ ہے کہ دوسرے مہینہ کی اول رات اور اول دن میں دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار رہے گا کیونکہ ایک گھڑی کا اعتبار کرنے میں بعض حرج متصور ہیں۔ وان استاجر دارا سنة بعشرة دراهم جاز وان لم يبين قسط كل شهر من الاجرة لان المدة معلومة بدون التقسيم فصار كاجارة شهر واحد فانه جائز وان لم يبين قسط كل يوم - اور اگر ایک مکان ایک سال کے واسطے بعوض دس درہم اجارہ لیا تو جائز ہے اگرچہ اجرت میں سے ہر مہینہ کی قسط بیان نہ کی ہو اس واسطے کہ کل مدت بدون تقسیم کے معلوم ہے تو ایسا ہوگیا کہ جیسے ایک ماہ کے واسطے اجارہ لیا تو یہ جائز ہے اگرچہ ہر روز کا حصہ بیان نہ کیا ہو۔ ثم يعتبر ابتداء المدة مما سمى وان لم يسم شيئا فهو من الوقت الذى استاجره لان الاوقات كلها فى حق الاجارة على السواء فاشبه اليمين بخلاف الصوم لان الليالى ليست بمحل له - پھر ابتدا مدت اسی وقت سے شمار ہوگی جو دونوں نے بیان کی اور اگر انہوں نے کوئی وقت بیان نہ کیا ہو تو ابتداء مدت اس وقت سے شمار ہوگی جب سے اجارہ لیا ہے کیونکہ اجارہ کے حق میں کل اوقات یکساں ہیں تو یہ قسم کے مشابہ ہوگیا بخلاف صوم کے کیونکہ راتیں روزہ کا وقت نہیں ہیں ف۔ یعنی مثلاً قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو جس وقت سے قسم کھائی اسی وقت سے شمار ہوگا کیونکہ قسم کے حق میں تمام مہینے یکساں ہیں پس جس وقت سے قسم کھائی اسی وقت سے مہینہ شمار ہوگا بخلاف اس کے اگر نذر کی کہ مجھ پر ایک مہینہ کے روزہ واجب ہیں تو علی الاتصال مہینہ ضرور نہیں ہے کیونکہ اس میں سب اوقات یکساں نہیں ہوتے چنانچہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا۔ ثم ان كان العقد حين يهل الهلال فشهور السنة كلها بالاهلة لانها هى الاصل -

پھر اگر یہ عقد اجارہ اس وقت ہوا کہ چاند نکلا ہے یعنی چاند رات کو واقع ہوا تو سال کے کل مہینوں کا شمار چاند سے ہوگا کیونکہ یہی اصل ہے۔ وان كان فى اثناء الشهر فالكل بالايام - اور اگر یہ اجارہ اثناء ماہ سے واقع ہوا ہو یعنی شروع چاند سے نہیں بلکہ مہینہ کے درمیان کسی تاریخ سے واقع ہوا ہو تو کل کا شمار بحساب ایام کے ہوگا۔ عند ابى حنيفةؒ وهو رواية عن ابى يوسفؒ - اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک ہے اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ وعند محمدؒ وهو رواية عن ابى يوسفؒ الاول بالايام والباقى بالاهلة لان الايام يصار اليها ضرورة وهى فى الاول منها - اور امام محمد کے نزدیک اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے یہ حکم ہے کہ پہلا مہینہ تو دنوں میں شمار ہوگا اور باقی مہینے چاند سے شمار ہوں گے اس واسطے کہ دنوں کا حساب لگانا بضرورت واقع ہوتا ہے اور یہ ضرورت صرف اول مہینہ میں متحقق ہے۔ وله انه متى تم الاول بالايام ابتداء الثانى بالايام ضرورة فهكذا الى آخر السنة - اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلا مہینہ بحساب دنوں کے پورا ہوا تو دوسرا مہینہ لامحالہ دنوں سے شروع ہوا پس یوں ہی آخر سال تک چلا جائے گا ف۔ اور صاحبین کے نزدیک اول مہینہ کی کمی تیرھویں مہینہ سے پوری کی جائے اور درمیانی گیارہ مہینہ چاند سے شمار کئے جائیں۔ ونظيره العدة وقد مر فى الطلاق - اور اسی کی نظیر عدت ہے اور وہ کتاب الطلاق میں گذر چکی ف۔ چنانچہ کتاب الطلاق کے اول میں مذکور ہے کہ اگر طلاق چاند رات کو واقع ہو تو مہینوں کی عدت کا شمار چاند سے ہوگا اور اگر مہینہ کے درمیان کسی تاریخ میں طلاق واقع ہوئی تو بالکل جدائی واقع

ہونے کے حق میں ایام سے عدت کا شمار ہوگا اور رہا عدت پوری ہونے کے حق میں تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک اول کمی کو آخر سے پورا کیا جائے اور درمیانی مہینوں کو چاند سے شمار کیا جائے۔ قال و یجوز اخذ اجرۃ الحمام والحجام فاما الحمام فلتعارف الناس ولم یعتبر الجہالۃ لاجماع المسلمین قال علیہ السلام ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللّٰہ حسن واما الحجام فلما روی انہ علیہ السلام احتجم واعطی الحجام الاجرۃ ولانہ استیجار علی عمل معلوم باجر معلوم فیقع جائزا۔ حمام کی اجرت لینا اور پچھنے لگانے کی اجرت لینا جائز ہے پس حمام کی اجرت تو اس لوگوں کی تعارف کے جائز ہے اور جہالت معتبر نہیں ہے کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس چیز کو مسلمانوں نے بہتر جانا وہ اللہ کے نزدیک بہتر ہے اور رہا پچھنے لگانے والے کا بیان تو اس دلیل سے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے پچھنے دلوائے اور حجام کو اس کی اجرت دی اور اس دلیل سے کہ پچھنے لگانا کار معلوم بمبادلہ اجرت معلوم اجارہ ہے تو یہ جائز ہوگا۔ ف واضح ہو کہ حمام کے بارہ میں علماء کا اختلاف ہے اور حمام کی مذمت میں چند احادیث وارد ہیں اسی وجہ سے بعض علماء نے حمام کی اجرت حرام قرار دی اور امام احمد سے بھی روایت ہے کہ حمام کی اجرت روا نہیں ہے اور بعضوں نے مردانہ حمام و زنانہ حمام میں فرق کیا ہے اور عامہ علماء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ دونوں قسم کے حمام بنانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ عورتوں کو بھی حیض و نفاس وغیرہ سے نہانے کی ضرورت پڑتی ہے اور مذمت اس بناء پر ہے کہ ننگی نہادے اور اگر پردہ کر لیا یا لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں اور اس کے کرایہ میں بھی دکان و مکانوں کی طرح کچھ مضائقہ نہیں ہے بجز بعض علماء نے کہا کہ حمام میں جس قدر پانی وغیرہ صرف کیا جاتا ہے اس کی مقدار مجہول ہے پس اگر حمام بنانا جائز ہو تو اس کا اجارہ بوجہ مجہول ہونے کے جائز نہ ہوگا۔ شیخ مصنف رح نے اس کا جواب یہ دیا کہ قیاس اسی کو مقتضی ہے لیکن چونکہ تعارف دلوگوں کا عملدرآمد اسی پر بلا انکار جاری ہے تو قیاسی دلیل معتبر نہ ہوئی کیونکہ قیاس پر تعامل مقدم ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کا اجماع ہے اور اس پر استدلال کیا کہ جو مسلمانوں نے بہتر جانا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے لیکن یہاں دو طرح پر تحقیق کرنا چاہیئے۔ اول یہ کہ یہ حدیث ہے دوم معنے حدیث پس مقام اول کی تحقیق یہ کہ زیلعی رح وغیرہ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو حدیث نہیں پایا بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رض کا کلام ہے۔ ابن عبدالہادی نے کہا کہ حدیث انس رض سے مرفوع بھی روایت کی گئی لیکن اس کی اسناد ساقط ہے پس موقوف ثابت ہے قال احمد حدثنا ابوبکر بن عیاش حدثنا عاصم عن زر عن عبداللہ قال ان اللہ نظر الخ۔ یعنے عبداللہ بن مسعود رض نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے دلوں پر نظر فرمائی بعد قلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پس اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دلوں کو بہتر پایا تو ان کو اپنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے وزیر بنایا کہ اس کے دین پر جہاد کرتے ہیں پس جو چیز کہ مسلمانوں نے بہتر جانی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے اور جو انہوں نے بری جانی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بری ہے۔ (الخ) اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے مل کر ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ کرنا بہتر جانا (الحاکم وصححہ) اور اس حدیث کو امام ابوبکر البزار رح نے مسند میں اور بیہقی رح نے مدخل میں اور ابو نعیم نے حلیہ میں اور ابو داؤد الطیالسی نے مسند میں اور طبرانی نے معجم میں روایت کیا ہے اور اس کی اسناد درجہ حسن سے نازل نہیں ہے۔ مع۔ پھر چونکہ یہ اثر ایسے امور میں سے ہے کہ جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے کیونکہ یہ امر بدون وحی کے نہیں معلوم ہو سکتا تو حکم میں یہ حدیث مرفوع ہے مقام دوم معنے حدیث میں کلام اس طرح ہے کہ قولہ ماراٰہ المسلمون۔ اور بعض روایت میں ماراٰہ المؤمنون۔ اس میں المسلمون یا المؤمنون ہے عموماً جنس مراد ہے استغراق یا عہد اور اصول میں معلوم ہوا کہ معہود مقدم ہوتا ہے پس اس سے خاص صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں اور یہی سیاق عبارت ہے

اور بعض روایات داری وغیرہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مصرح طور پر وارد ہے اور اسی طرح مسلمان یا مومن ہونے پر دلیل باطنی قول الٰہی عزوجل ہے اور یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے واسطے منصوص ہے پس حدیث سے استدلال فقط صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع حجت ہونے پر تمام ہے اور یہ استدلال کہ عموماً مسلمانوں کا اتفاق وا جماع حجت ہے پورا نہیں ہو سکتا علاوہ بریں کل کا اجماع ثبوت نہیں ہوا حالانکہ یعنے اکابر سے اختلاف موجود ہے اور مخفی نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بوجہ معدود ہونے کے اجماع ممکن تھا ارباب علم ہونا ممکن نہیں ہے پس ظاہر حدیث مذکور میں صرف اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم ہے جن کی نسبت قرآن مجید میں اولئک ہم المومنون حقا۔ اور اولئک ہم الصادقون اور اولئک ہم المفلحون بکثرت آیات صریح ہیں کہ وہ مومنین تھے تو مومنوں کا اجماع صادق آیا برخلاف زمانہ مابعد کے کہ وہ اگرچہ مومن ہوں لیکن کوئی دلیل قطعی نہیں ہے اس واسطے کہ ایمان کا محل تو دل ہے اور اس پر سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو اطلاع نہیں ہے ہاں آدمی اپنے اعتقاد کے موافق یقین کرتا ہے کہ وہ مسلمان ہے مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتا کہ میرے قلب میں وہ ایمان ہے جو اللہ تعالیٰ نے پسند فرمایا ہے۔

چنانچہ لیسا اوفات اولاد و مال وغیرہ کی مصیبت میں اس کا مکنون خاطر ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ جزع و فزع کرنے لگتا ہے اور یہ تمام بحث اصول میں محقق ہے رہا حجام یعنے پچھنے لگانے والا تو اس کی اجرت میں بعض احادیث کراہت وارد ہیں مانند قولہ علیہ السلام کسب الحجام خبیث رواہ مسلم اور حدیث محیصہؓ میں ہے کہ اس کے حجام غلام کی کمائی کی بابت آخر میں اپنے جانور کو کھلانے کی اجازت دی اور ایک روایت میں ہے کہ آخر یہ حکم دیا کہ اپنے اونٹ پانی کھینچنے والے کو اور اپنے غلاموں کو کھلا دے رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ واحمد ولعل اسنادہ حسن کما قال الترمذی پھر جمہور علماء نے کہا کہ یہ کمینہ پن کی اجرت سے مکروہ ہے ورنہ حرام نہیں ہے یا منسوخ ہے بدلیل حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور پچھنے لگانے والے کو اسکی اجرت دی پس اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو آپ نہ دیتے رواہ البخاری ومسلم ونحوہ من حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ مسلم۔ لہذا جمہور علماءؒ کے نزدیک اجرت حجامی جائز ہے۔ علاوہ ازیں کہ دوسرے کا خون منہ سے چوس کے تھوکنا ایک مکروہ حرکت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال ولا یجوز اخذ اجرۃ عسب التیس وھو ان یواجر فحلا لینزو علی اناث لقولہ علیہ السلام ان من السحت عسب التیس والمراد اخذ الاجرۃ علیہ ۔ نر کو مادہ پر چھوڑائی کی اجرت لینا نہیں جائز ہے۔ اسی کو عسب التیس کہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ایک نر کو اس واسطے کرایہ پر لے کہ اس کو مادیوں پر چھوڑا دے گا۔ یہ حرام ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحت یعنے خبیث حرام میں سے نر کی چھوڑائی ہے اس کلام سے مراد یہ کہ نر چھوڑائی کی اجرت خبیث حرام ہے ف ۔ اور اس پر امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ سب کا اتفاق ہے۔ اور لفظ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفحل سے نہی فرمائی۔ رواہ البخاری وابو داؤد والترمذی والنسائی اور روایات اس باب میں متعدد ہیں جن میں وارد ہے کہ کاہن کا نذرانہ خبیث ہے یعنے رمال وغیرہ جن سے آئندہ کا حال پوچھتے اور اجرت دیتے ہیں وہ خبیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی اجرت خبیث ہے اور رنڈیوں کی خرچی خبیث ہے اور کتے کے دام خبیث ہیں اور نر چھوڑائی کی اجرت خبیث ہے۔ پس اختلاف نہیں کہ عسب التیس حرام ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک یہ اس وقت کہ ابتداء سے اجارہ کرے اور اگر اس نے بدون اجارہ کے دے دیا پھر جس شخص کے گلہ میں مادیاں ہیں اس نے بعد جفتی و گابھن ہونے کے نر کو واپس دیا اور اس کے ساتھ میں کوئی چیز بطور تحفہ کے دیا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ بدلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ بنو کلاب میں سے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

عسب الفحل کو پوچھا تو آپ نے منع فرمایا پس اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ نر کو چھوڑ دیتے ہیں پھر ہم کو تحفہ کے طور پر کچھ دیا جاتا ہے تو آپ نے اس تحفہ کی اجازت دی۔ رواہ الترمذی والنسائی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو سوائے حدیث ابراہیم بن حمید کے نہیں جانتے ہیں صاحب المنقیح نے کہا کہ ابراہیم بن حمید کو نسائی وابن معین وابو حاتم نے ثقہ کہا اور بخاری ومسلم نے اس سے روایت لی ہے ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقات ہیں بعض نے اعتراض کیا کہ ممانعت کی حدیث قوی ہے اور ممانعت مقدم ہے جواب یہ کہ یہاں کوئی تعارض نہیں اس واسطے کہ اجارہ کے طور پر با اجرت بلاخلاف حرام ہے ولیکن فقیہ کے واسطے احتیاط روا ہے کہ وہ تحفہ سے بھی منع کرے کیونکہ اس سے حرام میں پڑ جانے کا خوف ہے۔ قال ولا الاستیجار علی الاذان والحج وکذا الامامة وتعلیم القرآن والفقه - اور اسی طرح اذان پر اجارہ لینا یا حج پر اجارہ لینا نہیں جائز ہے اور اسی طرح نماز کی امامت پر قرآن کی تعلیم پر اور فقہ کی تعلیم پر بھی اجارہ نہیں جائز ہے۔ والاصل ان کل طاعة یختص بها المسلم لا یجوز الاستیجار علیه عندنا - اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ ہر ایسی طاعت کہ اس کے ساتھ مسلمان مختص ہو اس پر اجارہ لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے ف کیونکہ اذان یا امامت یا تعلیم ایسے افعال قربت ہیں جن کا ثواب اللہ عزوجل کے نزدیک ملتا ہے۔ قرآن پر اجرت لینا جائز نہ ہوا جیسے روزہ ونماز پر اجرت لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ملت اسلام کے ساتھ مختص ہو اس پر اجارہ لینا جائز نہیں ہے۔ وعند الشافعیؒ یصح فی کل ما لا یتعین علی الاجیر لانه استیجار علی عمل معلوم غیر متعین علیه فیجوز - اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایسے عمل میں اجارہ جائز ہے جو اجیر پر متعین نہ ہو کیونکہ یہ ایسے عمل معلوم پر اجارہ ہے جس کا کرنا اجیر پر متعین نہیں ہے تو جائز ہے ف اور یہی قول مالک واحمدؒ کا ہے اور بعض نے کہا کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور مشہور روایت امام احمدؒ وان کے اہل مذہب سے یہ ہے کہ نہیں جائز ہے جیسے ہمارا قول ہے اور امام شافعیؒ کا استدلال احادیث سے بھی ہے اور اس کی تحقیق ان شاء اللہ تعالیٰ آتی ہے پھر بقول شافعیؒ اگر یہ کام اس پر متعین ہو مثلاً کسی مقام پر کوئی شخص امامت نماز کے واسطے متعین ہو کہ اس کے سوائے دوسرا شخص امامت کے لائق نہ ہو تو اجارہ نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر فتوی دینے وتعلیم قرآن وفقہ کے واسطے متعین ہو تو بھی بالاتفاق نہیں جائز ہے کذا فی ع۔ ولنا قوله علیه السلام اقرؤا القرآن ولا تاکلوا به - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن پڑھا کرو اور اس کے عوض مت کھاؤ ف رواہ احمد وابن راہویہ وابن ابی شیبہ من حدیث عبدالرحمن بن شبل ورواہ ابو یعلی والطبرانی وعبدالرزاق اور اس کی اسناد صحیح ہیں۔ اور ابن عدی نے کامل میں اور بخاری نے ادب مفرد میں اس کو حدیث ابوہریرہ سے روایت کیا ولیکن اسناد میں ضعف ہے اور شیخ ابوبکر البزارؒ نے اس کو حدیث عبدالرحمن بن عوف سے روایت کیا ولیکن کہا کہ یہ خطا ہے اور صحیح عبدالرحمن بن شبل ہے اور یہاں دیگر احادیث بھی ہیں چنانچہ حدیث عبادہ بن الصامت کہ میں نے اہل صفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا پس ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک کمان ہدیہ دی تو میں نے کہا کہ یہ تو کچھ مال نہیں ہے میں اس کو لے لوں اور اس سے جہاد میں تیر اندازی کروں گا پھر میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو آگ کا طوق پہنا دے تو لے لے رواہ ابوداود وابن ماجۃ والحاکم - وفی آخر ما عهد رسول الله علیه السلام الی عثمان بن ابی العاص وان اتخذت مؤذنا فلا تاخذ علی الاذان اجرا ولان القربة متی حصلت وقعت عن العامل ولهذا تعتبر اهلیة فلا یجوز له اخذ الاجر من غیره کما فی الصوم والصلوة - اور جو عہد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن ابی العاص سے لیا اس کے آخر میں یہ ہے کہ ایسا مؤذن مقرر کر جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے رواہ ابوداود والترمذی

والنسائی وابن ماجہ واسنادہ صحیح اور اس دلیل سے کہ جب کوئی فعل قربت واقع ہوا تو وہ عامل کی طرف سے کار ثواب ہو گیا اور اسی واسطے ان کاموں میں یہ اعتبار ہے کہ اس کو اس کام کی لیاقت ہو یعنے مثلاً اذان یا امامت کے لائق ہو پس اس کو دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ رہا جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔ ولان التعلیم مما لا یقدر المعلم علیہ الا بمعنی من قبل المتعلم فیکون ملتزما ما لا یقدر علی تسلیمہ فلا یصح وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانہ ظھر التوانی فی الامور الدینیۃ ففی الامتناع یضیع حفظ القرآن وعلیہ الفتوٰی —

اور اس دلیل سے کہ تعلیم ایسی چیز ہے کہ وہ معلم کے قدرت و اختیار میں نہیں ہے مگر جب ہی کہ شاگرد کی طرف سے بھی ایک بات پائی جاوے یعنے وہ ذہین و ذکی قابل تعلیم ہو تو تعلیم کرنے والے نے اجارہ سے ایسی بات کا التزام کیا جس کو پورا کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے پس اجارہ صحیح نہیں ہے اور اس زمانہ میں بعض مشائخ نے قرآن پڑھانے پر اجارہ لینا استحساناً جائز رکھا ہے کیونکہ دینی امور میں سستی دیے پروائی ظاہر ہو گئی پس اگر منع ہو تو قرآن کا حفظ ضائع ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے ف تتمۃ الفتاوےٰ میں امام سرخسی رح سے نقل کیا کہ مشائخ بلخ نے قول اہل المدینہ اختیار کیا کہ تعلیم القرآن پر اجرت جائز ہے پس ہم بھی اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں انتہی اور درر وضہ و ذخیرہ میں ہے کہ امام خیزاخزی نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام و موذن و معلم کو اجرت لینا جائز ہے ع۔ اور اسی طرح تعلیم الفقہ پر بھی اجرت لینے کا فتویٰ دیا جاوے گا ک۔ پس اگر کوئی مدت مقرر کی ہو تو فرزند کے باپ پر جبر کیا جائے گا کہ اجرت معینہ معلم کو دے اور اگر مدت معلومہ نہ ہو تو اجر المثل دینے پر جبر کیا جائے گا اور اسی طرح جو رسوم مقرری ہوں مانند عیدی وغیرہ کے ان کے دینے کے لئے بھی جبر کیا جائے گا۔ ع۔ اگر اپنے غلام یا فرزند کو کسی معلم یا کاریگر کے سپرد کیا کہ اس کو کتابت یا شعر یا ادب یا سلائی وغیرہ حرفہ سکھلائے تو سب کا حکم یکساں ہے کہ اگر مدت بیان کر دی مثلاً اجارہ کیا کہ ایک مہینہ تک یہ علم و ہنر سکھاوے تو اجارہ جائز ہے اور مدت کے بعد وہ اس اجرت کا مستحق ہو گا۔ جبکہ استاد نے اپنے آپ کو اس کام کے واسطے سپرد کیا خواہ وہ لڑکا یا غلام سیکھ جاوے یا نہ سیکھے اور اگر مدت بیان نہ کی ہو تو اجارہ فاسد ہے پس اگر وہ سیکھ گیا تو اجر المثل کا مستحق ہو گا ورنہ نہیں۔ ح ع۔ اور اگر شرط یہ ہو کہ اس کو اس کام یا علم و ہنر میں حاذق کر دے تو اجارہ فاسد ہے اس واسطے کہ حاذق کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ ع۔ فالحاصل ایسے اجارہ میں لازم یہ ہے کہ ایک مدت معلومہ تک سکھانے و تعلیم دینے پر اجارہ کرے خواہ وہ سیکھے یا نہیں اور سکھا دینے پر اجارہ نہ کرے کیونکہ یہ اس کے اختیار سے باہر ہے اور اگر ماہواری کچھ مقدار معلوم پر اجارہ کیا تو بنا بر اصل اجارات کے یہ اجارہ ایک ماہ کے لئے منعقد ہو گا پھر جب دوسرے مہینہ میں سے کوئی دن گذرا تو دوسرے مہینہ کے واسطے اجارہ ہو گیا۔ وعلیٰ ہذا القیاس واللہ تعالیٰ اعلم اور متعارف یہ ہے کہ روزانہ اختیارات فسخ از جانب معلم و متاجر رہا کرتے ہیں اور اسی پر عمل ہے مگر آنکہ شرط خاص ہو۔ م اور واضح ہو کہ قول اہل المدینہ جو مختار شافعی رح ہے کہ اعمال خیر پر جب غیر متعین ہوں اجارہ جائز ہے اس کے واسطے شیخ مصنف رح نے صرف قیاسی دلیل ذکر کی حالانکہ ان کے واسطے دلائل نصوص ہیں اور جو استدلال شیخ مصنف رح نے ذکر کی ان میں تاویلات ہیں چنانچہ حدیث عبدالرحمٰن بن شبل رضی اللہ عنہ کی تاویل یہ ہے کہ جیسے یہود نے کتاب الٰہی عزوجل کے عوض ثمن قلیل لیا تھا اور عوام کو اس کے احکام سے پریشان و بداعتقاد کر دیا تھا اس سے ممانعت فرمائی کہ قرآن مجید پڑھاؤ اور ہر طرح کے حرام و حلال کو موافق حکم قرآن کے سناؤ اور یہود کی طرح سے اس کا عوض نہ کھاؤ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعلیم کی اجرت کا جواز نہ ہو اور حدیث عثمان بن ابی العاص کی تاویل یہ ہے کہ جو موذن اپنی اذان کی اجرت نہ لے وہ اولیٰ ہے اور ان کا

استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ نے ایک عورت ایک مرد کو بیاہ دی بعوض اس کے جو قرآن سے اس کے پاس تھا رواہ البخاری و مسلم یعنی کچھ قرآن اس کو یاد تھا اس کے ساتھ بیاہ دیا اور حدیث میں ہے کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی اس میں احق کتاب اللہ ہے رواہ الترمذی وقال حسن صحیح اور بدلیل حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو ایک جہاد میں بھیجا راہ میں ہمارا گذر ایک قوم پر ہوا جس کے سردار کی پیشانی میں ایک بچھونے کاٹا تھا پس انہوں نے اس کی دوا کی لیکن کچھ نفع نہ ہوا پس اس نے کہا کہ تم اس گروہ کے پاس جاؤ جو تمہارے یہاں اترے ہیں شاید ان کے پاس کوئی رقیہ ہو یعنے کوئی جھاڑ پھونک ہو پس لوگوں نے ہمارے پاس آکر کہا کہ ہمارے سردار کو بچھونے کاٹا ہے اور ہم نے ہر طرح اس کی دوا کی لیکن کچھ نفع نہ ہوا تو کیا تمہارے پاس کوئی چیز ہے تو ہم میں سے بعض نے کہا کہ ہاں ہمارے پاس ہے لیکن ہم تمہارے یہاں مہمان ہوئے اور تم نے ہماری مہمان داری نہ کی واللہ میں تم کو رقیہ نہ کروں گا۔ تا وقتیکہ تم میرے واسطے اس کا عوض مقرر نہ کرو پس ایک گلہ بکری پر صلح کی حالانکہ ہم لوگ نہیں جانتے تھے کہ یہ شخص رقیہ جانتا ہے پس وہ گیا اور اس نے الحمد للہ رب العالمین یعنے فاتحۃ الکتاب پڑھ کر اس پر پھونکنا شروع کی یہاں تک کہ وہ اچھا ہو کر اٹھ کھڑا ہوا اور انہوں نے ہمارا عوض پورا دے دیا پس ہم میں سے بعض نے کہا کہ اس کو تقسیم کر لو مگر جس نے رقیہ کیا تھا اس نے کہا کہ ایسا نہ کرو یہاں تک کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر آپ سے یہ معاملہ عرض کریں پس جب ہم نے آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ جو کچھ تم نے پایا اس کو بانٹ لو اور میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔ کما فی الصحیح۔ قرطبی نے شرح مسلم میں کہا کہ رقیہ جائز ہونے سے ہم نہیں تسلیم کرتے کہ قرآن تعلیم کرنے کی اجرت بھی جائز ہو کیونکہ حدیث تو صرف رقیہ میں ہے اور شاید کہ یہ کفاروں کا مال لیا ہو یا اپنی ضیافت کا حق لیا ہو۔ قال ولا یجوز الاستیجار علی الغناء والنوح وکذا سائر الملاهی لانه استیجار علی المعصیة والمعصیة لا تستحق بالعقد قال ولا یجوز اجارة المشاع عند ابی حنیفة رح الا من الشریك وقالا اجارة المشاع جائزة وصورته ان یوجر نصیبا من دارہ او نصیبه من دار مشترکة من غیر الشریك لهما ان للمشاع منفعة ولهذا یجب اجر المثل والتسلیم ممکن بالتخلیة او بالتهائی فصار کما اذا آجر من شریکه او من رجلین وصار کالبیع ولابی حنیفة رح انه اجر ما لا یقدر علی تسلیمه فلا یجوز وهذا لان تسلیم المشاع وحده لا یتصور والتخلیة اعتبرت تسلیما لوقوعه تمکینا وهو الفعل الذی یحصل به التمکن ولا تمکن فی المشاع بخلاف البیع لحصول التمکن فیه واما التهائی فانما یستحق حکما للعقد بواسطة الملك وحکم العقد یعقبه والقدرة علی التسلیم شرط العقد وشرط الشیء یسبقه ولا یعتبر التراخی سابقا واما اذا آجر من شریکه فالکل یحدث علی ملکه فلا شیوع والاختلاف فی النسبة لا یضره علی انه لا یصح فی روایة الحسن عنه وبخلاف الشیوع الطاری لان القدرة علی التسلیم لیس بشرط للبقاء وبخلاف ما اذا اجر من رجلین لان التسلیم یقع جملة ثم الشیوع بتفرق الملك فیما بینهما طاری —

گانے کے واسطے یا میت پر رونے کے واسطے اجارہ لینا نہیں جائز ہے اسی طرح دیگر ملاہی مانند طبلہ و طنبورہ و باجہ وغیرہ بجانے کے واسطے بھی اجارہ لینا نہیں جائز ہے کیونکہ یہ معصیت پر اجارہ ہے اور معصیات ایسی چیز نہیں ہیں جن کا استحقاق عقد اجارہ سے ہو سکے پس اجارہ باطل ہے اور کچھ اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی امام شافعی رح و مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح گانا بانو یہ لکھنے کے واسطے بھی اجارہ نہیں جائز ہے اور بعض نے کہا کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے اور شیخ الاسلام اسیجابی نے شرح کافی میں کہا کہ کسی لہو و لعب اور شعر خوانی وغیرہ کا اجارہ نہیں جائز ہے اور بالاتفاق کچھ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ع۔م اور غیر مقسوم چیز کا اجارہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر شریک کو اجارہ دے دینا جائز ہے۔ ف۔ اور یہی زفر رحمہ

کا قول ہے خواہ قابل تقسیم ہو جیسے زمین یا نہ ہو جیسے غلام۔ ع۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غیر مقسوم کا اجارہ جائز ہے ف اور یہی امام مالک و شافعیؒ کا قول ہے ع۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ مکان میں سے ایک حصہ اجارہ دے جو مقسوم نہیں ہے یا مشترک مکان میں سے اپنا حصہ اجارہ دے مگر یہ شریک کے سوائے دوسرے کو اجارہ دیا گیا ہو ف کیونکہ شریک کو اجارہ دینا بالاجماع جائز ہے اور سوائے شریک کے دوسرے کو اجارہ دینا صاحبین وغیرہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز مشاع غیر مقسوم ہے اس میں منفعت موجود ہے اسی وجہ سے اس کا اجر المثل واجب ہوتا ہے اور غیر مقسوم کا سپرد کرنا ایک طرح ممکن ہے کہ تخلیہ کر دے یا باری باندھ دے تو ایسا ہو گیا جیسے اپنے شریک کو یا دو شخصوں کو اجارہ دے تو بیع کے مانند ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی چیز اجارہ دی جس کو سپرد نہیں کر سکتا ہے تو یہ اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ غیر مقسوم کو علیحدہ سپرد کرنا متصور نہیں اور تخلیہ کا اعتبار اسی وجہ سے سپردگی ہوتا ہے کہ اس میں قابو حاصل ہو جاتا ہے یعنے ایسا ہونے سے اس کو اجارہ کی چیز میں تصرف کا قابو ہو جاتا ہے اور جو چیز غیر مقسوم ہے اس میں تخلیہ کرنے در روک دور کرنے سے انتفاع کا قابو نہیں ہوتا بخلاف بیع کے کہ اس میں قابو حاصل ہو جاتا ہے رہا باری مقرر کرنا تو بحکم عقد اس کا استحقاق اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ ملک موجود ہے حالانکہ عقد جب منعقد ہو جاوے تب اس کا حکم ثابت ہوتا ہے حالانکہ سپرد کرنے کی قدرت ہونا عقد کے واسطے شرط ہے اور شرط ہمیشہ اس سے پہلے ہوا کرتی ہے جس کے واسطے شرط ہو بس باری سے اس کا فائدہ نہ ہو گا کیونکہ وہ پیچھے ہے اور جو چیز پیچھے حاصل ہوئی اس کو سابق نہیں اعتبار کر سکتے ہیں رہا اپنے شریک کو اجارہ دینا تو یہ اس وجہ سے جائز ہے کہ کل اسی کی ملکیت پر حاصل ہو گا تو شائع ہونا متحقق نہ ہو گا اور نسبت کا مختلف ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ ف کیونکہ اصل میں قبضہ ہو جانا چاہیئے جس سے نفع حاصل ہو اور شریک کو حاصل ہو سکتا ہے علاوہ بریں حسن نے ابو حنیفہ سے جو روایت کی اس میں یہ بھی نہیں جائز ہے بخلاف ایسے اشتراک کے جو پیچھے طاری ہو جائے ف مثلاً دو شخصوں کو ایک مکان اجارہ پر دیا پھر دونوں میں سے ایک مر گیا تو ظاہر الروایۃ میں زندہ کا اجارہ مشاع باقی رہے گا۔ ع۔ کیونکہ اجارہ باقی رکھنے کے واسطے سپردگی کی قدرت ہونا شرط نہیں ہے اور برخلاف اس صورت کے جو صاحبین نے ذکر کی کہ ایک شخص نے دو شخصوں کو ایک مکان کرایہ دیا تو وہ جائز ہے اس واسطے کہ سپردگی ایک بارگی مجموعہ واقع ہوئی یعنے شیوع نہیں ہے پھر ان دونوں میں ملک اجارہ حاصل ہونے کے بعد شیوع ہونا آئندہ طاری ہوا ہے ف تو یہ شیوع طاری ہوا نہ ابتدائی اور شیوع طاری بالاتفاق جائز ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ جب عقداً اجارہ قرار دیا گیا پس اگر ایک شخص نے اپنا کل مکان دوسرے شخص کو اجارہ دیا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر دو شخصوں کو یہی مکان یکبارگی اجارہ پر دیا تو بھی جائز ہے اور اگر ایک شخص کو نصف مکان غیر مقسوم اجارہ دیا یا دو شخصوں میں سے ایک کو نصف اجارہ دیا بعد اس کے دوسرے کو نصف اجارہ دیا تو غیر مقسوم ہونے کی وجہ سے نہیں جائز ہے بخلاف قول صاحبین کے اور اگر ایک شخص کو کل مکان یا دو شخصوں کو یکبارگی اجارہ دیا پھر نصف مکان کا فسخ کر لیا یا دو شخصوں میں سے ایک مر گیا تو نصف کا اجارہ باقی رہے گا۔ قال و یجوز استیجار الظئر باجرۃ معلومۃ ۔ دودھ پلائی کو با اجرت معلوم اجارہ لینا جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ ولان التعامل بہ کان جاریا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وقبلہ واقرھم علیہ ۔ اس واسطے کہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا کہ اگر ان عورتوں نے یعنے تمہاری مطلقہ زوجات نے تمہاری اولاد کو دودھ پلایا تو تم ان کو ان کی اجرت دے دو اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ جائز ہے اور اس دلیل سے کہ اس کا عمل درآمد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں اور اس سے پہلے برابر چلا آتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایسا کرتے پر قائم رکھا ف تو معلوم ہوا کہ شرعاً جائز ہے ورنہ آپ منع فرماتے۔ ہ ل

اگر نکاح قائم ہو تو اس حالت میں زوجہ کو ایسی اولاد کے دودھ پلانے کے لئے اجارہ لینا جو اسی کے پیٹ سے پیدا ہو جائز نہیں ہے کیونکہ دیانت کی راہ سے اس پر دودھ پلانا واجب ہے ثم قيل ان العقد يقع على المنافع وهي خدمتها للصبي والقيام به واللبن يستحق على طريق التبع بمنزلة الصبغ فی الثوب - پھر صاحب ایضاح وغیرہ نے کہا کہ دائی کے اجارہ میں عقد دراصل دودھ پر نہیں واقع ہوتا ہے بلکہ دائی کے منافع پر واقع ہوتا ہے۔ اور وہ بچہ کی خدمت کرنا اور اس کے امور کی پرداخت کرنا اور رہا دودھ تو وہ تابع ہو کر مستحق ہوتا ہے جیسے کپڑے میں رنگ۔ وقيل ان العقد يقع على اللبن والخدمة تابعة ولهذا لو ارضعته بلبن شاة لا يستحق الاجر - اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے کہا کہ عقد اجارہ درحقیقت دودھ پر واقع ہوتا ہے اور بچہ کی خدمت کرنا تو اس کا تابع ہے ولہذا اگر دائی اس کو بکری کا دودھ پلا کر پالے تو اجرت کی مستحق نہ ہوگی۔ والاول اقرب الى الفقه - اور قول اول اقرب باصول فقہ ہے۔ ف یعنے فقہ سے یہی ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ اجارہ دراصل خدمت پر واقع ہوتا ہے اور تابع ہے لہذا کافی میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ لان عقد الاجارة لا ينعقد على اتلاف الاعيان مقصودا كما اذا استاجر بقرة ليشرب لبنها وسنبين العذر عن الارضاع بلبن الشاة ان شاء الله تعالى - اس واسطے کہ عقد اجارہ بالقصد مال عین تلف کرنے پر نہیں واقع ہوتا ہے یعنے دودھ تو ایک شئے عین ہے اس کے پینے پر اجارہ نہیں ہو سکتا جیسے مکان بیچ کھانے پر اجارہ نہیں ہوتا بلکہ منفعت حاصل کرنے پر ہوتا ہے۔ پس دودھ پر اجارہ نہ ہوگا اور ایسا ہو جائے گا جیسے کوئی گائے اس واسطے اجارہ لی کہ اس کا دودھ پیئے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اسی طرح دائی کے دودھ پر بھی اجارہ نہ ہوگا اور رہا بکری کے دودھ پلانے میں اجرت کا استحقاق نہ ہونا ایک عذر ہے جس کو آئندہ ہم ان شاء اللہ تعالی بیان کریں گے ف واضح ہو کہ صاحب نہایہ و عینی نے اس کو رد کر دیا اور دوسرا قول صحیح ٹھہرایا کہ اجارہ دودھ پر واقع ہوتا ہے چنانچہ نہایہ میں لکھا کہ شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں فرمایا کہ بعض متاخرین نے گمان کیا کہ دودھ پلائی کا اجارہ لینے میں جس چیز پر عقد واقع ہوا وہ بچہ کے واسطے دائی کی خدمت و پرداخت ہے اور رہا دودھ تو وہ تابع ہے اس واسطے کہ دودھ تو ایک شئے عین ہے اور عقد اجارہ سے اعیان کا استحقاق نہیں ہوتا بلکہ منافع کا استحقاق ہوتا ہے ولیکن اصح یہ ہے کہ یہ عقد دودھ پر واقع ہوتا ہے کیونکہ یہی مقصود ہے اور بچہ کی خدمت و پرداخت وغیرہ تو اس کے تابع ہے۔ اور عقد تو اسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو اصلی مقصود ہو اور ایسا ہی ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے۔ انتہی بعد اس کے صاحب نہایہ نے لکھا کہ پھر جس نے امام محمدؒ سے ایسی نص صریح پانے اور شمس الائمہ سرخسی کے تصحیح کرنے کے بعد اس دلیل واضح سے رجوع کیا تو سوائے محض تقلید کے کوئی وجہ نہیں ہے عینی رحؒ نے لکھا یہی اقرب بفقہ ہے اور دودھ پلائی کا اجارہ نص قرآن ثابت ہے تو واجب ہے کہ اسی کو اصل قرار دے کر درختوں کے پھل کے واسطے اجارہ لینا اور گائے کو دودھ پینے کے واسطے اجارہ لینا قیاس کیا جاوے یعنے یہ بھی جائز ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ یوں کہا جائے کہ ، دودھ پینے کے واسطے اجارہ لینا جائز نہیں ہے لہذا دائی کو بھی دودھ کے واسطے اجارہ لینا نہیں جائز ہے جیسا کہ شیخ مصنفؒ نے کہا اور امام مالکؒ نے صریح بیان کیا کہ حیوان کو جب تک اس کا دودھ ہے اس وقت تک کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے اور روایت میں ثابت ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کا باغ تین سال پھل کھانے کے واسطے اجارہ لیا حالانکہ اس وقت جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم موجود تھے اور کسی سے ثابت نہیں ہے کہ اس نے انکار کیا ہو اور دائی کے اجارہ میں کچھ شک نہیں کہ مقصود اس کا دودھ ہے اور رہا بچہ کی خدمت و پرداخت کرنا تو وہ تابع ہے ورنہ اس کام کے واسطے دائی کی کچھ ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے پس یہ کہنا کہ خدمت اصل ہے اور دودھ اس کا

تابع ہے الٹی بات ہے جیسے بعضوں نے حمام کے مسئلہ میں کہا کہ حمام میں بیٹھنے کے عوض میں اجرت ہے اور وہاں پانی سے نہانا تابع ہے حالانکہ یہ بھی الٹی بات ہے پس حق یہ ہے کہ دائی کو اجارہ لینے میں صرف اس کا دودھ پلانا اصلی مقصود ہے اور بچہ کو اٹھا کر چھاتی اس کے منہ میں دینا یا نہلانا و اٹھانا وغیرہ سب توابع ہیں جو دودھ پلائی کا اصلی مقصود نہیں ہیں، امام ابن سماعہ صالحین علماء کبار میں سے ہیں جس نے امام محمدؒ وابو یوسفؒ سے روایات کیں اور ہر روز دو سو رکعات نماز پڑھتے تھے ع۔ اور چالیس برس تک نماز فجر کی اول تکبیر جماعت کبھی فوت نہیں ہوئی اور روایت میں ثقہ ہے جیسا کہ محدثین نے صراحۃً لکھا ہے اور منجملہ کرامات کے یہ تھا کہ جب شدت مرض سے اٹھنے کی طاقت نہ ہوتی تھی تو اپنے لوگوں سے کہتے کہ مجھے پکڑ کر نماز میں کھڑا کر دو پھر پوری نماز تندرست کی طرح ادا کرتے جس سے تعجب کیا جاتا تھا اور فرماتے تھے کہ اللہ عزوجل کے حضور میں مرض وغیرہ کوئی چیز غالب نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ واذا ثبت ما ذکرنا یصح اذا کانت الاجرة معلومة اعتبارا بالاستیجار علی الخدمة۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا جو ہم نے بیان کیا تو ثابت ہوا کہ دائی کو اجارہ لینا جبکہ اجرت معلوم ہو صحیح ہے جیسے خدمت پر اجارہ لینا صحیح ہوتا ہے ف بلکہ صواب یہ ہے کہ خدمت پر قیاس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہ اجارہ نص قرآنی تعالیٰ جائز و صحیح ہے۔ م۔ ع۔ قال ویجوز بطعامها وکسوتها استحسانا عند ابی حنیفةؒ وقالا لایجوز لان الاجرة مجهولة فصار کما اذا استاجرها للخبز والطبخ ۔ اور دودھ پلائی کو اس کے کھانے و کپڑے پر اجارہ لینا استحساناً امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ اجرت مجہول ہے تو ایسا ہو گیا جیسے عورت کو روٹی و طعام پکانے کے واسطے اجارہ لیا ف مثلاً کہا کہ ہر روز دس سیر آٹا و دس سیر گوشت پکا دے اور اجرت کھانا و کپڑا ہے تو یہ نہیں جائز ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ و احمدؒ کا قول مثل ابو حنیفہ کے ہے پھر کھانا و کپڑے کا حال بیان کر دیا ہو تو وہی دیا جائے گا اور اگر بیان نہ کیا تو درمیانی درجہ کا واجب ہو گا اور صاحبین کے نزدیک اگر کپڑے کا طول و عرض و جنس و درجہ بیان کر دیا یعنی بڑھیا یا گھٹیا یا بیچ کے درجہ کا اور اس کی ادا کرنے کی کوئی میعاد بیان کی تو جائز ہے اور اسی طرح اگر طعام میں بیان ہو تو جائز ہے۔ وله ان الجهالة لا تفضی الی المنازعة لان فی العادة التوسعة علی الاظار شفقة علی الاولاد فصار کبیع قفیز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ لان الجهالة فیه تفضی الی المنازعة ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مجہول ہونے سے کوئی جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا کیونکہ عادت یہ جاری ہے کہ اپنی اولاد پر شفقت کی نظر سے دودھ پلائیوں کو وسعت کے ساتھ دیتے ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے ڈھیری میں سے ایک قفیز کا بیچنا یعنے اس میں بھی کچھ منازعت نہیں بلکہ بائع جس طرف سے چاہے دے دے بخلاف روٹی و سالن پکانے کے اجارہ میں کہ وہاں اجرت مجہول ہونے سے جھگڑے کی نوبت پہونچتی ہے۔ وفی الجامع الصغیر فان سمی الطعام دراهم ووصف جنس الکسوة واجلها وذرعها فهو جائز یعنی بالاجماع ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر طعام کے درم بیان کئے اور کپڑے کی جنس اور اس کے ادا کرنے کا وقت اور اس کے گز بیان کئے تو وہ جائز یعنے بالاجماع جائز ہے

ومعنی تسمیة الطعام دراهم ان یجعل الاجرة دراهم ثم یدفع الطعام مکانها وهذا لا جهالة فیه ۔ اور طعام کے درم بیان کرنے کے یہ معنے ہیں کہ اجرت کے درم مقرر کر کے بجائے اس کے طعام دے اور اس میں درحقیقت کوئی جہالت نہیں ہے یعنے اس میں اجرت مجہول نہیں ہے۔ ولو سمی الطعام وبین قدره جاز ایضا لما قلنا ۔ اور اگر اس نے طعام بیان کر کے اس کی مقدار بیان کر دی تو بھی جائز ہے کیونکہ اس میں بھی کوئی جہالت نہیں ہے۔ ف یعنی جنس و وصف کے ساتھ اس کی مقدار بیان کر دی تو کچھ مجہول نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ اناج کبھی بیع میں ثمن ہو سکتا ہے اور کبھی مبیع ہوتا ہے

اور کپڑا ہمیشہ مبیع ہوتا ہے ثمن نہیں ہوتا۔ ولا یشترط تاجیلہ لان اوصافہا اثمان۔ اور طعام ادا کرنے کی مدت بیان کرنا شرط نہیں ہے اس واسطے کہ طعام کے اوصاف تو ثمن ہیں ف۔ یعنی جو طعام معین و مشار الیہ نہ ہو بلکہ اس کا وصف بیان کرکے اپنے ذمہ رکھا گیا ہو تو وہ ثمن ہوتا ہے اور یہی ہر کیلی و وزنی چیز کا حال ہے پس یہ مبیع نہیں ہے کہ اس میں میعاد کی ضرورت ہو ویشترط بیان مکان الایفاء عند ابی حنیفۃؒ خلافا لہما وقد ذکرناہ فی البیوع - اور اناج ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا شرط ہے لیکن یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کا اس میں خلاف ہے اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ وفی الکسوۃ یشترط بیان الاجل ایضا مع بیان القدر والجنس لانہ انما یصیر دینا فی الذمۃ اذا صار مبیعا وانما یصیر مبیعا عند الاجل کما فی السلم - اور کپڑے کے بارہ میں مقدار و جنس کے ساتھ میعاد بیان کرنا بھی شرط ہے کیونکہ کپڑا جب ہی آدمی کے ذمہ لازم ہوتا ہے جبکہ مبیع ہوجاوے اور مبیع جب ہی ہوگی کہ اس میں میعاد بیان کی جاوے جیسے بیع سلم میں ہوتا ہے۔ قال ولیس للمستاجران یمنع زوجہا من وطیہا لان الوطی حق الزوج فلا یتمکن من ابطال حقہ الا تری ان لہ ان یفسخ الاجارۃ اذا لم یعلم بہ صیانۃ لحقہ الا ان المستاجر یمنعہ عن غشیانہا فی منزلہ لان المنزل حقہ - اور مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دودھ پلائی کے شوہر کو اس کے ساتھ وطی کرنے سے منع کرے یعنے اس کو روکنے کا استحقاق نہیں ہے۔ اس واسطے کہ وطی کرنا اس کے شوہر کا حق ہے تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اس کا حق توڑ دے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ شوہر کو یہ اختیار ہے کہ اگر اس کو بی بی کا نوکری کرلینا معلوم نہ ہو تو وہ اپنے حق کی حفاظت کے واسطے اجارہ فسخ کرسکتا ہے ولیکن مستاجر کو یہ اختیار ہے کہ اپنے گھر میں اس کے شوہر کو وطی کرنے سے روکے کیونکہ اس کا مکان اس کا حق ہے فان حبلت کان لہم ان یفسخوا الاجارۃ اذا خافوا علی الصبی من لبنہا لان لبن الحامل یفسد الصبی فلہذا کان لہم الفسخ اذا مرضت ایضا - پھر اگر دودھ پلائی حاملہ ہوگئی تو بچہ والوں کو اختیار ہوگا کہ اجارہ فسخ کردیں جبکہ اس کے دودھ سے بچہ کے حق میں خوف ہو کیونکہ حاملہ کے دودھ سے بچہ کو نقصان پہونچتا ہے۔ اسی واسطے اگر دودھ پلائی بیمار ہوجاوے تو بھی ان کو فسخ اجارہ کا اختیار ہوتا ہے۔ وعلیہا ان تصلح طعام الصبی لان العمل علیہا والحاصل انہ یعتبر فیما لا نص علیہ العرف فی مثل ہذا الباب فما جری بہ العرف من غسل ثیاب الصبی واصلاح الطعام وغیر ذلک فہو علی الظئر اما الطعام فعلی والد الولد وما ذکر محمدؒ ان الدہن والریحان علی الظئر فذلک من عادۃ اہل الکوفۃ - اور دودھ پلائی پر واجب ہے کہ بچہ کا طعام درست کرے کیونکہ جس کام میں بچہ کی منفعت ہے وہ دودھ پلائی پر لازم ہے اور حاصل یہ کہ جس امر میں نص وارد نہیں ہے اس میں ایسے معاملات میں عرف معتبر ہے پس جس بات کا عرف جاری ہو جیسے بچہ کے کپڑے دھونا اور اس کا طعام درست کرنا اور سوائے اس کے دیگر کام یہ دودھ پلائی پر لازم ہوں گے رہا طعام تو وہ بچہ کے والد پر ہوگا۔ اور یہ جو امام محمد نے ذکر فرمایا کہ تیل وخوشبو دودھ پلائی پر واجب ہے تو یہ اہل کوفہ کی عادت پر ہے۔ ف۔ اور ہمارے یہاں یہ عرف نہیں ہے بلکہ بچہ والوں کے ذمہ ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ جب اجارہ کسی کام پر واقع ہوا اور بعض کام ایسے ہیں جو اس کے توابع ہیں جن کی شرط اجارہ میں نہیں ٹھہری تو اس میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ وان ارضعتہ فی المدۃ بلبن شاۃ فلا اجر لہا لانہا لم تات بعمل مستحق علیہا وہو الارضاع فان ہذا ایجار ولیس بارضاع فانما لم یجب الاجر لہذا المعنی انہ اختلف العمل - اور اگر دودھ پلائی نے اس مدت کے اندر بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو اس کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ جو کام اس پر واجب ہوا تھا یعنے دودھ پلانا وہ اس نے نہیں کیا کیونکہ بکری کا دودھ اس کے منھ میں ڈال دینا دوا پلانے کے معنے میں ہے اور دودھ پلائی نہیں ہے پس اسی معنے کی وجہ سے کہ کام

بدل گیا ہے کچھ اجرت واجب نہ ہوئی۔ قال ومن دفع الی حائك غزلا لينسجه بالنصف فله اجر مثله وكذا اذا استاجر حمارا يحمل عليه طعاما بقفيز منه فالاجارة فاسدة لانه جعل الاجر بعض ما يخرج من عمله فيصير في معنى قفيز الطحان وقد نهى النبي عليه السلام عنه وهو ان يستاجر ثورا ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه وهذا اصل كبير يعرف به فساد كثير من الاجارات لاسيما في ديارنا والمعنى فيه ان المستاجر عاجز عن تسليم الاجر وهو بعض المنسوج او المحمول وحصوله بفعل الاجير فلا يعد هو قادرا بقدرة غيره وهذا بخلاف ما اذا استاجره ليحمل نصف طعامه بالنصف الاخر حيث لا يجب له الاجر لان المستاجر ملكه الاجر في الحال بالتعجيل فصار مشتركا بينهما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترك بينهما لا يجب الاجر لان ما من جزء يحمله الا وهو عامل لنفسه فيه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه — اگر کسی نے ایک جولاہے کو سوت دیا تاکہ اس کو آدھے پر بن دے یعنی بنائی میں آدھا کپڑا اجرت کر تیار ہو قرار دیا تو جولاہے کو اس کا اجر المثل ملے گا اور اسی طرح اگر ایک گدھا اس واسطے اجارہ لیا کہ اس پر طعام لادے جس کی اجرت اس طعام میں سے ایک قفیز ہوگی تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ جو چیز اس کے کام سے حاصل ہو اس کا ایک جزء اس نے اجرت ٹھہرایا تو یہ قفیز الطحان کے معنے میں ہوگیا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز الطحان سے منع فرمایا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک بیل اس واسطے اجارہ لیا کہ چکی میں جوت کر اس کے ذریعہ سے گیہوں پیسے بعوض اس کے کہ اس سے جو آٹا حاصل ہو اس میں سے ایک قفیز دے گا اور یہ قفیز الطحان ایک اصل کبیر ہے جس سے بہت سے اجارات کا فاسد ہونا معلوم ہو جاتا ہے خصوصاً ہمارے دیار فرغانہ وغیرہ میں اس کے ذریعہ سے اکثر اجارات کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس کے اندر بھید یہ ہے کہ متاجر عقد اجارہ کے وقت اجرت دینے سے عاجز ہے کیونکہ اجرت میں تو بنے ہوئے کپڑے کا ایک حصہ ہے یا جو لادا لایا جائے اس کا ایک حصہ ہے اور یہ اجرت تو اجیر کے فعل سے حاصل ہوگی تو اجیر کے قادر ہونے سے متاجر قادر نہ ہوگا اور یہ حکم بخلاف اس صورت کے ہے کہ اگر حمال کو اس طرح اجارہ کیا کہ اس اناج کا آدھا بعوض باقی آدھے کے اٹھا کر پہونچا دے کہ اس صورت میں کچھ اجرت واجب نہ ہوگی کیونکہ متاجر نے فی الحال اس کو پیشگی اجرت کا مالک کردیا تو یہ طعام ان دونوں میں مشترک ہوگیا اور جو شخص اپنے شریک کو مشترک طعام اٹھانے کے واسطے اجارہ کرے تو اجرت واجب نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ جو جزء وہ لاد لادے تو اس میں اپنی ذات کے واسطے بھی عامل ہوگا پس اس نے معقود علیہ یعنی اپنی ذاتی منفعت کو سپرد نہیں کیا ف۔ مصنفؒ نے جس حدیث کا اشارہ کیا وہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع فرمایا رواہ الدارقطنی والبیہقی وابو یعلی الموصلی۔

شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے۔ شیخ ابن القطان نے کہا کہ میں نے دارقطنی کے کل روایات میں یوں پایا کہ عسب الفحل و قفیز الطحان سے منع کیا گیا ہے اور کسی روایت میں یہ نہیں پایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے ولیکن شیخ عبدالحق نے احکام میں یونہی مرفوعاً نقل کیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م

بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ جب اجرت ایسی بیان کی جائے جو اجیر کے فعل کے بعد حاصل ہوگی تو اجارہ فاسد ہوگا اور جو صورت مصنفؒ نے بیان کی کہ نصف اناج کو باقی نصف کی اجرت پر اٹھا کر پہنچا دے تو نصف کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کل بعوض نصف کے کہے تو اجر المثل واجب ہوگا اور اس صورت میں کچھ نہیں واجب ہوگا یعنی جو اجرت بیان کی یہ بھی واجب نہ ہوگی اور اجر المثل بھی واجب نہ ہوگا۔ کذا قال الشامی۔ ولیکن اس پر علیؒ کا اعتراض وارد ہوتا ہے

ہے کہ اگر بیان کی ہوئی اجرت یعنی نصف طعام واجب نہ ہو تو دلیل مذکور صحیح نہ ہوگی کہ یہ سب اناج ان دونوں میں مشترک ہوگیا کیونکہ حمال جب نصف اناج کا مالک ہو تو شرکت ثابت ہوا اور اگر مالک ہوگیا تو اجرت ثابت ہوگی۔ فافہم۔ اور جس صورت میں کہ گدھا اس واسطے کرایہ لیا کہ اناج لادے اور اسی اناج میں سے ایک قفیز اناج کرایہ قرار دیا تو اجارہ اس وجہ سے فاسد ہے کہ اناج لاد لانے کے بعد یہ قفیز حاصل ہوگی ۔ تو قفیز الطحان کے معنی ہوگئے پس اجارہ فاسد ہوگا اور اجر المثل واجب ہوگا۔ ولا یجاوز الاجر قفیزا لانہ لما فسدت الاجارۃ فالواجب الاقل مما سمی ومن اجر المثل لانہ رضی بحط الزیادۃ وھذا بخلاف ما اذا اشترکا فی الاحتطاب حیث یجب الاجر ما بلغ عند محمدؒ لان المسمی ھناک غیر معلوم فلم یصح الحط۔ ولیکن اجرت ایک قفیز سے زیادہ نہیں دی جائے گی یعنی جو کچھ اجر المثل واجب ہو وہ اگر ایک قفیز سے کم ہو یا ایک قفیز ہو تو یہی دیا جائے گا۔ اور اگر ایک قفیز سے زیادہ ہو تو زیادتی نہیں دی جائے گی کیونکہ جب اجارہ فاسد ٹھہرا تو بیان کی ہوئی اجرت اور اجر المثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ گدھے کو کرایہ دینے والا ایک قفیز سے زیادتی گھٹانے پر خود ہی راضی ہوگیا کیونکہ وہ ایک قفیز پر راضی ہوا۔

اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ دو شخصوں نے لکڑیاں لانے میں شرکت کی پھر ایک شخص نے جنگل میں لکڑیاں حاصل کیں اور دوسرے نے صرف گٹھے باندھ دیئے تو جس نے لکڑیاں پائیں وہی مالک ہے اور گٹھے باندھنے والے کو صرف اجر المثل ملے گا۔ لیکن یہ اجرت چاہے جس قدر ہو پوری ملے گی یہ امام محمدؒ کا قول ہے اس وجہ سے کہ یہاں کوئی اجرت مسمی معلوم نہیں ہے تو گھٹانا صحیح نہیں ہوا ہے پس اجر المثل جس قدر ہو سب واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک شرکت کی وجہ سے لکڑیوں کی آدھی قیمت پر راضی ہوگیا تھا تو اجر المثل ان لکڑیوں کی آدھی قیمت سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ ایک نے لکڑیاں حاصل کیں اور دوسرے نے گٹھے باندھے ہوں اور اگر دونوں نے لکڑیاں حاصل کیں اور دونوں نے گٹھے باندھے تو دونوں برابر کے شریک ہیں۔ قال ومن استاجر رجلا لیخبز لہ ھذہ العشرۃ المخاتیم الیوم بدرھم فھو فاسد وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ فی الاجارات ھو جائز لانہ یجعل المعقود علیہ عملا ویجعل ذکر الوقت للاستعجال تصحیحا للعقد فترتفع الجھالۃ۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اس واسطے اجرت پر لیا کہ یہ دس سیر آٹا آج کے دن بعوض ایک درم کے پکا دے تو اجارہ فاسد ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور مبسوط کی کتاب الاجارات میں امام ابو یوسف ومحمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے (یہی قول مالک وشافعی واحمدؒ ہے) کیونکہ اس کے صحیح کرنے کے واسطے پکانے کے کام کو معقود علیہ ٹھہرایا جائے اور وقت کا بیان فقط جلدی کے واسطے ہے پس جہالت مرتفع ہوجائے گی ف۔ یعنی یہ اشتباہ نہیں رہے گا کہ کام معقود علیہ ہے یا وقت معقود علیہ ہے کیونکہ ہم نے کام کو معقود علیہ کر کے وقت کا بیان صرف جلدی کی غرض سے رکھا یعنی یہ کام جلدی کے ساتھ ایک ہی دن میں کردے۔

ولہ ان المعقود علیہ مجھول لان ذکر الوقت یوجب کون المنفعۃ معقودا علیہا وذکر العمل یوجب کونہ معقودا علیہ ولا ترجیح ونفع المستاجر فی الثانی ونفع الاجیر فی الاول فیفضی الی۔

المنازعة - اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے اس واسطے کہ وقت کے بیان سے لازم آتا ہے کہ منفعت معقود علیہ ہو یعنی اجیر اتنی دیر تک اپنے آپ کو سپرد کر دے اور کام کے ذکر سے لازم آتا ہے کہ کام ہی معقود علیہ ہو یعنی جب یہ کام پورا کرے تو اجرت کا استحقاق ہو اور وقت و کام دونوں کے مذکور ہونے سے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے اور کام معقود علیہ ہونے میں متاجر کا نفع ہے - اور وقت کے اندر منفعت معقود علیہ ہونے میں نانوائی کا نفع ہے تو جھگڑے تک نوبت پہنچے گی ف - اس واسطے کہ جب دن گزر گیا تو نانوائی اپنی پوری اجرت طلب کرے گا اگرچہ دس سیر آٹا پکانے کا کام پورا نہ ہوا ہو۔ اور متاجر اس کام کو معقود علیہ ٹھہرا کر بغیر کام پورا ہوئے اجرت دینے سے انکار کرے گا تو جھگڑا ہوگا۔ واضح ہو کہ اگر نانوائی کو ایک من آٹا پکانے کے واسطے اس شرط پر اجارہ لیا کہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جائے تو بالاجماع اجارہ جائز ہے کیونکہ اس میں وقت شرط ہے نہ معقود علیہ۔

اور اگر ایک درزی کو اجارہ لیا اس شرط پر کہ اگر تو آج اس کو سی دے تو تیرے واسطے ایک درم ہے اور اگر کل سی دے تو تیرے واسطے نصف درم ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط اول جائز ہے اور وقت کا بیان صرف جلدی کے واسطے ہے اور شرط دوم اس کا قرینہ ہے - ع - وعن ابی حنیفۃؒ انه يصح الاجارة اذ قال فی اليوم وقد سمی عملا لانه للظرف فكان المعقود عليه بعمل بخلاف قوله اليوم وقد مر مثله فی الطلاق - اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اجارہ صحیح ہے جبکہ اس نے یوں کہا ہو کہ (آج کے دن میں) اور کام بیان کر دیا ہو کیونکہ یہ لفظ ظرف زمان کے واسطے ہو گیا تو معقود علیہ صرف کام رہ گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ (آج) اور اس کے مثل طلاق میں گزر چکا ہے ف - جہاں کہا کہ تو طالقہ کل کے دن میں ہے یا طالقہ کل ہے اور دونوں کا حکم مفصل بیان کیا - قال ومن استاجر ارضا علی ان يكربها و يزرعها و يسقيها فهو جائز لان الزراعة مستحقة بالعقد ولا يتاتی الزراعة الا بالسقی والكراب فكان كل واحد منهما مستحقا وكل شرط هذه صفته يكون من مقتضيات العقد فذكره لا يوجب الفساد -

اگر ایک شخص نے کوئی زمین اس شرط پر لی کہ متاجر اس کو جوتے و زراعت کرے و سینچے تو یہ جائز ہے اس واسطے کہ عقد اجارہ سے زراعت کا استحقاق ہوا اور زراعت بدون جوتنے و سینچنے کے ممکن نہیں - پس جوتنا و سینچنا بھی مستحق ہوا اور ہر شرط جس کی یہ صفت ہو کہ وہ مقتضیات عقد میں سے ہو یعنی عقد خود اس کو مقتضی ہو تو اس کو بیان کرنے سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

فان شرط ان يثنيها او يكری انهارها او يسرقنها فهو فاسد - اور اگر یہ شرط لگائی کہ زمین کو کو کمر ر بوئے یا اس کی نہریں اُگا رے یعنی جس نہر سے پانی آتا ہے اس کو اگا رے یا زمین میں کھاد ڈالے تو یہ شرط فاسد ہے - لانه يبقى اثره بعد انقضاء المدة وانه ليس من مقتضيات العقد فيه منفعة لاحد المتعاقدين وما هذا حاله يوجب الفساد ولان مواجر الارض يصير مستاجرا و منافع الاجير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفقتان فی صفقة وهو منهی عنه ثم قيل المراد بالتثنية ان يردها مكروبة ولا شبهة فی فساده وقيل ان يكربها مرتين وهذا فی موضع يخرج الارض الريع بالكراب مرة والمدة سنة واحدة وان كانت ثلث سنين لا يبقى منفعة وليس المراد بكری الانهار الجداول بل المراد منها الانهار العظام هو الصحيح لانه يبقى منفعة فی العام القابل۔

عقد فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اثر مدت اجارہ گذرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور یہ مقتضیات عقد میں سے بھی نہیں ہے۔ اور اس میں دونوں متعاقدین میں سے ایک کے واسطے منفعت ہے یعنی مالک زمین کا فائدہ منظور ہے اور جس شرط کا حال ایسا ہو وہ موجب فساد ہے اور اس دلیل سے بھی کہ زمین کا مالک ایسے طور پر متاجر کے منافع کا اجارہ لینے والا ہو گیا کہ اس کی منفعت بعد مدت کے باقی رہتی ہے تو یہ عقد گویا ایک صفقہ میں دو صفقہ ہو گئے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ کما رواہ احمد عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعاً۔ پھر کہا گیا کہ مکرر گوڑنے سے مراد یہ ہے کہ مالک زمین کو ہل چلائی ہوئی زمین واپس کرے اور اس شرط کے مفسد ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی اس میں صریح مالک زمین کا فائدہ ہے اور بعض نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ دوبارہ جوت کر زراعت کرے تو فاسد ہونے کا حکم ایسے مقام میں ہوگا جہاں ایک ہی بار گوڑنے سے پیداوار حاصل ہوتی ہے اور عقد اجارہ بھی ایک ہی سال کے واسطے ہو اور اگر مدت اجارہ تین سال ہو تو اس کی منفعت باقی نہیں رہ سکتی یعنی عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ نہریں اکارنے سے نالیاں وبرہے مراد نہیں ہیں بلکہ بڑی نہریں مراد ہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی منفعت آئندہ سال تک رہتی ہے وفسے اور صاحب محیط نے کہا کہ مختار یہ کہ نالیاں وبرے مراد ہیں۔ ولیکن ظاہر اس میں کوئی وجہ فساد نہ تھی کیونکہ اس کی منفعت بعد مدت اجارہ کے باقی نہیں رہ سکتی ہے لہذا مصنف نے اس کی تصحیح کی کہ بڑی نہر مراد ہے کہ اس کی منفعت سال آئندہ میں باقی رہتی ہے لیکن اس میں بھی اگر اجارہ دو یا تین سال کے واسطے ہو تو فساد نہ ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ قال وان استاجرھا لیزرعھا بزراعۃ ارض اخری فلا خیر فیہ۔ اگر زراعت کے واسطے کوئی زمین بعوض دوسری زمین کی زراعت کے اجارہ لی تو اس میں بہتری نہیں ہے یعنی مثلاً زید نے بکر کی زمین زراعت کے واسطے اس شرط پر اجارہ لی کہ اس کی عوض زید کی زمین بکر زراعت کرلے تو اس میں بہتری نہیں ہے۔ وقال الشافعیؒ ھو جائز وعلی ھذا اجارۃ السکنی والسکنی واللبس باللبس والرکوب بالرکوب۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ جائز ہے وعلی ہذا اگر ایک مکان کی سکونت کو بعوض دوسرے مکان کی سکونت کے اجارہ لیا یا ایک لباس پہننے کو بعوض دوسرے لباس پہننے کے اجارہ لیا۔

یا ایک جانور کی سواری کو بعوض دوسرے جانور کی سواری کے اجارہ لیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہ ان المنافع بمنزلۃ الاعیان حتی جازت الاجارۃ باجرۃ دین ولا یصیر دینا بدین ولنا ان الجنس بانفرادہ یحرم النساء عندنا فصار کبیع القوھی بالقوھی نسیئۃ والی ھذا اشار محمدؒ ولان الاجارۃ جوزت بخلاف القیاس للحاجۃ ولا حاجۃ عند اتحاد الجنس بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعۃ۔ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بمنزلہ اعیان ہیں حتی کہ اجارہ قرض اجرت پر جائز ہو جاتا ہے یعنی اگر منافع بمنزلہ اعیان نہ ہوتے بلکہ دین ہوتے تو یہ دین کا معاوضہ دین سے ہوتا حالانکہ ادھار اجرت پر اجارہ ہو جاتا ہے اور دین کا عوض دین سے نہیں ہوتا تو منع کی کوئی وجہ نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر جنسیت فقط موجود ہو تو ہمارے نزدیک ادھار حرام ہو جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ڈھاکہ کا ڈوریہ بعوض ڈھاکہ کے ڈوریہ کے ادھار فروخت کیا اور اسی جانب امام محمدؒ نے اشارہ کیا

ہے اور اس دلیل سے کہ اجارہ تو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے بخلاف قیاس جائز رکھا گیا ہے اور ایک جنس ہونے کے وقت کوئی حاجت نہیں بخلاف اس کے جب جنس منفعت مختلف ہو تو ایک دوسرے کی حاجت پائی جاتی ہے ف پھر اگر ایک جنس ہونے کی صورت میں متاجر نے منفعت حاصل کی تو ظاہر الروایۃ میں اس پر اجر المثل واجب ہوگا۔ قال واذا کان الطعام بین رجلین فاستاجر احدھما صاحبہ او حمار صاحبہ علی ان یحمل نصیبہ فحمل الطعام کلہ فلا اجر لہ۔ اگر اناج دو شخصوں میں مشترک ہو پس ایک شریک نے دوسرے شریک کو یا دوسرے شریک کے گدھے کو اس واسطے اجارہ لیا کہ اناج میں سے اس کا حصہ اٹھا کر پہنچا دے پس اس نے کل طعام اٹھا کر پہنچایا تو اس کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی یعنی اجر المسمی یا اجر المثل میں سے کچھ نہ ہوگا۔ وقال الشافعیؒ لہ المسمی لان المنفعۃ عین عندہ وبیع العین شائعا جائز فصار کما اذا استاجر دارا مشترکۃ بینہ وبین غیرہ لیضع فیہ الطعام او عبدا مشترکا لیخیط لہ الثیاب۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کو اجرت مسمی ملے گی اس واسطے کہ منفعت ان کے نزدیک بمنزلہ عین ہے حالانکہ مال عین غیر مقسوم کا بیچنا جائز ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اناج رکھنے کے واسطے ایسا مکان کرایہ پر لیا جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہے یا کپڑا سینے کے واسطے ایسا غلام اجارہ کیا جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہے۔

چنانچہ اجرت واجب ہوتی ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ع۔ ولنا انہ استاجرہ لعمل لا وجود لہ لان الحمل فعل حسی لا یتصور فی الشائع بخلاف البیع لانہ تصرف حکمی واذا لم یتصور تسلیم المعقود علیہ لا یجب الاجر ولان ما من جزء یحملہ الا وھو شریک فیہ فیکون عاملا لنفسہ فلا یتحقق التسلیم بخلاف الدار المشترکۃ لان المعقود علیہ ھنالک المنافع ویتحقق تسلیمھا بدون وضع الطعام وبخلاف العبد لان المعقود علیہ انما ھو ملک نصیب صاحبہ وانہ امر حکمی یمکن ایقاعہ فی الشائع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے شریک یا اس کے گدھے کو ایسے کام کے واسطے اجارہ لیا جو متمیز موجود نہیں ہے کیونکہ بوجہ اٹھانا محسوس فعل حسی ہے یعنی حکمی نہیں ہے تو یہ غیر مقسوم چیز میں متصور نہیں ہو سکتا بخلاف بیع کے اس واسطے کہ بیع ایک تصرف حکمی ہے اور جب معقود علیہ سپرد کرنا متصور نہ ہوا تو اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے کہ ہر جزو جس کو منتقل کرے ضرور ہے کہ اس میں خود شریک ہوگا تو اپنی ذات کے واسطے عامل ہوگا تو سپرد کرنا متحقق نہ ہوگا پس اجرت واجب نہ ہوگی۔

بخلاف ایسے گھر کے جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہے وہاں کرایہ اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ معقود علیہ منافع ہیں اور ان کا سپرد کرنا بدون اناج رکھنے کے ممکن ہے پس اناج رکھنے سے بدرجہ اولی ممکن ہے اور بخلاف غلام مشترک کے کہ وہاں معقود علیہ صرف دوسرے کا حصہ ملکیت ہے اور یہ ملکیت ایک امر حکمی ہے جو غیر مقسوم میں واقع ہو سکتی ہے۔ ومن استاجر ارضا ولم یذکر انہ یزرعھا او ای شیء یزرعھا فالاجارۃ فاسدۃ لان الارض تستاجر للزراعۃ ولغیرھا وکذا ما یزرع فیھا مختلف فمنہ ما یضر بالارض وما لا یضر بھا غیرہ فلم یکن المعقود علیہ معلوما۔ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ لی اور یہ بیان نہ کیا کہ میں اس میں زراعت کروں گا یا زراعت کو بیان کیا مگر یہ بیان نہ کیا کہ کیا چیز زراعت کروں گا تو اجارہ فاسد

ہے اس واسطے کہ زمین کبھی زراعت کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے مثلاً پیڑ لگانا یا کوئی عمارت بنانا۔ اور اس سے جو چیز کہ اس میں بوئی جاوے وہ بھی مختلف ہوتی ہے پس بعض چیز ایسی ہے جو زمین کو مضر ہوتی ہے جیسے رطبہ و ترکاریاں اور بعض چیز اتنی مضر نہیں ہوتی ہے تو معقود علیہ معلوم نہ ہوا۔ اور یہی امام شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ فان زرعھا ومضی الاجل فلہ المسمی وھذا استحسان وفی القیاس لایجوز وھو قول زفرؒ لانہ وقع فاسدا فلاینقلب جائزا وجہ الاستحسان ان الجھالۃ ارتفعت قبل تمام العقد فینقلب جائزا کما اذا ارتفعت فی حالۃ العقد وصار کما اذا اسقط الاجل المجھول قبل مضیہ والخیار الزائد فی المدۃ۔ پھر اگر اجارۂ مذکورہ میں اس نے زمین کے اندر زراعت کی اور میعاد گزر گئی تو جو کچھ اجرت ٹھہری ہے استحساناً واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو اور یہی زفرؒ کا قول ہے کیونکہ عقد مذکور فاسد واقع ہوا تھا تو بدل کر جائز نہ ہوجائے گا یہی امام شافعی و احمدؒ کا قول ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عقد مذکور پورا ہونے سے پہلے معقود علیہ کی جہالت جاتی رہی یعنی معلوم ہوگیا کہ اس نے زراعت کے واسطے لی اور جو چیز بوئی وہ بھی معلوم ہوگئی اور مالک زمین خاموش ہے یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو عقد مذکور منقلب ہوکر جائز ہوگیا جیسے اگر عقد کی حالت میں جہالت مرتفع ہوئی تو بالاتفاق جائز ہوجاتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے بیع میں میعاد مجہول قبل گزرنے کے ساقط کردی اور جیسے خیار شرط میں تین روز سے زیادتی کو تین روز کے اندر ساقط کر دیا تو دونوں جائز ہوجاتے ہیں۔ ومن استاجر حمارا الی بغداد بدرھم ولم یسم مایحمل علیہ محمل مایحمل الناس فنفق فی بعض الطریق فلاضمان علیہ لان العین المستاجرۃ امانۃ فی ید المستاجر وان کانت الاجارۃ فاسدۃ۔ اگر ایک شخص نے ایک گدھا بغداد تک بعوض ایک درم کرایہ کیا اور یہ نہیں بیان کیا کہ اس پر کیا لادے گا۔ پھر اس نے وہ چیز لادی جو لوگ لادا کرتے ہیں پھر وہ راستہ میں مرگیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ جو چیز اجارہ لی جاتی ہے وہ متاجر کے پاس امانت ہوتی ہے اگرچہ اجارۂ فاسدہ ہو ہاں اگر متاجر مخالفت کرے تو وہ غاصب ہوکر ضامن ہوجاتا ہے اور یہاں اس نے لوگوں کی عادت کے مخالف کوئی چیز نہیں لادی تو وہ غاصب نہیں ہوسکتا ہے۔ لیکن چونکہ لادنے کی چیز ابتدا سے عقد میں بیان نہیں ہوئی تھی لہذا اجارہ فاسد واقع ہوا تھا کیونکہ بار محمول مجہول تھا اگرچہ لادنے کے بعد یہ جہالت جاتی رہی اور معلوم ہوگیا کہ اس چیز کے لادنے کے واسطے اجارہ تھا۔ فان بلغ الی بغداد فلہ الاجر المسمی استحسانا علی ماذکرنا فی المسألۃ الاولی وان اختصما قبل ان یحمل علیہ فی المسألۃ الاولی قبل ان یزرع نقضت الاجارۃ دفعا للفساد اذالفساد قائم بعد۔ پھر اگر اس نے بغداد تک پہنچادیا تو اس کو استحساناً وہ اجرت ملے گی جو بیان ہوئی ہے جیسا کہ ہم نے مسئلہ اول میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر موجر و متاجر نے اس مسئلہ میں بوجھ لادنے سے پہلے اور مسئلہ اول میں زراعت کرنے سے پہلے باہم جھگڑا کیا تو فساد دور کرنے کے واسطے اجارہ توڑ دیا جائے گا اس واسطے کہ فساد ابھی تک قائم ہے۔

باب ضمان الاجیر

یہ باب اجیر کی ضمانت کے بیان میں ہے

اجیر سے مراد وہ شخص جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے اجارہ پر دیا ہو خواہ کار خدمت ہو جیسے نوکر ہوتے ہیں یا کوئی کارگری ہو جیسے نانبائی و دھوبی و درزی و چرواہا وغیرہ۔ قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترک واجیر خاص فالمشترك من لایستحق الاجرة حتی یعمل کالصباغ والقصار لان المعقود علیه اذا کان هو العمل او اثره کان له ان یعمل للعامة لان منافعه لم تصر مستحقة لواحد فمن هذا الوجه یسمی اجیرا مشترکا۔ اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں ایک اجیر مشترک اور دوم اجیر خاص، پس اجیر مشترک وہ شخص ہے جو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا یہاں تک کہ کام پورا کر دے جیسے رنگریز و استری کرنے والا اس واسطے کہ اجارہ میں جب معقود علیہ یا اس کا اثر ہو تو اجیر کو اختیار ہے کہ تمام لوگوں کے واسطے کام کرے اس واسطے کہ ایسے اجیر کے منافع کسی ایک شخص کے مستحق نہیں ہوتے ہیں تو اس راہ سے اس کو اجیر مشترک کہتے ہیں۔ قال والمتاع امانة فی یده فان هلك لم یضمن شیأ عند ابی حنیفة وهو قول زفر ویضمنه عندهما الا من شئ غالب کالحریق الغالب والعدو المکابر۔ اور اجیر مشترک کے پاس جو متاع دی جاوے وہ امانت ہوتی ہے پس اگر تلف ہو جاوے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ ضامن نہ ہوگا اور یہی زفرؒ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا الا اس صورت میں کہ کوئی عام غالب آفت سے تلف ہو جیسے عام طور پر آگ لگ گئی یا قاتل دشمن نے حملہ کر کے برباد کیا ہو۔ لهما ما روی عن عمر وعلی رضی الله عنهما انهما کانا یضمنان الاجیر المشترك۔ اور صاحبین کی دلیل حضرت عمر و حضرت علی رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ یہ دونوں اجیر مشترک کو ضامن ٹھہراتے تھے ف۔ قال الشافعی اخبرنا ابراهیم بن ابی یحیی عن جعفر ابن محمد عن ابیه محمد الباقر عن علی رضی الله عنه انه کان یضمنان الصباغ والصائغ وقال لا یصلح للناس الا ذلك۔ یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ رنگریز اور سونار سے ضمان دلواتے اور فرماتے کہ لوگوں کے واسطے سوائے اس کے اصلاح نہیں ہے۔ رواہ البیہقی باسنادہ عنہ۔ لیکن اس اسناد میں انقطاع ہے اس واسطے کہ امام محمد باقرؒ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا جبکہ اپنے دادا حسین ابن علی رضی اللہ عنہما کو نہیں پایا ہے۔

اور ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ ثقہ ہیں تو ان کا ارسال حجت ہے۔ ع م۔ ولان الحفظ مستحق علیه اذ لا یمکنه العمل الا به فاذا هلك بسبب یمکن الاحتراز عنه کالغصب والسرقة کان التقصیر من جهته فیضمنه کالودیعة اذا کانت باجر بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنه کالموت حتف انفه والحریق الغالب وغیره لانه لا تقصیر من جهته ولابی حنیفةؒ ان العین امانة فی یده لان القبض حصل باذنه ولهذا لو هلك بسبب لا یمکن الاحتراز

عنه لایضمنه ولوکان مضمونا یضمنه کما فی المغصوب والحفظ مستحق علیه تبعا لامقصودا ولھذا لایقابله الاجر بخلاف المودع بالاجر لان الحفظ مستحق علیه مقصودا حتی یقابله الاجر۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ بھی ہے کہ اجیر کے ذمہ حفاظت کرنا واجب ہے کیونکہ بدون حفاظت کے وہ کام نہیں کر سکتا ہے۔ پس اگر ایسے سبب سے تلف ہو جس سے احتراز ممکن ہے جیسے غصب و چوری وغیرہ تو یہ اجیر کی جانب سے تقصیر ہوگی پس ضامن ہوگا جیسے ودیعت اگر اجرت پر ہو یعنی مستودع کے واسطے حفاظت کی اجرت ٹھہرائی گئی ہو تو ایسی صورت میں ضامن ہوتا ہے برخلاف اس کے جب ایسے سبب سے تلف ہو جس سے بچاؤ ممکن نہیں ہے جیسے چرواہے کے پاس بکری اپنی موت سے مرگئی یا جیسے عموماً آگ لگ گئی یا ڈاکا پڑا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اجیر کی جانب سے کوئی تقصیر نہیں ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے پاس مال عین امانت تھا کیونکہ متاجر کی اجازت سے اس نے قبضہ کیا اور اسی واسطے اگر ایسے سبب سے تلف ہو جس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مال مذکور اس کے پاس ضمانت میں ہوتا تو وہ ضرور ضامن ہوتا جیسے مال مغصوب میں ہوتا ہے یعنی غاصب ہر حال میں ضامن ہوتا ہے اور رہا یہ کہنا کہ اجیر کے ذمہ حفاظت واجب ہے تو قصداً یہ اس پر واجب نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسی واسطے حفاظت کے مقابلہ میں کچھ اجرت نہیں ہے بخلاف اس شخص کے جس کو اجرت پر ودیعت دی گئی ہے کیونکہ قصداً اس پر حفاظت واجب ہے حتی کہ اس کی حفاظت کے مقابلہ میں اجرت ہے۔ قال وما تلف بعمله کتخریق الثوب من دقه وزلق الحمال وانقطاع الحبل الذی یشد به المکاری الحمل وغرق السفینة من مده مضمون علیه وقال زفرؒ والشافعیؒ لاضمان علیه لانه امره بالفعل مطلقا فینتظمه بنوعیه المعیب والسلیم وصار کاجیر الوحد ومعین القصار۔ اور جو کچھ اجیر مشترک کی بدحرکت سے تلف ہو جیسے اس نے اپنی کندی کی چوٹ سے کپڑا پھاڑ دیا یا حمال پھسل پڑا بدون لوگوں کے اژدھام و دھکے کے یا جانور کرایہ کرنے والے نے جس رسی سے بوجھ باندھا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی یا ملاح کے کھینچنے سے کشتی غرق ہوگئی تو اس سب میں اجیر پر ضمان واجب ہے۔ یہ ہمارا قول ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ اس پر ضمان نہیں ہے کیونکہ مالک متاع نے اس کو مطلقاً کام کرنے کا حکم دیا تو یہ اجازت سیدھی طرح کام کرنے و بری طرح کام کرنے دونوں کو شامل ہے۔ پس یہ ایسا ہوگیا جیسے اجیر خاص یا کندی کرنے والے کا معین ہوتا ہے فے یعنی ان پر ضمان نہیں ہے اگرچہ کام بگڑ جاوے۔ حاصل یہ کہ اجیر خاص پر ضمان نہ ہونا اسی وجہ سے کہ اس کو مطلقاً اجازت ہے۔ اسی طرح جب اجیر مشترک کو مطلقاً کام کی اجازت دی تو عیب دار کام اور درست کام دونوں کو شامل ہے پس ضامن نہ ہوگا۔

ولنا ان الداخل تحت الاذن ماھو الداخل تحت العقد وھو العمل الصالح لانه ھو الوسیلة الی الاثر وھو المعقود علیه حقیقة حتی لوحصل بفعل الغیر یجب الاجر فلم یکن المفسد ماذونا فیه بخلاف المعین لانه متبرع فلا یمکن تقییده بالمصلح لانه یمتنع عن التبرع وفیما نحن فیه یعمل بالاجر فامکن تقییده

بخلاف الاجیر للواحد علی ما نذکرہ انشاء اللہ تعالی وانقطاع الحبل من قلۃ اہتمامہ فکان من صنیعہ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجازت کے تحت میں وہی چیز داخل ہے جو عقد اجارہ کے تحت میں داخل ہے اور وہ صرف ٹھیک کام ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ سے اثر حاصل ہو سکتا ہے یعنی مثلاً کپڑے میں کندی یا رنگ یا بیل بوٹے کا اثر ٹھیک کام سے پیدا ہوگا اور یہی اثر درحقیقت معقود علیہ ہے حتی کہ اگر غیر کے فعل سے یہ حاصل ہو تو اجرت واجب ہوگی یعنی مثلاً درزی یا رنگریز نے دوسرے سے سلایا یا رنگایا تو اجرت واجب ہو جاتی ہے بشرطیکہ بذات خود کام کرنا مشروط نہ ہو پس معلوم ہوا کہ بگاڑ دینے والا کام داخل اجازت نہیں ہے بخلاف اس کے جو شخص کندی گر کا معین ہو۔ وہ اس واسطے ضامن نہیں ہے کہ اس نے احسانا کام کر دیا تو اس کے حق میں درست کام کرنے کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ اپنے احسان سے باز رہے گا اور جس مسئلہ میں ہم کلام کرتے ہیں یہ تو اجرت پر کام کرتا ہے تو اس کے ساتھ درست کام کرنے کی قید لگانا ممکن ہے۔ اور بخلاف اجیر خاص کے کہ وہ جس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا ہے اس کو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔

اور واضح ہو کہ رسی کے ٹوٹ جانے سے اس وجہ سے ضامن ہوا کہ اس نے اہتمام میں کوتاہی کی تو یہ اسی کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ قال الا انہ لا یضمن بہ بنی آدم ممن غرق فی السفینۃ او سقط من الدابۃ وان کان بسوقہ وقودہ لان الواجب ضمان الآدمی وانہ لا یجب بالعقد وانما یجب بالجنایۃ ولہذا یجب علی العاقلۃ وضمان العقود لا تتحملہ العاقلۃ۔ لیکن اجیر مشترک بوجہ اپنے فعل کے بنی آدم کا ضامن نہ ہوگا جو کشتی میں غرق ہو جائے یعنی اگر ملاح کی کشتی میں سے آدمی غرق ہو یا مع کشتی غرق ہو یا بھاڑے کے ٹٹو پر سے آدمی گر کر مرے تو اجیر ضامن نہ ہوگا اگرچہ اس کی کشتی چلانے یا جانور ہانکنے کی وجہ سے ہو (اگرچہ بہت چھوٹا بچہ ہو جو خود نہیں بیٹھ سکتا۔ التمرتاشی۔ ع) اس واسطے کہ اس صورت میں واجب تو آدمی کی ضمانت ہے اور یہ ضمانت بذریعہ عقد کے نہیں واجب ہوتی ہے بلکہ بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے یعنی اگر قتل یا زخمی کرے تو ضامن ہوتا ہے اور اسی وجہ سے یہ ضمانت مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے اور جو ضمانت بوجہ عقد معاملہ کے واجب ہوتی ہے اس کو مددگار برادری نہیں اٹھاتی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اجیر مشترک کے ضامن ہونے میں مجتہدین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے بعض کے نزدیک ضامن ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا لہذا بعض متاخرین فقہاء نے یہ فتوی دیا کہ اجیر و متاجر دونوں نصف قیمت پر صلح کر لیں اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع تو ضمان یا عدم ضمان پر ہے اور یہ قول صلح کرنے کا اس سے خارج ہوا تو یہ باطل ہوا۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مقصود یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ہوا بلکہ ایک ہی شخص سے روایات مختلفہ وارد ہوئیں حتی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جیسے اجیر مشترک کو ضامن بنانے کی روایت آئی ویسی ہی عدم تضمین کی بھی روایت آئی اگرچہ روایت شافعی صحیح اور دوسری بظاہر ضعیف ہے بالجملہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال مختلف ہیں تو قاضی کو کسی قول پر فیصلہ کرنا مشکل ہے لہذا یہ اولی ہوگا کہ اجیر و متاجر باہم صلح کر لیں اور نصف قیمت کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح چاہیں صلح کر لیں تو حاصل یہ ہوا کہ ان کے اختلاف کی صورت میں صلح

کر لینے کا فتویٰ دیا جاوے ولیکن اگر باہم صلح نہ کریں تو لامحالہ حاکم کو کچھ دینا پڑے گا۔ م۔ بعض علماء نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا۔ الخلاصہ۔ اور یہی امام شافعی و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے اور یہی حضرت عمر و علی وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ ع۔ فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ تاج الشریعہ۔ شیخ مرغینانی و قاضی خان بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ اگر موج یا ہوا یا پہاڑ کی ٹکر سے کشتی غرق ہو یا لوگوں کے اژدحام سے حمال پھسل پڑے تو ضمان نہیں ہے۔ کذا فی الاختیار۔ قال واذا استاجر من یحمل لہ دنا من الفرات فوقع فی بعض الطریق فانکسر فان شاء ضمنہ قیمتہ فی المکان الذی حملہ ولا اجر لہ وان شاء ضمنہ قیمتہ فی الموضع الذی انکسر واعطاہ اجرہ بحسابہ اما الضمان فلما قلنا والسقوط بالعثار او بانقطاع الحبل وکل ذلک من صنیعہ واما الخیار فلانہ اذا انکسر فی الطریق والحمل شئی واحد تبین انہ وقع تعدیا من الابتداء من ھذا الوجہ ولہ وجہ آخر وھو ان ابتداء الحمل حصل باذنہ فلم یکن من الابتداء تعدیا وانما صار تعدیا عند الکسر فیمیل الی ای الوجہین شاء وفی الوجہ الثانی لہ الاجر بقدر ما استوفی وفی الوجہ الاول لا اجر لہ لانہ ما استوفی اصلا۔ اگر ایک شخص کو مزدور مقرر کیا کہ دریائے فرات سے میرا شہد کا خم فلاں مقام تک پہنچا دے پھر وہ راستہ میں کسی مقام پر گر کر ٹوٹ گیا تو متاجر کو اختیار ہے کہ جہاں سے وہ خم اٹھوایا ہے وہاں جو کچھ اس کی قیمت تھی وہ تاوان لے لے۔ اور حمال کو کچھ مزدوری نہ ملے گی یا جس مقام پر ٹوٹا ہے یہاں جو کچھ اس کی قیمت ہے وہ لے لے اور حمال کو اس کے حساب سے اجرت دے دے یعنی مثلاً نصف راستہ پر ٹوٹا تو آدھی اجرت وعلی ہذا القیاس۔ پھر ضمانت اس وجہ سے واجب ہوگی کہ وہ اجیر مشترک تھا جس کی حرکت سے مال تلف ہوا تو وہ ضامن ہوا اور خم گر پڑنا خواہ اس کے پھسلنے کی وجہ سے ہو یا رسی ٹوٹ جانے سے ہو ہر ایک اسی کی حرکت ہے کہ اس نے اہتمام کے ساتھ احتیاط نہ کی۔ اور متاجر کو دونوں باتوں میں اختیار اس وجہ سے ہوا کہ جب وہ راستہ میں ٹوٹ گیا حالانکہ بوجھ پہنچانا ایک ہی چیز ہے تو ظاہر ہوا کہ ابتداء سے اسی وجہ سے تعدی واقع ہوئی تھی یعنی گویا ابتداء ہی سے اس نے توڑ دیا اور یہاں ایک دوسری وجہ بھی موجود ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ابتدائی اٹھانا تو متاجر کی اجازت سے واقع ہوا تھا تو ابتداء سے تعدی نہ تھا بلکہ توڑنے کے وقت تعدی ہو گیا۔ پس جب تاوان ان دونوں باتوں کے درمیان دائر ہے یعنی ابتداء سے تعدی تھا یا توڑنے کے وقت ہو گیا تو متاجر کو اختیار رہا کہ دونوں میں سے جس جانب چاہے اختیار کرے۔ مگر دوسری صورت میں اجیر کو اس قدر اجرت ملے گی جس قدر متاجر نے اس کا کام پایا ہے یعنی جہاں تک اس نے خم پہنچایا ہے اور پہلی صورت میں اس کو کچھ اجرت نہیں ملے گی۔

کیونکہ متاجر نے اس کے کام میں سے کچھ نہیں لیا ہے کیونکہ جہاں سے خم اٹھوایا وہیں کی قیمت لے لی اور اور اس صورت میں قیمت میں کچھ زیادتی نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ٹوٹنے کے مقام کی قیمت لی تو یہاں کی قیمت کچھ بڑھی ہوئی ہوگی۔ اور یہ نفع حمال کے کام سے حاصل ہوا لہذا اس کی اجرت دینا واجب ہوگی۔ قال واذا فصد الفصاد او بزغ البزاغ ولم یتجاوز الموضع المعتاد فلا ضمان علیہ فیما عطب من ذلک وفی

الجامع الصغیر بیطار بزغ دابۃ بدانق فنفقت او حجام حجم عبدا بامر مولاہ فمات لاضمان علیہ وفی کل واحد من العبارتین نوع بیان ووجہہ انہ لایمکنہ التحرز عن السرایۃ لانہ یبتنی علی قوۃ الطبائع وضعفہا فی تحمل الالم فلا یمکن التقیید بالمصلح من العمل ولا کذلک دق الثوب ونحوہ مما قدمناہ لان قوۃ الثوب ورقتہ تعرف بالاجتہاد فامکن القول بالتقیید - اور اگر جراح نے فصد لی یا جانوروں کے بیطار نے جانور کی رگ میں نشتر دیا اور جہاں نشتر دیا جاتا ہے وہاں سے تجاوز نہیں کیا تو اس کی وجہ سے جو کچھ ہلاکت وغیرہ پیش آوے تو اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک بیطار نے بعوض ایک وانگ کے جانور کو نشتر دیا پس وہ ہلاک ہوگیا یا پچھنے لگانے والے نے ایک غلام کو بحکم اس کے مولی کے پچھنے لگائے پس غلام مرگیا تو بیطار یا حجام پر ضمان نہیں ہے۔ ان دونوں عبارتوں میں ہر ایک سے ایک طرح کا بیان ظاہر ہوتا ہے یعنی عبارت مختصر میں موضع معتاد کا بیان ہے اور اجازت سے سکوت ہے اور جامع صغیر میں اجازت کا بیان ہے اور موضع معتاد سے سکوت ہے۔ پس ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زخم کو سرایت سے بچانا اس کے امکان میں نہیں ہے کیونکہ یہ تو طبیعت کی قوت وضعف پر مبنی ہے۔ یعنی بعض طبیعت تو درد زخم اٹھانے میں قوی ہوتی اور بعض کمزور ہوتی ہے تو درست کام کی قید لگانا ممکن نہیں ہے۔ بخلاف کپڑے وغیرہ کی کندی وغیرہ میں جو سابق میں مذکور ہے کہ اس میں ایسا نہیں ہے کیونکہ کپڑا کاٹنے میں کپڑے کی قوت وباریکی اپنی کوشش سے دریافت ہوسکتی ہے تو ان میں درست کام کی قید لگانا ممکن ہے ف۔ پھر اگر عبارت جامع صغیر میں موضع معتاد سے تجاوز ہو تو ضامن ہوگا۔ اور عبارت مختصر میں اگر بدون اجازت ہو تو ضامن ہوگا۔ ک۔

اور یہاں ایک عجیب مسئلہ ہے کہ ختنہ کرنے والے نے اگر حشفہ کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ اگر مختون اچھا ہوگیا تو نائی پر پوری جان کی دیت واجب ہوگی جیسے زبان کاٹ ڈالنے میں ہوتا ہے اور اگر وہ مرگیا تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال والاجیر الخاص الذی یستحق الاجرۃ بتسلیم نفسہ فی المدۃ وان لم یعمل کمن استوجر شہرا للخدمۃ اولرعی الغنم وانما سمی اجیر وحد لانہ لا یمکنہ ان یعمل لغیرہ لان منافعہ فی المدۃ صارت مستحقۃ لہ والاجر مقابل بالمنافع ولہذا یبقی الاجر مستحقا وان نقض العمل - اور قسم دوم اجیر خاص وہ ہوتا ہے جو مدت مقررہ کے اندر اپنی ذات کو سپرد کردے اگرچہ کام نہ کیا ہو جیسے ایک شخص ایک مہینہ تک خدمت کے واسطے نوکر رکھا گیا یا بکریاں چرانے کے واسطے نوکر رکھا گیا۔ اور اس کا نام اجیر واحد بھی ہے کیونکہ وہ کسی دوسرے کا کام نہیں کرسکتا اور اجیر واحد کے یہی معنی ہیں کہ ایک شخص کا اجیر ہو اس واسطے کہ اس مدت مقررہ کے اندر اسکے منافع کل اسی ایک اجیر کے مستحق ہوگئے اور کل اجرت اسی منافع کے مقابل ہے۔ ولہذا اجرت کا استحقاق ثابت رہتا ہے اگرچہ کام توڑ دیا جاوے ف بخلاف اجیر مشترک کے کہ اگر متاجر کے قبضہ سے پہلے کام توڑ دیا گیا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک درزی نے ایک شخص کا کپڑا ایک درم اجرت پر سیا پھر کپڑے کے مالک کا قبضہ ہونے سے پہلے کسی نے سلائی ادھیڑ ڈالی تو درزی کو اجرت کا استحقاق نہ ہوگا اور اگر خاص نوکر سے کپڑا سلوایا پھر ادھیڑ ڈالا یا کسی نے ادھیڑ ڈالا تو نوکر اپنی تنخواہ کا

مستحق ہو گا۔ ک ع۔ پھر اجیر خاص کو بدون کام کے اجرت کا استحقاق جب ہی ہوتا ہے کہ اس کام کا قابو حاصل ہوا اور اگر کسی عذر کی وجہ سے کام کا قابو نہ ہو تو تنخواہ واجرت واجب نہ ہوگی۔ چنانچہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر جنگل میں گارا بنانے کے واسطے کسی شخص کو اجیر خاص کیا پھر اجیر اس کام کے واسطے جنگل کو نکلا مگر اس کے بعد برابر اس دن بھر پانی برسا تو وہ مزدوری کا مستحق نہ ہوگا اور شیخ مرغینانیؒ اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ قال ولا ضمان علی الاجیر الخاص فیما تلف فی یدہ ولا ما تلف من عملہ۔ اور اجیر خاص کے قبضہ میں جو چیز تلف ہو یا اس کے کام سے تلف ہو تو اجیر خاص پر اس کی ضمان نہیں ہے ف۔ مثلاً کوئی چیز اس کے پاس سے چوری گئی یا گم ہوگئی یا کسی نے غصب کرلی یا اس کے کام سے بیلچہ یا پھاوڑا ٹوٹ گیا یا کندی سے کپڑا پھٹ گیا یا گوشت پکانے میں خراب ہوگیا یا روٹی جل گئی وما نند اس قسم کے کوئی کام خراب ہوا تو اجیر خاص ضامن نہیں ہے اور یہی قول مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ ہے۔ اور یہ سب اس وقت تک کہ عمداً نہ ہو اور اگر اس نے عمداً ایسا کیا تو مستودع کے مانند بلاخلاف ضامن ہوتا ہے۔ ع۔

پس حاصل یہ کہ وہ چیز تباہ کرنے یا کام خراب کرنے میں جبکہ عمداً ہو بالاجماع ضامن ہے اور تباہ ہو جانے یا بگڑ جانے میں بغیر عمدی حرکت کے بالاجماع ضامن نہیں ہے خواہ چیز تلف ہو یا کام سے خراب ہو۔ اما الاول فلان العین امانۃ فی یدہ لانہ قبض باذنہ۔ پس اس کے قبضہ میں مال عین تلف ہونے کی عدم ضمانت اس وجہ سے ہے کہ مال عین اس کے قبضہ میں امانت ہے کیونکہ اس نے متاجر کی اجازت سے قبضہ کیا ہے ف۔ پس امین سے بلا تعدی وہ ضمین نہ ہوگا۔ وھذا ظاہر عندہ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر تو ظاہر ہے ف۔ حتی کہ اجیر مشترک ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ وکذا عندھما لان تضمین الاجیر المشترک نوع استحسان عندھما لصیانۃ اموال الناس۔ اور اسی طرح صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ اجیر مشترک کو ضامن ٹھہرانا صاحبین کے نزدیک ایک نوع کا استحسان ہے تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ و مصئون رہیں ف۔ کیونکہ وہ مہینوں کی چیزیں لے کر زیادہ اجرت کے واسطے کام کرتا ہے اور اکثر حفاظت میں کوتاہی کرتا ہے تو استحساناً ضامن کیا گیا تاکہ حفاظت رہے واجیر الوحد لا یتقبل الاعمال فیکون السلامۃ غالباً فیوخذ فیہ بالقیاس۔ اور اجیر خاص تو کسی دوسرے کے کام قبول نہیں کرتا تو غالباً اس میں سلامت و حفاظت ہے تو اس کے حق میں اصلی قیاس لیا جائے گا۔ ف۔ کہ وہ ضامن نہیں ہے۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم یعنی جو اس کے کام سے تلف ہو اس کا بھی ضامن نہیں ہے۔ فلان المنافع متی صارت مملوکۃ للمستاجر فاذا امرہ بالتصرف فی ملکہ صح ویصیر نائباً منابہ فصار فعلہ منقولا الیہ کانہ فعل بنفسہ فلھذا لا یضمنہ واللہ اعلم۔ اس واسطے کہ منافع جبکہ متاجر کے مملوک ہوگئے تو جب متاجر نے اس کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا تو یہ حکم صحیح ہوا اور وہ متاجر کا قائم مقام ہو گیا تو اجیر خاص کا فعل منتقل بجانب متاجر ہوا گویا متاجر نے بذات خود یہ کام کیا ہے لہذا وہ اجیر مذکور سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الاجارۃ علی احد الشرطین

یہ باب دو شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کرنے کے بیان میں ہے

اس عنوان کا حاصل یہ ہے کہ عقد اجارہ میں دو یا زیادہ شرطیں لگائیں اور ہر ایک شرط کے واسطے علیحدہ علیحدہ اجرت کا تعلق کیا یا موافق شروط کے حکم بدلتا ہے لہذا اس کو ایک باب علیحدہ میں بیان کیا۔

واذا قال للخیاط ان خطت هذا الثوب فارسیا فبدرهم وان خطته رومیا فبدرهمین جاز وای عمل من هذین العملین عمل استحق الاجر به وکذا اذا قال للصباغ ان صبغته بعصفر فبدرهم وان صبغته بزعفران فبدرهمین وکذا اذا خیره بین شیئین بان قال اجرتك هذه الدار شهرا بخمسة اوهذه الدار الاخری بعشرة وکذا اذا خیره بین مسافتین مختلفین بان قال اجرتك هذه الدابة الی الکوفة بکذا اوالی واسط بکذا وکذا اذا خیره بین ثلثة اشیاء وان خیره بین اربعة لم یجز والمعتبر فی جمیع ذلك البیع والجامع دفع الحاجة غیر انه لا بد من اشتراط الخیار فی البیع وفی الاجارة لا یشترط ذلك لان الاجر انما یجب بالعمل وعند ذلك یصیر المعقود علیه معلوما وفی البیع یجب الثمن بنفس العقد فیتحقق الجهالة علی وجه لا یرتفع المنازعة الا باثبات الخیار۔

اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے یہ کپڑا فارسی سلائی کا سیا تو بعوض ایک درم کے یعنی تیری اجرت ایک درم ہوگی اور اگر تو نے اس کو رومی سلائی کا سیا تو تیری اجرت دو درم ہوگی تو یہ جائز ہے اور دونوں کاموں میں سے جس قسم کا کام کرے اس کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور اسی طرح اگر رنگریز سے کہا کہ تو نے اگر یہ کپڑا کسم سے رنگا تو بعوض ایک درم کے ہے یعنی تیری اجرت ایک درم ہوگی اور اگر تو نے اس کو زعفران سے رنگا تو بعوض دو درہم کے ہے یعنی تیری اجرت دو درم ہوگی تو بھی یہی حکم ہے کہ دونوں میں سے جو رنگ رنگے اسی کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور اسی طرح اگر متاجر کو دو چیزوں میں اختیار دیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے یہ گھر ماہواری بعوض پانچ درم کے یا دوسرا گھر ماہواری بعوض دس درم کے کرایہ دیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی متاجر جس مکان میں رہنا اختیار کرے اسی کا کرایہ واجب ہوگا۔ اور اسی طرح اگر متاجر کو دو مختلف مسافت میں اختیار دیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے یہ جانور کوفہ تک بعوض دس درم کے یا شہر واسط تک بعوض پانچ درم کے کرایہ دیا تو بھی یہی حکم ہے کہ جہاں تک سوار ہو کر جاوے اسی کا کرایہ واجب ہوگا۔

اور اسی طرح اگر متاجر کو تین چیزوں میں اختیار دیا مثلاً کہا کہ اگر تو نے فارسی سلائی سے سیا تو تیرے واسطے ایک درم ہے اور اگر رومی سلائی سے سیا تو تیرے واسطے دو درم ہیں اور اگر ترکی سلائی سے سیا تو تیرے واسطے تین درم ہیں اور اسی طرح رنگ و سواری وغیرہ میں ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ اور اگر اس نے متاجر کو چار چیزوں میں اختیار دیا تو نہیں جائز ہے۔ اور ان سب صورتوں میں بیع پر قیاس کیا گیا ہے اور صفت قیاسی دفع ضرورت ہے یعنی تین چیزوں میں ادنی و اوسط و اعلی سے ضرورت دفع ہو جاتی ہے پس زائد بلا ضرورت نہیں جائز ہے یوں ہی اجارہ میں ہے سوائے اتنی بات کے کہ بیع میں شرط خیار ضرور ہے جیسا کہ بیع میں بیان ہوا اور اجارہ میں یہ

شرط نہیں ہے اس واسطے کہ اجرت تو جب ہی واجب ہوتی ہے کہ کام پورا ہو یعنی بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوتی ہے اور جب کام پورا ہوا تو اس وقت خود معلوم ہو جائے گا کہ یہی معقود علیہ ہے۔ اور بیع میں ثمن واجب ہونا نفس عقد کے ساتھ ہوتا ہے تو اس میں معقود علیہ مجہول ہو جائے گا اور یہ جہالت ایسے طور پر ہوگی کہ بغیر خیار ثابت کئے جھگڑا دور نہ ہوگا۔ ولو قال ان خطته الیوم فبدرهم وان خطته غدا فبنصف درهم فان خاطه الیوم فله درهم وان خاطه غدا فله اجر مثله عند ابی حنیفة رح لایجاوز به نصف درهم وفی الجامع الصغیر لاینقص من نصف درهم ولایزاد علی درهم وقال ابو یوسف ومحمد رح الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان فاسدان لان الخیاطة شئ واحد وقد ذکر بمقابلة بدلان علی البدل فیکون مجهولا وهذا لان ذکر الیوم للتعجیل وذکر الغد للترفیه فیجتمع فی کل یوم تسمیتان ولهما ان ذکر الیوم للتاقیت وذکر الغد للتعلیق فلا یجتمع فی کل یوم تسمیتان ولان التعجیل والتاخیر مقصودان فنزل منزلة اختلاف النوعین ولابی حنیفة رح ان ذکر الغد للتعلیق حقیقة ولا یمکن حمل الیوم علی التاقیت لان فیه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل واذا کان کذلک یجتمع فی الغد تسمیتان دون الیوم فیصح الاول ویجب المسمی ویفسد الثانی ویجب اجر المثل لایجاوز به نصف درهم لانه هو المسمی فی الیوم الثانی ۔ یہ بیان تو معقود علیہ میں اختیار کا تھا اور اگر وقت میں اختیار دیا مثلاً مستاجر نے درزی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو آج کے روز سیا تو بعوض ایک درم کے ہے یعنی تیری اجرت ایک درم ہوگی اور اگر تو نے کل سیا تو بعوض نصف درہم ہے۔ پس اگر اس نے آج کے دن سی دیا تو اس کے واسطے ایک درم اجرت ہوگی اور اگر اس نے کل سیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس کے واسطے اجر المثل ہوگا جو نصف درم سے زائد نہ دیا جائے گا۔ اور جامع صغیر میں یوں فرمایا کہ نصف درم سے کم نہ کیا جائے گا اور ایک درم سے زیادہ نہ دیا جائے گا لیکن روایت اول اصح ہے اور امام ابو یوسف ومحمد رح نے فرمایا کہ دونوں شرطیں جائز ہیں۔

اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ سلائی تو ایک ہی چیز ہے حالانکہ اس کے مقابلہ میں دو عوض بطور بدل کے ذکر کئے گئے یعنی ایک درہم ہے یا نصف درہم ہے تو اجرت مجہول ہوگئی۔ اور یہ اس وقت کہ (آج) کا ذکر جلدی کے لئے ہے اور (کل) کا ذکر کرنا آسائش وآرام کے لئے ہے تو ہر ایک دن میں دو تسمیہ جمع ہوئے یعنی جبکہ (آج) اور (کل) کا ذکر جلدی اور آسانی کے واسطے ہوا تو گویا جو عقد کہ کل کے واسطے ہے وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے تو آج کے روز ایک تو آج کے عقد کا تسمیہ ایک درم ہوا اور دوسرا کل کا تسمیہ نصف درم ہوا اور یہی کل کا حال ہے تو ہر روز دو تسمیہ جمع ہو گئے لہذا فاسد ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ (آج) کا ذکر کرنا تو مدت لگانے یعنی جلدی کے واسطے اور (کل) کا ذکر کرنا تعلیق کے واسطے ہے یعنی شرطیہ ہے تو ہر روز دو تسمیہ جمع نہیں ہوئے پس دونوں شرطیں جائز ہوئیں۔ اور اس دلیل سے کہ تعجیل وتاخیر ہر ایک ایسا امر ہے کہ مقصود ہوتا ہے پس بمنزلہ اختلاف نوعی کے ہو گیا یعنی گویا دو نوع مختلف مانند فارسی درومی سلائی کے ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ کل کا ذکر کرنا تو درحقیقت تعلیق کے واسطے ہے اور آج کا ذکر کرنا میعاد کے واسطے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں عقد فاسد ہوا جاتا

ہے اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہوتے ہیں یعنی اگر وقت کا لحاظ کریں تو وہ اجیر خاص ہوا جاتا ہے اور اگر کام کا لحاظ کریں تو وہ اجیر مشترک ہوتا ہے تو لامحالہ میعاد مقصود نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوئی تو آج کی شرط میں دو تسمیہ جمع نہ ہوں گے بلکہ کل کے روز جمع ہوں گے تو آج کی شرط صحیح ہوگی اور جو اجرت بیان ہوئی وہ واجب ہوگی اور کل کی شرط فاسد ہوگی مگر کام پورا کرنے پر اجر المثل واجب ہوگا جو نصف درم سے زیادہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ دوسرے دن کی اجرت مقرری اسی قدر یعنی نصف درم ہے ف۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ وفی الجامع الصغیر لایزاد علی درہم ولاینقص من نصف درہم لان التسمیۃ الاولی لاتنعدم فی الیوم الثانی فیعتبر لمنع الزیادۃ وتعتبر التسمیۃ الثانیۃ لمنع النقصان فان خاطہ فی الیوم الثالث لایجاوزبہ نصف درہم عند ابی حنیفۃ رحمہ ہوالتصحیح لانہ اذا لم یرض بالتاخیر الی الغد فبالزیادۃ علیہ الی مابعد الغد اولی۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک درم سے زیادہ نہ کیا جائے گا اور نصف درم سے کم نہ کیا جائے گا اس واسطے کہ دوسرے روز پہلا تسمیہ معدوم نہ ہوگا پس پہلا تو زیادتی روکنے کے واسطے معتبر ہے اور دوسرا کمی روکنے کے واسطے معتبر ہے ف۔ لیکن روایت اول اصح ہے۔ ع۔ پھر اگر درزی نے یہ کپڑا تیسرے روز سیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصف درم سے زیادہ نہ دیا جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ مستاجر جب کل تک تاخیر کرنے پر راضی نہ تھا تو اس سے زیادہ پرسوں تک تاخیر کرنے پر بدرجہ اولی راضی نہ ہوگا ف۔ اور صاحبین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ نصف درم سے کم کردیا جائے۔ الایضاح۔ ع۔

ولوقال ان سکنت فی ہذا الدکان عطارا فبدرہم فی الشہر وان اسکنتہ حدادا فبدرہمین جاز وای الامرین فعل استحق المسمی فیہ عند ابی حنیفۃ رحمہ وقالا الاجارۃ فاسدۃ وکذا اذا استاجر بیتا علی انہ ان سکن فیہ فبدرہم وان اسکن فیہ حدادا فبدرہمین فہو جائز عند ابی حنیفۃ رحمہ وقالا لایجوز ومن استاجر دابۃ الی الحیرۃ بدرہم وان جاوزبہا الی القادسیۃ فبدرہمین فہو جائز ویحتمل الخلاف وان استاجرہا الی الحیرۃ علی انہ ان حمل علیہا کر شعیر فبنصف درہم وان حمل علیہا کر حنطۃ فبدرہم فہو جائز فی قول ابی حنیفۃ رحمہ وقالا لایجوز۔ اور اگر اس نے مستاجر سے کہا کہ اگر تو نے اس دکان میں عطار بٹھایا تو ایک درہم ماہواری ہے اور اگر تو نے اس میں لوہار بٹھایا تو بعوض دو درم ماہواری ہے تو یہ اجارہ جائز ہے اور ان دونوں میں سے اس نے جو کام کیا اسی کی اجرت مسمی کا مستحق ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اجارہ فاسد ہے یعنی اجر المثل واجب ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کوئی کوٹھڑی اس شرط پر کرایہ دی کہ اگر خود رہے تو بعوض ایک درم ماہواری اور اگر اس میں لوہار بٹھایا تو بعوض دو درم ماہواری ہے تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔

اور اگر کوئی جانور اس طرح کرایہ کیا کہ حیرہ تک بعوض ایک درہم کے ہے اور اگر اس سے آگے قادسیہ تک جاوے تو بعوض دو درم کے ہے تو یہ جائز ہے پس شاید بقول فقیہ ابو اللیث یہ اتفاقی ہو اور شاید بقول فخر الاسلام وغیرہ اختلافی ہو اور اگر حیرہ تک اس شرط پر کرایہ کیا کہ اگر اس پر ایک من

جو لادے تو بعوض ایک درم کے ہے اور اگر اس پر ایک من گیہوں لادے تو بعوض دو درم کے ہے تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبینؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ وجہ قولہما ان المعقود علیہ مجہول وکذا الاجر احد الشیئین وہو مجہول والجہالۃ توجب الفساد بخلاف الخیاطۃ الرومیۃ والفارسیۃ لان الاجر یجب بالعمل وعندہ یرتفع الجہالۃ اما فی ہذہ المسائل یجب الاجر بالتخلیۃ والتسلیم فیبقی الجہالۃ وہذا الحرف ہو الاصل عندہما۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے اور ایسی ہی اجرت دو چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور وہ بھی مجہول ہے یعنی دونوں میں سے کوئی ایک اجرت ہونا جہالت ہے اور مجہول ہونے سے فساد لازم آتا ہے بخلاف رومی یا فارسی سلائی کے کہ اس میں اس وجہ سے فساد نہیں کہ اجرت تو بعد کام کے واجب ہوگی اور اس وقت جہالت مرتفع ہو جائے گی۔ اور یہاں جو مسائل مذکور ہیں ان میں سپرد کرنے اور روک دور کرنے سے اجرت واجب ہو جاتی ہے تو جہالت باقی رہے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہی کلیہ ہے۔ ولابی حنیفۃؒ انہ خیرہ بین عقدین صحیحین مختلفین فیصح کما فی مسالۃ الرومیۃ والفارسیۃ وہذا لان سکناہ بنفسہ یخالف اسکانہ الحداد الا تری انہ لایدخل ذلک فی مطلق العقد وکذا فی اخواتہا والاجارۃ تعقد للانتفاع وعندہ یرتفع الجہالۃ ولو احتیج الی الایجاب بمجرد التسلیم یجب اقل الاجرین المتیقن بہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے متاجر کو مختلف دو عقد صحیح میں اختیار دیا تو جائز ہے جیسے رومی یا فارسی سلائی میں ہے۔ اور ہم نے مختلف عقد اس واسطے قرار دیئے کہ متاجر کا اس کوٹھری میں خود رہنا یا لوہار کو بسانا دونوں مختلف ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے کوٹھری کو مطلقاً کرایہ لیا تو اس میں لوہار بسانے کا اختیار نہیں داخل ہوتا اور اسی طرح دوسرے اجارات میں ہے اور اجارہ تو انتفاع کے واسطے ہوتا ہے اور انتفاع کے بعد جہالت جاتی رہے گی اور اگر خالی سپرد کرنے سے اجرت واجب کرنے کی ضرورت پڑی تو دونوں اجرتوں میں سے جو کم ہے وہ واجب ہوگی کیونکہ اس قدر تو متیقن ہے۔

باب اجارۃ العبد!

یہ باب غلام کے اجارہ کے بیان میں ہے

ومن استاجر عبدا لیخدمہ فلیس لہ ان یسافر بہ الا ان یشترط ذلک لان خدمۃ السفر اشتملت علی زیادۃ مشقۃ فلا ینتظمہا الاطلاق ولہذا جعل السفر عذرا فلابد من اشتراطہ کما سکان الحداد والقصار فی الدار لان التفاوت بین الخدمتین ظاہر فاذا تعینت الخدمۃ فی الحضر لایبقی غیرہ داخلا کما فی الرکوب۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام اس واسطے کرایہ پر لیا کہ اس سے خدمت لے تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ غلام مذکور کو سفر میں لے جائے۔

مگر آنکہ اجارہ لینے کے وقت یہ شرط کر لی ہو اس واسطے کہ سفری خدمت زیادہ مشقت کو شامل ہے تو مطلقاً اجارہ میں یہ بات داخل نہیں ہے اور اسی واسطے سفر فسخ اجارہ کا عذر قرار دیا گیا ہے مثلاً حضر میں خدمت کے واسطے اجارہ لیا۔ پھر سفر پیش آیا تو اجارہ فسخ کر سکتا ہے پس سفر میں لے جانے کی شرط کرنا ضرور ہے جیسے مکان کرایہ پر لینے میں لوہار یا کندی گر کو بٹھانے کی شرط کرنا ضرور ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضری خدمت اور سفری خدمت میں تفاوت ظاہر ہے پس جب حضری خدمت متعین ہوئی تو سفری خدمت اس میں داخل نہ رہے جیسے سواری میں ہوتا ہے ف۔ کہ اگر شہر میں سوار ہونے کے واسطے کرایہ کیا تو اس کو باہر لے جانا نہیں جائز ہے۔م۔ اور عینی نے لکھا (یعنی اگر اپنی سواری کے واسطے کرایہ کیا تو غیر کو نہیں سوار کر سکتا)۔ ومن استاجر عبدا محجورا علیہ شھرا واعطاہ الاجر فلیس للمستاجر ان یاخذ منہ الاجر واصلہ ان الاجارۃ صحیحۃ استحسانا اذا فرغ من العمل والقیاس ان لا یجوز لانعدام اذن المولی وقیام الحجر فصار کما اذا ھلک العبد وجہ الاستحسان التصرف نافع علی اعتبار الفراغ سالما ضار علی اعتبار ھلاک العبد والنافع ماذون فیہ کقبول الھبۃ واذا جاز ذلک لم یکن للمستاجر ان یاخذ منہ الاجر۔ اگر کسی نے ایک غلام مجور کو ایک مہینہ کے واسطے اجارہ لیا اور اجرت اس غلام کو دے دی تو متاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس سے اجرت واپس لے اس کی اصل یہ ہے کہ یہ اجارہ استحساناً صحیح ہے جبکہ کام سے فارغ ہو اور قیاس یہ تھا کہ اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ مولی کی اجازت ندارد ہے۔ اور غلام مجور ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام مر گیا ف۔ یعنی مثلاً اس خدمت میں غلام مر گیا تو مولی کو اجرت نہیں ملے گی بلکہ اس کی قیمت کا مستحق ہو گا لہذا قیاساً اجارہ فاسد ہے اور یہی ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک استحساناً جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کے تصرف میں دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ سلامتی کے ساتھ خدمت سے فارغ ہو جائے تو اس راہ سے مولی کے حق میں نافع ہے اور دوم یہ کہ غلام اس خدمت میں تلف ہو جائے اور اس لحاظ سے یہ مولی کے حق میں مضر ہے۔ پس جو صورت کہ نافع ہے اس میں اجازت موجود ہے جیسے ہبہ قبول کرنے کی اجازت ہے۔ پس جب غلام اس خدمت سے سالم رہا تو گویا مولی نے اس کو اجارہ کی اجازت دے دی اور جب اجارہ جائز ہوا تو متاجر کو یہ اختیار نہ رہا کہ جو اجرت اس نے غلام کو دی ہے وہ واپس کرے ف۔ یعنی یہ اجرت اس کے واسطے باجازت مولی واجب ہو چکی۔ ومن غصب عبدا فاجر العبد نفسہ فاخذ الغاصب الاجر فاکلہ فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃؒ وقالا ھو ضامن۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کیا پس غلام نے خود اپنے آپ کو کسی کے اجارہ میں دیا پھر غاصب اس کی اجرت لے کر کھا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غاصب پر ضمان نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ ضامن ہے۔ لانہ اکل مال المالک بغیر اذنہ اذ الاجارۃ قد صحت علی ما مر۔ اس واسطے کہ غاصب نے مالک غلام کا مال بدون اس کی اجازت کے کھا لیا اس لئے کہ اجارہ تو صحیح ہو چکا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا یعنی جب وہ کام سے صحیح سالم رہا تو نافع ہونے کی وجہ سے گویا مولی نے اجازت دے دی اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ ولہ ان الضمان انما

یجب باتلاف مال محرز لان التقوم به وهذا غیر محرز فی حق الغاصب لان العبد لایحرز نفسه عنه فکیف یحرز مافی یده ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت تو جب ہی واجب ہوتی ہے کہ کسی کا مال محرز تلف کرے یعنی جو مال اس کے قابو میں محفوظ ہو اس کے تلف کرنے پر ضمان ہے۔ کیونکہ اس مال کا تقوم اسی طور پر ہوتا ہے کہ محرز ہو اور یہ اجرت غاصب کے حق میں کچھ مال محرز نہیں ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنی ذات کا احراز نہیں کر سکتا تو جو چیز اس کے قبضہ میں ہے اس کا احراز کیونکر کرے گا ف اور یہ سب اس صورت میں کہ غلام نے اپنے آپ کو اجارہ پر دیا ہو اور اگر غاصب نے اس کو اجارہ پر دیا تو اس کی اجرت غاصب کی ہوگی نہ مالک کی اور اس کے کھا لینے سے غاصب پر بالاتفاق ضمان نہ ہوگی۔ اور اگر مولی نے غلام مجبور کو اجارہ پر دیا تو غلام اس اجرت کو وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مولے اس کو وکیل کر دے۔ ع۔ وان وجد المولی الاجر قائما بعینه اخذه لانه وجد عین ماله ۔ اور اگر مولی نے اس اجرت کو بعینہ موجود پایا تو اس کو لے لے کہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ ویجوز قبض العبد الاجر فی قولهم جمیعا لانه ماذون له فی التصرف علی اعتبار الفراغ علی ما مر۔ اور واضح ہو کہ اس صورت میں غلام کا اجرت پر قبضہ کرنا بالاجماع جائز ہے کیونکہ وہ کام سے صحیح سالم فارغ ہو کر مولی کی طرف سے تصرف کے واسطے ماذون ہو گیا چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے ف یعنی جب اس اجارہ میں کام سے غلام صحیح سالم فارغ ہو تو وہ مولی کے حق میں نافع ہے پس گویا مولی نے اجازت دے دی۔ ومن استاجر عبدا هذین الشهرین شهرا باربعة وشهرا بخمسة فهو جائز والاول منهما باربعة لان الشهر المذکور اولا ینصرف الی مایلی العقد تحریا للجواز او نظرا الی تنجز الحاجة فینصرف الثانی مایلی الاول ضرورة ۔ اگر کسی نے ایک غلام ان دو مہینہ کے واسطے اجارہ لیا کہ ایک ماہ بعوض پانچ درم ہے تو یہ جائز ہے اور پہلا مہینہ بعوض پانچ درم کے ہو گا اس واسطے کہ جو ماہ پہلے مذکور ہے وہ عقد سے متصل مہینہ قرار دیا جائے گا تاکہ عقد جائز ہو یا اس نظر سے کہ بالفعل حاجت پوری ہو۔ پس دوسرا مہینہ ضرور اول کے بعد ہو گا ف خلاصہ یہ ہے کہ عقد میں اس نے دو ماہ ذکر کئے جن کا وقت معلوم نہیں ہے تو بظاہر عقد جائز نہ ہونا چاہیئے ولیکن عاقل بالغ کا فعل رائگاں ہونے سے بچانا لازم ہے تو اس نظر سے عقد کے بعد جو مہینہ شروع ہو گا وہی پہلا مہینہ قرار دیا جائے یا اس نظر سے کہ انسان اپنی ضرورت سے اجارہ دیتا ہے تو جو مہینہ فی الحال شروع ہو وہی قرار دیا جائے گا۔ اور جب یہ پہلا مہینہ ہوا تو دوسرا مہینہ وہ ہو گا جو اس کے بعد ہو۔ ومن استاجر عبدا شهرا بدرهم فقبضه فی اول الشهر ثم جاء آخر الشهر وهو ابق او مریض فقال المستاجر ابق او مرض حین اخذته وقال المولی لم یکن ذلک الا قبل ان تاتینی بساعة فالقول قول المستاجر وان جاء به وهو صحیح فالقول قول المواجر ۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کرایہ ایک درم ماہواری کے اجارہ لیا اور اس غلام پر شروع ماہ میں قبضہ کر لیا۔ پھر اخیر مہینہ میں آیا اس حال میں کہ وہ غلام بھاگا ہوا یا بیمار تھا۔ پس متاجر نے کہا کہ جب سے میں نے لیا یہ بھاگ گیا یا بیمار ہو گیا اور غلام کے مولی نے کہا کہ یہ نہیں ہوا مگر تیرے آنے سے ایک ساعت پہلے یعنی تیرے آنے سے ایک ساعت پہلے بھاگا یا بیمار ہوا ہے تو متاجر کا قول قبول ہو گا۔ اور اگر وہ غلام کو اس حالت میں تندرست لایا ہو تو

موجر کا قول قبول ہوگا۔ لانهما اختلفا فی امر محتمل فیترجح بحکم الحال اذ هو دلیل علی قیامه من قبل وهو یصلح مرجحا وان لم یصلح حجة فی نفسه اصله الاختلاف فی جریان ماء الطاحونة وانقطاعه ۔ اس واسطے کہ ان دونوں نے امر محتمل میں اختلاف کیا ہے پس جو حالت قائم ہو اسی کی راہ سے ترجیح دی جائے گی اس واسطے کہ یہ دلیل ہے کہ ایسی حالت پہلے سے قائم تھی اور حالت موجودہ اس لائق ہوتی ہے کہ اس سے ترجیح دی جاوے یعنی اگرچہ وہ کسی امر کو ثابت کرنے کے لائق نہیں ہے ۔ اور اس کی اصل وہ اختلاف ہے جو پن چکی کے پانی جاری ہونے یا نہ ہونے میں واقع ہوئے یعنی اگر کسی نے پن چکی کرایہ پر لی پھر ختم میعاد پر کہا کہ اس کا پانی منقطع ہوگیا تھا اور موجر نے کہا کہ نہیں منقطع ہوا تھا تو فی الحال دیکھا جائے کہ آیا پانی جاری ہے یا منقطع ہے ۔ پس اگر منقطع ہو تو مستاجر کا قول قبول ہے اور اگر پانی جاری ہو تو موجر کا قول قبول ہوگا۔

باب الاختلاف،

یہ باب موجر و مستاجر کے درمیان اختلاف واقع ہونے کے بیان میں ہے۔

قال واذا اختلف الخیاط ورب الثوب فقال رب الثوب امرتك ان تعمله قباء وقال الخیاط قمیصا اوقال صاحب الثوب للصباغ امرتك ان تصبغه احمر فصبغته اصفر وقال الصباغ لا بل امرتنی اصفر فالقول لصاحب الثوب لان الاذن یستفاد من جهة الاتری انه لو انکر اصل الاذن کان القول قوله فکذا اذا انکر صفته لکن یحلف لانه انکر شیئا لو اقر به لزمه ۔ اگر درزی اور کپڑے کے مالک نے باہم اختلاف کیا پس مالک نے کہا کہ میں نے تجھے یہ حکم دیا تھا کہ اس کی قبا رسی دے اور درزی نے کہا کہ نہیں تو نے مجھے قمیص کا حکم دیا تھا یا کپڑے کے مالک ورنگریز میں اس طرح اختلاف ہوا کہ مالک نے کہا کہ میں نے تجھے سرخ رنگنے کا حکم دیا تھا مگر تو نے زرد رنگ دیا اور رنگریز نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے زرد رنگنے کا حکم دیا تھا تو کپڑے کے مالک کا قول قبول ہوگا کیونکہ اجازت کا ثبوت تو کپڑے کے مالک کی جانب سے ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اصل سے اجازت ہی دینے کا انکار کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ پس اسی طرح جب صفت سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا ولیکن اس سے قسم لی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی چیز سے انکار کیا کہ اگر اس کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو۔ قال واذا حلف فالخیاط ضامن ومعناه ما مر من قبل انه بالخیار ان شاء ضمنه وان شاء اخذه واعطاه اجر مثله وکذا یخیر فی مسألة الصبغ اذا حلف ان شاء ضمنه قیمته الثوب ابیض وان شاء اخذ الثوب واعطاه اجر مثله لایجاوزیه المسمی وذکر فی بعض النسخ یضمنه مازاد الصبغ فیه لانه بمنزلة الغاصب۔ اور جب کپڑے کا مالک قسم کھا گیا تو درزی ضامن ہوگا اور اس کے معنی وہ ہیں جو سابق میں بیان ہو چکے کہ مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اس سے اپنے کپڑے کی قیمت تاوان لے لے اور چاہے کپڑا لے کر درزی کو اس کا

اجر المثل دے دے لیکن مقدار مسمی سے زیادہ نہ دیا جائے گا۔ اور اسی طرح رنگریز کے مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہے کہ جب قسم کھا گیا تو چاہے اپنے سپید کپڑے کی قیمت تاوان لے لے اور چاہے رنگین کپڑا لے کر رنگریز کو اس کا اجر المثل دے دے مگر مقدار مقررہ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہی اصح ہے۔ ع۔

اور قدوریؒ کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ رنگ کی وجہ سے جو کچھ زیادتی ہوگئی ہو وہ دے دے کیونکہ رنگریز اس صورت میں بمنزلۂ غاصب ہوگیا ہے وان قال صاحب الثوب عملته لی بغیر اجر وقال الصانع باجر فالقول قول صاحب الثوب لانه ینکر تقوم عمله اذ هو یتقوم بالعقد وینکر الضمان والصانع یدعیه والقول قول المنکر۔ اگر کپڑے کے مالک نے کہا کہ تو نے میرے واسطے بغیر اجرت کے کام کر دیا ہے اور کاریگر نے کہا کہ نہیں میں نے باجرت کام کیا ہے تو کپڑے کے مالک کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس کے کام کے قیمتی ہو جانے سے انکار کرتا ہے کیونکہ کام کا قیمتی ہونا بذریعہ عقد کے ہوتا ہے اور مالک اس کام کا ضامن ہونے سے بھی انکار کرتا ہے۔ اور کاریگر ان دونوں باتوں کا مدعی ہے۔

اور اصول میں معلوم ہوا کہ جو شخص منکر ہو اسی کا قول قبول ہوتا ہے ف۔ پس کاریگر پر واجب ہے کہ اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے۔ وقال ابو یوسفؒ ان کان الرجل حریفا له ای خلیطا له فله الاجر والا فلا لان سبق ما بینهما یعین جهة الطلب باجر جریا علی معتادهما۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر بنوانے والا اس کاریگر کا حریف یعنی خلیط ہو یعنی ان دونوں میں لین دین کا معاملہ پہلے سے جاری ہو تو کاریگر کے واسطے اجرت ملے گی ورنہ نہیں کیونکہ سابق میں جو ان کے درمیان معاملہ تھا وہ اس امر کا مؤید ہے کہ یہ معاملہ بھی اجرت ہی پر واقع ہوا جیسا کہ ان دونوں کا معمول تھا۔ وقال محمدؒ ان کان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر فالقول قوله لانه لما فتح الحانوت لاجله جری ذلک مجری التنصیص علی الاجر اعتبارا للظاهر والقیاس ما قاله ابو حنیفةؒ لانه منکر والجواب عن استحسانهما ان الظاهر للدفع والحاجة ههنا علی الاستحقاق واللّٰه اعلم۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کاریگر اس کاریگری میں اجرت پر کام کرنے میں معروف ہو تو اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ جب اس نے دوکان اسی کام کے واسطے کھولی تو یہ اجرت پر تصریح کے قائم مقام ہوگیا بنظر ظاہر۔ پس اس کو اجرت دلائی جائے گی اور قیاس وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اس واسطے کہ کپڑے وغیرہ کا مالک منکر ہے اور صاحبین کے استحسان کا جواب یہ ہے کہ ان کا استحسان بنظر ظاہر ہے اور ظاہر کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ دفعیہ کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یعنی اس سے استحقاق ثابت نہیں ہوتا اور یہاں کاریگر کو اپنا استحقاق ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ ف۔ تو ایسی دلیل لانا چاہیئے کہ جس سے استحقاق ثابت ہوتا ہے اور وہ شرعی گواہی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اس پر گواہ لانا واجب ہے۔ واللّٰه تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب فسخ الاجارۃ

یہ باب فسخ اجارہ کے بیان میں ہے۔

قال ومن استاجر دارا فوجد بها عيبا يضر بالسكنى فله الفسخ لان المعقود عليه المنافع وانها توجد شيئا فشيئا فكان هذا عيبا حادثا قبل القبض فيوجب الخيار كما في البيع ثم المستاجر اذا استوفى المنفعة فقد رضي بالعيب فيلزمه جميع البدل كما في البيع وان فعل المواجر ما ازال به العيب فلا خيار للمستاجر لزوال سببه۔ اگر ایک مکان اجارہ پر لیا پھر اس میں ایسا عیب پایا جو سکونت کو مضر ہے تو متاجر کو فسخ اجارہ کا اختیار ہے اس واسطے کہ معقود علیہ تو منافع ہیں اور وہ تھوڑا تھوڑا کر کے پائے جاتے ہیں تو یہ عیب قبل قبضہ کے پیدا ہوا پس اس کے واسطے خیار حاصل ہوا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پھر اگر متاجر نے منفعت حاصل کر لی ہو تو وہ عیب پر راضی ہو گیا تو اس کے ذمہ پورا عوض لازم ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے یعنی اگر مشتری عیب پر راضی ہو جائے تو پورا ثمن واجب ہوتا ہے اور اگر موجر نے فسخ سے پہلے ایسی اصلاح کر دی جس سے عیب جاتا رہا تو متاجر کو اختیار فسخ نہ رہا کیونکہ اس کا سبب زائل ہو گیا ف۔ اور اگر ایسا عیب ہو کہ جس سے سکونت میں کوئی خلل نہیں ہوتا تو فسخ کا اختیار ثابت نہ ہوگا۔ اور اسی طرح خدمت کے واسطے اگر کوئی غلام اجارہ لیا پھر اس کے بال گر گئے یا ایک آنکھ کی روشنی جاتی رہی۔ اور اس سے کار خدمت میں کوئی ضرر نہیں ہے تو متاجر کو فسخ کا اختیار ثابت نہ ہوگا۔ کمافی الایضاح۔ اور فتاوی صغری و تیمیہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی دیوار گر گئی یا کوئی کوٹھری منہدم ہو گئی تو متاجر کو فسخ اجارہ کا اختیار ہے۔ ع۔ اور ظاہرا یہ ایسی صورت پر محمول ہے کہ دیوار یا کوٹھری کے گرنے سے سکونت میں خلل پیدا ہوتا ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ پھر مالک کی غیبت میں بدون اس کے علم کے فسخ کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ عیب کی وجہ سے واپسی ہے حالانکہ ایسی واپسی میں بالاجماع مالک کی آگاہی شرط ہے۔ ہاں اگر پورا مکان گر جائے تو بدون علم مالک کے فسخ کا اختیار ہے ولیکن جب تک اجارہ فسخ نہ کرے تب تک فسخ نہ ہوگا کیونکہ خالی میدان سے بھی انتفاع ممکن ہے۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا ولیکن متاجر کے ذمہ سے اجرت ساقط ہو جائے گی خواہ وہ اجارہ فسخ کرے یا نہ کرے۔

اور اگر زراعت کے واسطے کوئی زمین اجارہ پر لی اور اس میں کھیتی بوئی پھر زمین کو کوئی آفت پہنچی تو کہا گیا کہ آفت سے پہلے اس کا کرایہ واجب ہوگا اور اس کے بعد ساقط ہوگا۔ ع۔ قال واذا خربت الدار او انقطع شرب الضيعة او انقطع الماء عن الرحى انفسخت الاجارة لان المعقود عليه قد فات وهي المنافع المخصوصة قبل القبض فشابه فوت المبيع قبل القبض وموت العبد

المستاجر ومن اصحابنا من قال ان العقد لا ینفسخ لان المنافع قد فاتت علی وجه یتصور عودھا فاشبه الاباق فی البیع قبل القبض وعن محمدؒ ان الآجر لوبناھا لیس للمستاجر ان یمتنع ولا للآجر وھذا تنصیص منه علی انه لم ینفسخ لکنه یفسخ - اور اگر کرایہ کا مکان گر گیا یعنی کھنڈل ہو گیا یا زمین کے سینچنے کا پانی ٹوٹ گیا یا پن چکی کا پانی ٹوٹ گیا تو اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے ۔ ع۔) کیونکہ معقود علیہ جاتا رہا اور وہ منافع مخصوصہ ہیں کہ حاصل کرتے سے پہلے جاتے رہے تو ایسا ہو گیا جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع تلف ہو گئی یا کرایہ لیا ہوا غلام مر گیا۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے مانند شیخ الاسلام و شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے کہا کہ عقد فسخ نہیں ہو گا یعنی فسخ کے قابل ہے مگر خود فسخ نہ ہو گا جب تک فسخ نہ کیا جائے کیونکہ منافع کا زوال ایسے طور پر ہوا ہے کہ ان کا عود کرنا ممکن ہے تو ایسا ہو گیا جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے غلام مبیع بھاگ گیا تو عقد فسخ نہیں ہو جاتا بلکہ مشتری کو فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی فسخ کا اختیار ہو گا مگر خود فسخ نہیں ہو جائے گا۔ بدلیل اس کے جو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر منہدم ہو جانے کے بعد موجر نے اس کو بنا دیا تو متاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اس کو لینے سے انکار کرے۔ اور موجر کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو دینے سے انکار کرے یہ قول صریح دلیل ہے کہ عقد اجارہ فسخ نہیں ہوا تھا ولیکن فسخ کے قابل ہو گیا تھا ف۔ یعنی اگر متاجر کرتا تو فسخ ہو جاتا اور یہی قول اصح ہے الکافی۔ ولو انقطع ماء الرحی والبیت مما ینتفع به بغیر الطحن فعلیه من الاجر بحصته لانه جزء من المعقود علیه۔ اور اگر پن چکی کا پانی منقطع ہو گیا اور چکی گھر اس قابل ہے کہ سوائے پیسنے کے دوسرے کام آسکتا ہے تو متاجر پر اس کے حساب سے اجرت واجب ہو گی کیونکہ یہ گھر بھی منجملہ معقود علیہ کے ہے ف۔ واضح ہو کہ مسئلہ استدلال یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہیں ہو جاتا بلکہ متاجر کو اختیار رہتا ہے کہ چاہے فسخ کر دے اور اگر اس نے فسخ نہ کیا تو معقود علیہ پن چکی مع گھر کے ہے اور اجرت ان دونوں کے مقابل ہے پس حساب سے اس کو گھر کا کرایہ دینا پڑے گا۔ اور اگر موجر نے درست کر کے پانی جاری کر دیا تو متاجر کو فسخ کا اختیار نہیں رہے گا جیسے مکان کی صورت میں ہے اور یہ حکم کشتی میں جاری نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کشتی کے تختے علیحدہ ہو گئے پھر مالک نے تختے جوڑ کر کشتی بنائی تو وہ متاجر کو سپرد کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ ٹوٹنے کے بعد دوبارہ ترکیب دینے میں یہ دوسری کشتی ہو گئی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے تختے غصب کر کے ان کی کشتی بنائی تو مالک کا حق منقطع ہو جائے گا۔ اور گھر کا میدان اس پر عمارت بنانے سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اگر پن چکی کا پانی گھٹ گیا۔ پس اگر نقصان فاحش ہو تو متاجر کو فسخ کرنے کا اختیار ہے ورنہ نہیں۔ قدوریؒ نے کہا کہ اگر نصف پسائی سے کم پیسے تو یہ نقصان فاحش ہو گا اور خلاصہ میں ناطفیؒ سے ذکر کیا کہ جس قدر پیستی تھی جب اس سے نصف پیسے تو متاجر کو واپس کر دینے کا اختیار ہے۔

خلاصہ میں کہا کہ یہ روایت قدوریؒ کے مخالف ہے اور اگر متاجر نے واپس نہیں کیا بلکہ پیسنا شروع کیا تو یہ اس کی طرف سے رضامندی ہے اور اس کے بعد واپس نہیں کر سکتا۔ اور اگر

خدمت کے واسطے غلام اجارہ لیا پھر وہ بیمار ہوگیا تو پن چکی کے مانند اس کا حکم ہے چکی کے دونوں پاٹ میں سے ایک ٹوٹ جانا عذر ہے یعنی فسخ کر سکتا ہے پھر اگر چکی کے مالک نے فسخ سے پہلے اس کو درست کر دیا تو فسخ کا اختیار باقی نہیں رہے گا اور اگر دونوں نے انقطاع کی مقدار میں اختلاف کیا مثلاً موجر نے کہا کہ ایک مہینہ منقطع رہا اور مستاجر نے کہا کہ نہیں بلکہ دو مہینہ تک پانی منقطع رہا تو مستاجر کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر اجرت واجب ہونے کا منکر ہے۔ قال واذا مات احد المتعاقدین وقد عقد الاجارۃ لنفسہ انفسخت الاجارۃ لانہ لو بقی العقد تصیر المنفعۃ المملوکۃ لہ او الاجرۃ المملوکۃ لہ لغیر العاقد مستحقۃ بالعقد لانہ ینتقل بالموت الی الوارث وذلک لا یجوز۔ اور اگر دونوں اجارہ باندھنے والوں میں سے ایک مر گیا حالانکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے اجارہ باندھا تھا یعنی کسی کی جانب سے وکیل نہ تھا تو اجارہ فسخ ہو جائے گا (یہی امام شافعیؒ و مالک واحمد واسحاق وثوری و لیث کا قول ہے) ۔ ع ۔ کیونکہ اگر یہ عقد باقی رہے تو اس کی منفعت مملوکہ یا اجرت مملوکہ اس عقد کی وجہ سے ایسے شخص کی مستحق ہو جو عاقد نہیں ہے ۔ کیونکہ اس کی موت کی وجہ سے استحقاق مذکور بجانب وارث منتقل ہوگا اور یہ بات جائز نہیں ہے ف کہ وارث جو عقد کرنے والا نہیں ہے ۔ وہ منفعت یا اجرت کا مالک ہو۔ وان عقدھا لغیرہ لم تنفسخ مثل الوکیل والوصی والمتولی فی الوقف لانعدام ما اشرنا الیہ من المعنی ۔ اور اگر اس عقد کرنے والے نے دوسرے کے واسطے یہ عقد کیا ہو یعنی مثلاً وکیل یا وصی یا متولی وقف ہے تو اس کے مرنے سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ جس معنی کی جانب ہم نے اشارہ کیا وہ یہاں نہیں پائے جاتے ہیں ف یعنی اس کے مرنے سے حق بجانب وارث منتقل ہو کہ وہ بیدون عقد کے منفعت یا اجرت کا مستحق ہو جاوے۔ اس وجہ سے کہ یہاں عقد کرنے والا دوسرے شخص کا نائب تھا تو اس کے مرنے سے کچھ ضرر نہ ہوگا کیونکہ جو اصلی مستحق ہے وہ زندہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کوئی جانور کرایہ کیا اور راہ میں جانور کا مالک مر گیا تو اجارہ فسخ نہ ہوگا اور مستاجر کو اختیار ہے کہ جس منزل تک اجارہ ٹھہرا ہے وہاں تک سوار ہو کر جاوے اور جو اجرت ٹھہری ہے وہی لازم ہوگی پس یہ استثناء بوجہ ضرورت کے ہے کیونکہ اس میدان میں کوئی دوسرا جانور نہیں مل سکتا اور نہ قاضی ہے کہ جس سے مرافعہ کیا جائے۔ لہٰذا بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہاں دوسرا جانور مل سکتا ہو تو اجارہ ٹوٹ جائے گا یا وہاں قاضی ہو تو بھی اجارہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ ضرورت نہیں المبسوط والذخیرہ۔ اگر دونوں متعاقدین میں سے کسی کو جنون مطبق ہوگیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا۔ الخلاصہ۔

بچہ کے باپ نے اس کے واسطے دودھ پلائی اجارہ لی تو باپ کے مرنے سے اجارہ نہیں ٹوٹے گا۔ الاجناس۔ اگر مدت سے پہلے دودھ پلائی یا بچہ مر گیا تو اجارہ ٹوٹ گیا اور گذشتہ مدت کی اجرت حساب کی جائے گی۔ الکرخی۔ اگر خود وقف کرنے والے نے اجارہ دیا پھر انقضاء مدت سے پہلے مر گیا تو قیاس یہ ہے کہ ٹوٹ جائے اور اسی کو شیخ ابو بکر الاسکاف نے اختیار کیا ہے اور استحسان یہ کہ نہیں ٹوٹے گا۔ الذخیرہ۔ قال ویصح شرط الخیار فی الاجارۃ وقال الشافعیؒ لا یصح لان المستاجر لا یمکنہ رد المعقود علیہ بکمالہ لو کان الخیار لہ لفوات بعضہ ولو کان المواجر فلا یمکنہ التسلیم ایضا علی الکمال وکل ذلک یمنع الخیار

ولنا انہ عقد معاملة لایستحق القبض فیہ فی المجلس فجاز اشتراط الخیار فیہ کالبیع والجامع بینھما دفع الحاجة وفوات بعض المعقود علیہ فی الاجارة لایمنع الرد بخیار العیب فکذا بخیار الشرط بخلاف البیع وھذا لان رد الکل ممکن فی البیع دون الاجارة فیشترط فیہ دونھا ولھذا یجبر المستاجر علی القبض اذا سلم المواجر بعد مضی بعض المدة - اور اجارہ میں خیار شرط کرنا صحیح ہے ف‌ اور جس وقت خیار ساقط ہوا اسی وقت سے مدت اجارہ شروع ہو گی اور یہی امام احمد کا قول ہے - ع - مثلاً میں نے یہ مکان چار درم ماہواری پر اس شرط سے کرایہ لیا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے - م - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ مستاجر کو تمام معقود علیہ واپس کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض معقود علیہ جاتا رہا - یعنی اگر خیار ثابت ہو تو مدت خیار کے اندر جو منافع فوت ہو گئے ان کا واپس کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ خیار کی وجہ سے کل واپس کرنا چاہیئے - اور اگر موجر کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی تمام معقود علیہ سپرد نہیں کر سکتا یعنی مدت خیار میں بعض منافع گزر چکے تو گویا سپردگی سے پہلے بائع کے پاس کچھ مبیع تلف ہو گئی اور یہ ہر ایک ثبوت خیار سے مانع ہے - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے یعنی نکاح کے مانند نہیں بلکہ مالی معاوضہ ہے جس میں مجلس کے اندر قبضہ واجب نہیں ہوتا ہے یعنی یہ بیع صرف وسلم کے مانند بھی نہیں ہے چنانچہ اس میں مجلس کے اندر قبضہ شرط نہیں ہے - پس اس میں خیار کی شرط لگانا جائز ہے جیسے بیع میں شرط خیار جائز ہوتی ہے اور بیع پر قیاس کرنے کی علت مشترکہ یہ ہے کہ ضرورت دفع ہو یعنی دو تین روز غور کی ضرورت ہے تاکہ خسارہ نہ ہو - اور اجارہ میں کچھ معقود علیہ جاتا رہنا بوجہ خیار عیب کے واپسی کو نہیں روکتا ہے یعنی بالاتفاق خیار عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے - حالانکہ کچھ معقود علیہ جاتا رہا پس اسی طرح خیار شرط کی وجہ سے بھی واپس کر سکے گا، بخلاف بیع کے کہ بیع و اجارہ میں فرق ہے - اور فرق کی یہ وجہ ہے کہ بیع میں کل واپس کرنا ممکن ہے نہ اجارہ میں لہذا بیع میں کل واپسی شرط کی گئی نہ اجارہ میں لہذا اجارہ میں اگر کچھ مدت گزر جانے کے بعد موجر نے سپرد کرنا چاہا تو مستاجر پر قبضہ کرنے کے لئے جبر کیا جائے گا ف‌ اور بھید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ مبیع میں سے کچھ فوت ہو تو عین نادار د ہوا اور منافع میں سے کچھ فوت ہوں تو ان کے مثل دوسرے ایام میں موجود ہوں گے مثلاً غلام کی کتابت اگر آج نادارد ہو تو جس دن چاہو اس سے کتابت کا کام لو بخلاف اس کے اگر اس کا ہاتھ نادارد ہو جاوے تو اس کی جگہ دوسرا ہاتھ مثل نہ ہو گا فاحفظہ - م - قال وتفسخ الاجارة بالاعذار عندنا وقال الشافعیؒ لاتفسخ الا بالعیب لان المنافع عندہ بمنزلة الاعیان حتی یجوز العقد علیھا فاشبہ البیع - عذروں کی وجہ سے اجارہ فسخ کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں فسخ کر سکتا مگر بوجہ عیب کے فسخ کرنا جائز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع بمنزلہ اعیان ہیں حتی کہ منافع پر ان کے نزدیک عقد واقع ہو سکتا ہے تو وہ بیع کے مشابہ ہو گیا ف‌ حتی کہ جیسے مبیع کو بغیر عیب کے واپس نہیں کر سکتا - اسی طرح منفعت کو بھی بلا عیب واپس نہیں کر سکتا ہے اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے - ولنا ان المنافع غیر مقبوضة وھی معقود علیھا فصار العذر فی الاجارة کالعیب قبل القبض فی البیع فتفسخ بہ اذ المعنی یجمعھما

وھو عجز العاقد عن المضی فی موجبہ الا بتحمل ضرر زائد لم یستحق بہ وھذا ھو معنی العذر عندنا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع غیر مقبوضہ ہیں یعنی ابھی حاصل نہیں کئے گئے اور یہی معقود علیہ ہیں تو اجارہ میں عذر ایسا ہو گیا جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے عیب ہو پس عذر کی وجہ سے فسخ کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ جس سبب سے فسخ جائز ہو وہ بیع و اجارہ دونوں میں موجود ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ عقد کرنے والا موجب عقد کے موافق برتاؤ نہیں کر سکتا۔ مگر اس طرح کہ ایسا ضرر مزید اٹھاوے جس کا استحقاق بذریعہ عقد نہیں ہوا اور ہمارے نزدیک عذر کے یہی معنی ہیں ف۔ یعنی اجارہ میں جب موجر یا متاجر کو ایسا ضرر اٹھانا پڑے جو عقد اجارہ کے ذریعہ سے لازم نہیں ہوا تھا تو یہ عذر ہے جس سے اس کو اجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور شریح قاضی رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر عذر بھی فسخ کر سکتا ہے اور یہی قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے۔ ع م۔
وھو کمن استاجر حدادا لیقلع ضرسہ لوجع بہ فسکن الوجع او استاجر طباخا لیطبخ لہ طعام الولیمۃ فاختلعت منہ تفسخ الاجارۃ لان فی المضی علیہ الزام ضرر زائد لم یستحق بالعقد۔ اور عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک لوہار یا جراح کو اس واسطے مزدور کیا کہ اس کی دردناک داڑھ اکھاڑ دے پھر داڑھ کا درد تھم گیا تو لامحالہ اجارہ فسخ کرے گا یا جیسے باورچی کو اس واسطے اجارہ کیا کہ ولیمہ کا کھانا پکا دے پھر اس عورت نے خلع لے لیا تو اجارہ فسخ کریگا کیونکہ اگر فسخ نہ ہو بلکہ اجارہ پورا کرے تو اسکے ذمہ ضرر زائد لازم آوے جسکا استحقاق بذریعہ اجارہ نہیں ہوا تھا۔ وکذا من استاجر دکانا فی السوق لیتجر فیہ فذھب مالہ وکذا اذا آجر دکانا او دارا ثم افلس ولزمتہ دیون لا یقدر علی قضائھا الا بثمن ما آجر فسخ القاضی العقد وباعھا فی الدین۔ اور یوں ہی اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک بازار میں ایک دکان کرایہ لی تاکہ اس میں تجارت کیا کرے پھر اس کا مال جاتا رہا تو لامحالہ فسخ کرے گا اور اسی طرح عذر موجر کی مثال یہ ہے کہ اس نے اپنی دکان یا مکان کرایہ دیا پھر مفلس ہو گیا اور اس پر قرضہ چڑھ گئے جن کی ادائی بدون اس کے ممکن نہیں کہ جو چیز اجارہ دی اس کو فروخت کرکے اس کے داموں سے ادا کرے تو یہ عذر صحیح ہے کہ قاضی اجارہ فسخ کرکے قرضہ میں اس کا مکان یا دکان فروخت کرے گا۔ لان فی الجری علی موجب العقد الزام ضرر زائد لم یستحق بالعقد وھو الحبس لانہ قد لا یصدق علی عدم مال آخر ثم قولہ نسخ القاضی العقد اشارۃ الی انہ یفتقر الی قضاء القاضی فی النقض وھکذا ذکر فی الزیادات فی عذر الدین وقال فی الجامع الصغیر وکل ما ذکرنا انہ عذر فان الاجارۃ فیہ تنقض وھذا یدل علی انہ لا یحتاج فیہ الی قضاء القاضی ووجھہ ان ھذا بمنزلۃ العیب قبل القبض فی المبیع علی ما مر فینفرد العاقد بالفسخ ووجہ الاول انہ فصل مجتھد فیہ فلا بد من الزام القاضی ومنھم من وفق فقال ان کان العذر ظاھرا لا یحتاج الی القضاء وان کان غیر ظاھر کالدین یحتاج الی القضاء لظھور العذر۔ کیونکہ مقتضاء عقد پر چلنے میں ایسا ضرر زائد اس کے ذمہ لازم ہوا جاتا ہے جس کا عقد سے مستحق نہیں ہوا تھا اور وہ قیدخانہ میں گرفتاری ہے یعنی اگر قرضہ نہ ادا کرے تو محبوس کیا جائے گا بشرطیکہ دوسرا مال ہو کیونکہ دوسرا مال نہ ہونے پر کبھی اس کی تصدیق

نہیں کی جاتی ہیں پھر یہ جو فرمایا کہ قاضی عقد اجارہ فسخ کرے گا تو اشارہ ہے کہ عقد توڑنے میں حکم قاضی کی ضرورت ہے اور یوں ہی زیادات میں عذر قرضہ کے بارہ میں مذکور ہے ف شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جن امور کو ہم نے عذر بیان کیا تو ان میں اجارہ ٹوٹ جائیگا اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ توڑنے میں حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں یہ عذر ایسا ہے کہ جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے عیب پیدا ہوا کہ مشتری خود فسخ کر سکتا ہے جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ یعنی امام مالک و شافعی و احمد رح کے نزدیک اجارہ فسخ نہیں ہوتا تو ضرور ہوا کہ قاضی اپنے حکم سے فسخ لازم کرے اور بعضے مشائخ نے دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دی کہ اگر عذر ظاہر ہو تو حکم قاضی کی ضرورت نہیں اور اگر ظاہر نہ ہو جیسے قرضہ تو عذر ظاہر ہونے کے واسطے حکم قاضی کی ضرورت ہے ف۔ شیخ محبوبی و قاضی خاں نے کہا یہی صحیح ہے۔ ع۔

اگر مستاجر نے کرایہ کے گھر میں شراب خوری یا سود خوری یا زنا و لونڈے بازی ظاہر کی تو اس کو نیک چال چلن کا حکم کیا جائے گا اور مالک مکان یا پڑوسی اس کو گھر سے نکال نہیں سکتے ہیں اور یہ فسخ اجارہ کا عذر نہیں ہے اور اس پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے اور جواہر المالکیہ میں ہے کہ اگر سلطان کی رائے ہو تو نکال دے۔ م ع۔ الذخیرہ۔ ومن استاجر دابة لیسافر علیها ثم بداله من السفر فهو عذر لانه لو مضی علی موجب العقد یلزمه ضرر زائد لانه ربما یذهب للحج فذهب وقته او لطلب غریمه فحضر او للتجارة فافتقر۔ اور اگر مستاجر نے سفر کرنے کے واسطے جانور کرایہ پر لیا پھر سفر سے اس کی رائے بدلی تو یہ عذر ہے کیونکہ اگر وہ اس عقد کو پورا کرے تو اس کو ضرر زائد لازم آئے گا کیونکہ شاید وہ حج کو جاتا ہو کہ اس کا وقت نکل گیا یا قرضدار کی تلاش میں جاتا ہو مگر وہ حاضر ہو گیا یا تجارت کے واسطے جانا چاہتا ہو مگر وہ مفلس ہو گیا۔ وان بدا للمکاری فلیس ذلک بعذر لانه یمکنه ان یقعد ویبعث الدواب علی ید تلمیذه او اجیره۔ اور اگر جانور کے بھاڑا دینے والے کو ایسا امر ظاہر ہوا تو یہ اس کے حق میں عذر نہیں ہے کیونکہ وہ ایسا کر سکتا ہے کہ خود بیٹھ رہے۔

اور اپنے شاگرد یا نوکر کے ہاتھ جانور بھیج دے۔ ولو مرض المواجر فقعد فکذا الجواب علی روایة الاصل وذکر کرخی رح انه عذر لانه لا یعری عن ضرر فیدفع عنه عند الضرورة دون الاختیار۔ اور اگر بھاڑا دینے والا بیمار ہو کر بیٹھ رہا تو بھی روایت مبسوط کے موافق یہی حکم ہے اور کرخی نے ذکر کیا کہ یہ عذر ہے کیونکہ یہ ضرر سے خالی نہیں ہے پس لاچاری وقت اس کے ذمہ سے یہ ضرر دور کیا جاوے اور اختیار کی حالت میں دور نہیں کیا جائے گا۔ ومن آجر عبده ثم باعه فلیس بعذر لانه لا یلزمه الضرر بالمضی علی موجب العقد وانما یفوته الاسترباح وانه امر زائد۔ اگر کسی نے اپنا غلام اجارہ پر دیا پھر اس کو فروخت کیا تو یہ عذر نہیں ہے یعنی

بالاتفاق اس سے اجارہ فسخ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مقتضاء عقد کے موافق چلنے میں اس کو کوئی ضرر لازم نہیں آتا ہے بلکہ بالفعل نفع اٹھانا فوت ہوتا ہے اور یہ ایک امر زائد ہے ف۔ پھر اس میں اختلاف روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے یا نہیں۔ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا کہ صحیح روایت یہ ہے کہ بیع حق مستاجر ساقط ہونے تک موقوف ہے اور مستاجر اس بیع کو نہیں توڑ سکتا ہے اور اسی طرف صدر الشہید نے میل کیا ہے حتی کہ مفتی اس کے جواب میں یوں لکھے کہ مستاجر کے حق میں یہ بیع جائز نہیں ہے۔ م ع۔ اور اگر مستاجر کے ہاتھ فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے اور جو حکم اجارہ میں ذکر ہوا یہی رہن میں ہے۔ م۔ واضح ہو کہ کوفہ وغیرہ میں دستور یہ ہے کہ درزی لوگ بطور خود کپڑے لے کر کرتا وغیرہ بناتے اور فروخت کیا کرتے ہیں۔ قال واذا استاجر الخياط غلاما فافلس وترك العمل فهو عذر لانه يلزمه الضرر بالمضی علی موجب العقد لفوات مقصوده وهو راس ماله وتاويل المسألة خياط يعمل لنفسه اما الذی يخيط باجر فراس ماله الخيط والمخيط والمقراض فلا يتحقق الافلاس فيه۔ اگر درزی نے ایک طفل کو اجرت پر مقرر کیا پھر مفلس ہوا اور کام چھوڑ دیا تو یہ عذر ہے۔ یعنی مثلاً سالانہ چالیس روپیہ پر مقرر کیا تھا پھر کام چھوڑ دیا تو اجارہ فسخ ہوگا کیونکہ اگر وہ موافق عقد کے چلے تو اس کو ضرر لاحق ہوگا۔

کیونکہ اس کا مقصود فوت ہوگیا یعنی راس المال جاتا رہا اور اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ درزی سے ایسا درزی مراد ہے جو اپنے واسطے کام کرتا ہو یعنی خود کپڑے سی کر فروخت کرتا ہو اور رہا وہ درزی جو اجرت پر لوگوں کے کپڑے سیا کرتا ہے تو اس کا راس ڈورا اور سوئی و قینچی ہے تو اس میں افلاس کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے ہیں۔ وان اراد ترك الخياطة وان يعمل فی الصرف فهو ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد الغلام للخياطة فی ناحية وهو يعمل فی الصرف فی ناحية وهذا بخلاف ما اذا استاجره وكانا للخياطة فاراد ان يتركها ويشتغل بعمل آخر حيث جعله عذرا ذكره فی الاصل لان الواحد لا يمكنه الجمع بين العملين اما ههنا العامل شخصان فامكنهما۔ اور اگر درزی مذکور نے یہ چاہا کہ سلائی چھوڑ کر صرافی کا کام کرے تو یہ امر طفل مذکور کے اجارہ توڑنے کے واسطے عذر نہیں ہے اس واسطے کہ درزی ایسا کر سکتا ہے کہ دکان کے ایک کونے میں طفل کو سلائی کے واسطے بٹھلائے اور دوسرے کونے میں خود صرافی کا کام کرے اور یہ حکم برخلاف اس صورت کے ہے کہ سلائی کے واسطے ایک دکان کرایہ کی پھر سلائی کا کام چھوڑ کر دوسرا کام کرنا چاہا تو اس کو امام محمدؒ نے فسخ اجارہ کے واسطے عذر قرار دیا ہے چنانچہ کتاب مبسوط میں مصرح ذکر کیا ہے۔

کیونکہ ایک ہی شخص دو کاموں کو جمع نہیں کر سکتا ہے اور یہاں کام کرنے والے دو شخص ہیں پس ہر ایک اپنا کام کر سکتا ہے۔ ومن استاجر غلاما يخدمه فی المصر ثم سافر فهو عذر لانه لا يعری عن الزام ضرر زائد لان خدمة السفر اشق وفی المنع من السفر ضرر وكل ذلك لم يستحق بالعقد فيكون عذرا۔ اگر ایک غلام اس واسطے اجارہ لیا کہ شہر میں اس سے خدمت لے گا پس سفر اختیار کیا تو یہ فسخ اجارہ کے واسطے عذر ہے۔ کیونکہ اجارہ باقی رکھنا ضرر زائد سے خالی نہیں ہے کیونکہ سفر کی خدمت میں زیادہ مشقت ہوتی ہے اور سفر سے رکنے میں ضرر ہے اور زائد مشقت یا

سفر سے روکنا دونوں میں سے ہر ایک ایسا امر ہے جو عقد اجارہ میں مستحق نہیں ہوا ہے تو یہ فسخ اجارہ کے واسطے عذر ہوگا۔ وکذا اذا اطلق لما مرانہ یتقید بالحضر بخلاف ما اذا آجر عقارا ثم سافر لانہ لا ضرر اذ المستاجر یمکنہ استیفاء المنفعۃ من المعقود علیہ بعد غیبتہ حتی لو اراد المستاجر السفر فہو عذر لما فیہ من المنع من السفر او الزام الاجر بدون السکنی وذلک ضرر۔

اور اسی طرح اگر اس نے خدمت کو مطلق رکھا ہو یعنی کہا کہ میں غلام کو خدمت کے واسطے اجارہ لیتا ہوں اور حضر یا سفر کی قید نہیں لگائی تو بھی سفر کی صورت میں اجارہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ سابق میں بیان ہوا کہ مطلق اجارہ مقید بخدمت حضر ہوتا ہے یعنی بدون شرط کئے اس کو سفر میں نہیں لے جا سکتا۔ اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ اپنا مکان اجارہ دیا پھر سفر اختیار کیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اس لئے کہ مستاجر کو موجر کے غائب ہونے کے بعد بھی مکان سے منفعت حاصل کرنا ممکن ہے ہاں اگر مستاجر سفر کا قصد کرے تو یہ عذر ہے کیونکہ اجارہ باقی رکھنے میں سفر سے روکنا لازم آتا ہے یا بدون سکونت کے کرایہ واجب کرنا لازم آتا ہے اور یہ ضرر ہے۔

مسائل منثورۃ

یعنی مسائل متفرقہ کے بیان میں۔ قال: ومن استاجر ارضا او استعارھا فاحرق الحصائد فاحترق شئی فی ارض اخری فلا ضمان علیہ لانہ غیر متعد فی ھذا التسبیب فاشبہ حافر البیر فی دار نفسہ وقیل ھذا اذا کانت الریاح ھادئۃ ثم تغیرت اما اذا کانت مضطربۃ یضمن لان موقد النار یعلم انھا لا تستقر فی ارضہ۔ اگر کوئی زمین اجارہ یا عاریت لی پھر کھیتی کا کوڑا کرکٹ جلایا پس اس کی وجہ سے دوسری زمین میں سے کچھ کھلیان وغیرہ جل گیا تو اس شخص پر ضمان نہیں ہے۔ کیونکہ سبب مذکور پر انگیختہ کرنے میں یہ شخص ظلم و تعدی کرنے والا نہ تھا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے اپنے گھر میں کنواں کھودا یعنی اگر اس میں کوئی شخص گر کر مرے تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ اس کی طرف سے کوئی تعدی نہیں ہے۔ شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ ہوا رکی ہوئی ہو پھر آگ لگانے کے بعد ہوا بدل گئی۔ اور اگر ہوا پریشان چل رہی ہو تو وہ ضامن ہوگا اس واسطے کہ ایسی حالت میں آگ جلانے والا جانتا ہے کہ آگ خالی اسی کی زمین تک نہیں رہے گی ف۔ اسی طرح اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارا رکھ دیا پھر اتفاق سے ہوا کا جھونکا اس کو اڑا لے گیا جس سے دوسرے کا کچھ مال جل گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جس حالت پر رکھا تھا اس سے تغیر ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر کوئی پتھر رکھا ہو اور ناگاہ آندھی وغیرہ آنے سے پتھر کے ذریعہ سے کوئی نقصان ہوا تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فی الاجناس۔

اگر اپنی زمین سینچی اور پانی پھوٹ کر پڑوسی کی زمین میں پہنچا اور کچھ نقصان کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ایسے طور پر ہو کہ جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہو کہ لامحالہ پانی دوسرے کی زمین میں پہنچے گا تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر اپنے احاطہ میں تیر یا بندوق کا نشانہ بنایا مگر اتفاقاً تیر بہک کر پڑوسی کے مکان میں پہنچا اور کسی آدمی کو مارا یا مال تباہ کیا تو وہ قیمت مال کا ضامن ہے اور مقتول کی دیت اس کی

مددگار برادری پر ہوئی۔ اور اسی طرح اگر لوہار نے اپنی دکان میں بھٹی سے جلتا لوہا نکال کر نہائی پر رکھ کر کوٹا جس سے شرارہ اڑ کر عام راستہ پر پہنچا اور کسی شخص کو جلا دیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی تو لوہار کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم ہوگی اور اگر کسی کا کپڑا جلا دیا تو اس کی قیمت لوہار کے مال پر واجب ہے اور اگر اس نے نہائی پر رکھا اور ہنوز نہیں کوٹا تھا کہ ہوا اس کی چنگاری اڑا کر لے گئی اور اس نے نقصانات میں سے کوئی نقصان کیا تو اس کا کوئی ضامن نہ ہوگا۔ الواقعات مع۔ قال واذا عقد الخیاط او الصباغ فی حانوته من یطرح علیه العمل بالنصف فهو جائز لان هذه شرکة الوجوه فی الحقیقة فهذا بوجاهته یقبل وهذا لحذاقته یعمل فینتظم بذلك المصلحة فلا تضره الجهالة فیما یحصل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر درزی یا رنگریز نے اپنی دکان میں ایسے شخص کو بٹھایا جوان کو آدھے پر کام دینا جاتا ہے یعنی وہ جس اجرت پر لوگوں سے کام لیتا ہے اس کے آدھے پر ان کو دیتا ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ درحقیقت شرکۃ الوجوہ ہے پس یہ شخص جس کو بٹھلایا ہے اپنی وجاہت سے کاموں کو قبول کرتا ہے اور درزی یا رنگریز اپنی استادی سے اس کام کو پورا کرتا ہے۔ پس ایسا کرنے سے مصلحت کا انتظام ہوگا پس جو کچھ حاصل ہو اس کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے ف۔ اور یہ استحسان ہے اور قیاس اس کو مقتضی ہے کہ جائز نہ ہو۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ دکان والے کا راس المال صرف منفعت ہے اور وہ راس المال نہیں ہوسکتا ہے اور طحاوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک استحسان سے قیاس بہتر ہے۔

پھر واضح ہو کہ مصنف نے اس کو شرکۃ الوجوہ قرار دیا اور شارحین نے بیان کیا کہ یہ شرکۃ الصنائع ہے ولیکن شیخ مصنفؒ نے جو دلیل بیان کی وہ شرکۃ الصنائع سے زیادہ مناسب ہے۔ م ع۔

قال ومن استاجر جملا یحمل علیه محملا وراکبین الی مکة جاز وله المحمل المعتاد وفی القیاس لا یجوز وهو قول الشافعیؒ للجهالة وقد یفضی ذلك الی المنازعة وجه الاستحسان ان المقصود هو الراکب وهو معلوم والمحمل تابع وما فیه من الجهالة یرتفع بالصرف الی المتعارف فلا تفضی الی المنازعة کذا اذا لم یر الوطاء والدثر۔ اگر کسی نے ایک اونٹ اس واسطے کرایہ پر لیا کہ اس پر ایک محمل و دو سوار بٹھلا کر مکہ تک لے جائے گا تو یہ جائز ہے اور مستاجر کو ایسی محمل رکھنا چاہئے جو معتاد ہو۔ یعنی جیسی محمل اس اونٹ پر رکھی جاتی ہو ویسے ہی لادے اور قیاس یہ ہے کہ ایسا اجارہ جائز نہ ہو۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ طول و عرض و بوجھ مجہول ہے اور ایسا ہونے میں کبھی جھگڑے تک نوبت پہنچتی ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اصلی مقصود تو سوار ہے اور وہ معلوم ہے یعنی لوگوں کا بوجھ قریب قریب یکساں ہوتا ہے اور محمل اس میں تابع ہے۔ اور محمل کے طول و عرض وغیرہ میں جو کچھ جہالت ہے وہ متعارف پر مدار رکھنے سے دور ہو جاتی ہے تو جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچے گی۔ اور اسی طرح اگر بچھونے و اوڑھنے دکھلائے نہ گئے ہوں تو بھی اجارہ جائز ہے ف۔ یعنی جس قدر متعارف ہو اسی پر مدار رکھا جائے گا۔ قال وان شاهد الجمال المحمل فهو اجود لانه انفی للجهالة واقرب الی تحقیق الرضاء۔ اور اگر اونٹ والے کو محمل دکھلا دی گئی تو یہ بہتر ہے کیونکہ اس میں جہالت زیادہ دور ہو جاتی ہے اور رضامندی خوب ظاہر ہوتی ہے ف۔

اگر دو اونٹ مکہ تک اس شرط سے کرایہ کئے کہ اونٹ پر ایک محمل و دو آدمی مع اپنے اوڑھنے و بچھونے کے ہوں گے اور دوسرے پر ایک زائلہ ہوگی جس میں پانچ گون ستو اور اس کے مناسب روغن زیتون و سرکہ ہوگا اور بقدر کفایت پانی ہوگا۔ اور اس کی مقدار بیان نہ کی اور اوڑھنا بچھونا بھی نہیں دکھلایا اور مشکیزہ و لوٹا و پتیلی وغیرہ ضرورت کی چیزوں کا وزن بھی نہیں بیان کیا تو یہ استحساناً بوجہ تعارف کے جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر یہ شرط لگائی کہ جو چیزیں مکہ معظمہ سے لوگ ہدیہ لایا کرتے ہیں بھی لاؤں گا تو بھی استحساناً جائز ہے۔ اور وہ ان سب صورتوں میں جو متعارف ہو لاد سکتا ہے۔ المحیط۔ اور اسی کے مثل امام مالکؒ سے مروی ہے۔ ع۔ وان استاجر بعیرا لیحمل علیہ مقدارا من الزاد فاکل منہ فی الطریق جاز ان یرد عوض ما اکل لانہ استحق علیہ حملا مسمی فی جمیع الطریق فلہ ان یستوفیہ۔ اگر ایک اونٹ زاد راہ لادنے کے واسطے کرایہ کیا اور زاد راہ کی مقدار مثلاً دس من بیان کردے پھر راستہ میں اس مقدار میں سے کچھ کھایا تو اس کو اختیار ہے کہ جس قدر کھایا اس کے عوض دوسرا لادے۔ کیونکہ جس قدر بوجھ اس نے بیان کیا تمام راستہ اس قدر بوجھ لادنے کا وہ مستحق ہے پس اس کو اختیار ہے کہ ہر حال میں پورا وزن رکھے۔ وکذا غیر الزاد من المکیل والموزون ورد الزاد معتاد عند البعض کرد الماء فلا مانع من العمل بالاطلاق۔ اور اسی طرح اگر سوائے زاد راہ کے کوئی چیز کیلی یا وزنی ہو تو اس میں بھی یہی حکم ہے اور چونکہ بعضوں کے نزدیک زاد راہ کی کمی بار بار پوری کر لینا مانند پانی کے معتاد ہے تو بدون شرط کے اس پر عمل کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی ف۔ یعنی اگر کہا جائے کہ مسافر لوگ زاد راہ میں سے جس قدر کھا لیتے ہیں اس کی جگہ دوسرا نہیں لادتے ہیں۔ پھر بدون شرط کے یہ کیونکر جائز ہوگا تو جواب دیا کہ جیسے مستاجروں میں پانی کی مقدار پوری کر لینا متعارف ہے۔ اسی طرح بعض کے نزدیک زاد راہ بھی پورا کرنا معتاد ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔

- اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر یہ رواج ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر یہ شرط ہو کہ کمی کو پورا نہیں کرے گا تو موافق شرط کے پورا نہیں کر سکتا اور اگر یہ شرط ہو کہ کمی کے بجائے دوسرا پورا کیا جائے گا تو بالاتفاق پورا کر سکتا ہے اور کھانے سے کمی ہونا یا چوری وغیرہ سے تلف ہونا برابر ہے۔ ع۔ اور اگر دو شخصوں نے ایک جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ دونوں باری باری سے سوار ہوتے رہیں اور مقدار بیان نہ کی کہ کتنی دور تک کی باری ہے تو رواج کی وجہ سے جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔

کتاب المکاتب

یہ کتاب مکاتب کے بیان میں ہے

قال واذا کاتب عبدہ او امتہ علی مال شرطہ علیہ وقبل العبد ذلک صار مکاتبا اما الجواز فلقولہ تعالی فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا وھذا لیس امر ایجاب باجماع بین الفقھاء وانما ھو امر ندب ھو الصحیح وفی الحمل علی الاباحۃ الغاء الشرط اذ ھو مباح بدونہ اما الندبیۃ فمعلقۃ بہ والمراد بالخیر المذکور علی

ما قیل ان لا یضر بالمسلمین بعد العتق فان کان یضر بھم فالافضل ان لا یکاتبه وان کان لیصح لو فعله۔
اگر آقا نے غلام یا اپنی باندی کو ایسے مال پر مکاتب کیا جو اس غلام یا باندی پر شرط کیا اور اس مملوک نے اس کو قبول کیا تو وہ مکاتب ہو گیا یعنی جائز ہے اور اثر مترتب ہو گا پس جائز ہونا تو بدلیل قولہ تعالیٰ فکاتبوھم الایہ یعنی تمہارے مملوکوں میں سے جو شخص کتابت کی درخواست کرے تو ان کو مکاتب کر دو بشرطیکہ تم ان میں بہتری دیکھو۔ پس اس سے مشروع ہونا تو نکل آیا اور رہا یہ کہ واجب ہے یا مندوب ہے تو فرمایا کہ یہ حکم ایجابی نہیں ہے بدلیل اس کے کہ فقہاء نے اجماع کیا بلکہ یہ حکم مندوب ہے اور یہی اصح ہے یعنی مباح سے بڑھ کر ہے کیونکہ مباح پر محمول کرنے میں شرط کا لغو ہونا لازم آتا ہے یعنی (بشرطیکہ تم ان میں بہتری دیکھو) بے فائدہ ہوئی جاتی ہے۔ کیونکہ کتابت تو بدون اس شرط کے مباح ہے۔ اور رہا مندوب ہونا تو وہ اسی شرط سے متعلق ہے یعنی مباح پر محمول کرنے میں یہ شرط بیفائدہ ہوتی ہے حالانکہ کلام الٰہی اس سے پاک ہے اور مندوب ہونے میں شرط کا فائدہ ہے تو یہی مراد۔ پھر بہتری مذکور سے کہا گیا کہ یہ مراد ہے کہ بعد آزاد ہونے کے مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچاوے۔ پس اگر بعد آزادی کے مسلمانوں کے حق میں مضر ہو تو افضل یہ کہ اس کو مکاتب نہ کرے اگرچہ مکاتب کر دینا جائز ہو جاتا ہے ف۔ اور معنی یہ ہیں کہ اگر غلام مذکور امین و کمائی کرنے والا نہ ہو تو مسلمانوں کے حق میں مضر ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ واما اشتراط قبول العبد فلانہ مال یلزمہ فلابد من التزامہ۔ اور غلام کے قبول کرنے کی شرط اس واسطے لگائی کہ عوض کتابت تو مال ہے۔ پس غلام کا قبول کرنا ضرور ہے تاکہ اس کی جانب سے التزام ہوئے یعنی کتابت سے غلام کے ذمہ مال لازم ہو گا تو ضرور ہے کہ وہ اپنے ذمہ لازم ہونا قبول کرے۔ ولا یعتق الا باداء کل البدل لقولہ علیہ السلام ایما عبد کوتب علی مائۃ دینار فاداھا الا عشرۃ دنانیر فھو عبد وقال علیہ السلام المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم وفیہ اختلاف الصحابۃ رضی اللہ عنھم وما اخترناہ قول زید رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ مکاتب اس وقت آزاد ہو گا کہ پورا عوض ادا کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی غلام سو دینار پر مکاتب کیا گیا۔ پھر اس نے سب ادا کر دیئے سوائے دس دینار کے تو بھی وہ غلام رہے گا۔ رواہ ابو داؤد ونحوہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب غلام ہے جب تک اس پر ایک درم باقی ہے رواہ ابو داؤد۔ اور اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار مختلف ہیں اور ہم نے قول زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اختیار کیا یعنی جو موافق باحادیث ہے۔ ویعتق بادائہ وان لم یقل المولی اذا ادیتھا فانت حر لان موجب العقد یثبت من غیر التصریح بہ کما فی البیع ولا یجب حط شئ من البدل اعتبارا بالبیع۔
اور مکاتب اس مال کو ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اگرچہ مولی نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ جب تو اس کو ادا کر دے تب تو آزاد ہے کیونکہ مقتضائے عقد بدون اس کی تصریح کے ثابت ہو جایا کرتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے اور عوض میں سے کچھ کم کر دینا واجب نہیں ہے بقیاس بیع کے ف۔ یعنی جیسے بیع میں ثمن سے

کم کرنا بائع کے ذمہ واجب نہیں ہے اسی طرح مال کتابت سے کم کرنا مولے کے ذمہ واجب نہیں ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ کتابت بھی غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنے کے معنی میں ہے۔ م۔ قال ویجوز ان یشترط المال حالا ویجوز مؤجلا ومنجما وقال الشافعیؒ لایجوز حالا ولابد من تنجیم لانه عاجز عن التسلیم فی زمان قلیل لعدم الاهلیته قبله للرق بخلاف السلم علی اصله لانه اهل للملك فکان احتمال القدرة ثابتا وقد دل الاقدام علی العقد علیها فتثبت به۔ اور کتابت اس شرط سے جائز ہے کہ مال فی الحال ادا کرے اور اگر کل میعادی و قسط وار ہو تو بھی جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فی الحال ادا کرنے کی شرط نہیں جائز ہے اور قسط وار ہونا ضرور ہے کیونکہ فی الحال زمانے میں وہ ادائے عوض سے عاجز ہے کیونکہ بوجہ رقیت کے اس سے پہلے لیاقت نہیں ہے۔ یہ تو کتابت میں ہے بخلاف سلم کے کہ وہ فی الحال ان کے قاعدہ پر جائز ہے کیونکہ مسلم الیہ کو فی الحال ملکیت کی لیاقت حاصل ہے۔ پس قادر ہونا ازراہ گمان کے ثابت ہے یعنی عاجزی متعین نہیں ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اس نے عقد ثمن پر اقدام کیا تو اس سے مال پر قدرت ثابت ہو جائے گی ف۔ پس حاصل یہ ہے کہ سلم کی صورت میں مسلم الیہ مرد آزاد ہے تو اس کے حال سے یہ ظاہر ہے کہ وہ بالفعل ہر مال پر قادر ہے۔ پس اگر سلم میں فی الحال ادا کرنا شرط ہو تو جائز ہے۔

اور کتابت میں غلام بوجہ مملوکیت کے کچھ مال پر قادر نہ تھا پس فی الحال ادا پر قادر نہیں ہے پس یہ شرط نہیں جائز ہے۔ ولنا ظاهر ما تلونا من غیر شرط التنجیم ولانه عقد معاوضة والبدل معقود به فاشبه الثمن فی البیع فی عدم اشتراط القدرة علیه بخلاف السلم علی اصلنا لان المسلم فیه معقود علیه فلابد من القدرة علیه۔ اور ہماری دلیل کئی طرح ہے اول بظاہر آیا کہ اس میں کوئی قسط وار کی شرط نہیں ہے یعنی فی الحال و قسط وار سب کو شامل ہے۔ اور دوم یہ کہ کتابت بھی ایک عقد معاوضہ ہے اور عوض اس میں ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ سے معقود علیہ حاصل ہو گی یعنی یہ مال ادا کر کے غلام کو اپنے نفس کی آزادی حاصل ہو گی۔ پس کتابت میں یہ مال ایسا ہو گیا جیسے بیع میں ثمن ہوتا ہے کہ اس میں قدرت ہونا شرط نہیں ہے اور ہمارے اصول کے موافق بیع سلم سے یہ مخالف ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے وہ ایسی چیز ہے جس کے حاصل کرنے پر عقد واقع ہوا ہے یعنی بذریعہ مال کے یہ چیز حاصل کی جائے گی تو اس پر قدرت ہونا شرط ہے ف۔ جیسے بیع میں مبیع ہوتا ہے حتی کہ بیع جائز ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ بائع کو مبیع پر قدرت ہو اور یہ شرط نہیں کہ مشتری کو ثمن پر قدرت ہو اسی طرح کتابت میں یہ شرط نہیں کہ غلام کو مال پر قدرت ہو۔ ولان مبنی الکتابة علی المساهلة فیمهله المولی ظاهرا بخلاف السلم لان بناءه علی المضائقة وفی الحال کما امتنع من الاداء یرد الی الرق۔ علاوہ اس کے کتابت اور سلم میں فرق کی وجہ یہ بھی ہے کہ کتابت تو آسانی پر مبنی ہے یعنی چشم پوشی کا قصہ پہلے سے ہوتا ہے تاکہ یہ غلام آزاد ہو جائے۔ پس اگر فی الحال ادائی کا اقرار ہو تو بھی بظاہر مولی اسے مہلت دے گا بخلاف بیع سلم کے کہ وہ مضائقہ پر مبنی ہے یعنی دونوں طرف سے ہر ایک اپنا حق کس کر لینا چاہتا ہے۔ یعنی جس وقت واجب ہوا اسی وقت وصول کرے گا۔ بالجملہ

جب کتابت فی الحال ادا کرنے کی شرط سے جائز ہوئی تو جیسے ہی غلام ادائے مال سے انکار کرے گا تو پھر رقیق کر دیا جائے گا۔ قال وتجوز کتابۃ العبد الصغیر اذا کان یعقل البیع والشراء لتحقق الایجاب والقبول اذ العاقل من اھل القبول والتصرف نافع فی حقہ والشافعیؒ یخالفنا فیہ وھو بناء علی مسألۃ اذن الصبی فی التجارۃ وھذا بخلاف ما اذا کان لا یعقل البیع والشراء لان القبول یتحقق فلا ینعقد العقد حتی لو ادی عنہ غیرہ لا یعتق ویسترد ما دفع۔ صغیر غلام کو مکاتب کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کو سمجھتا ہو کیونکہ ایجاب و قبول اس کی جانب سے متحقق ہو گا۔ اس واسطے کہ عاقل کو قبولیت حاصل ہوتی ہے اور یہ قبولیت اس غلام کے حق میں بھی نافع ہے اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہمارے مخالف ہیں۔ اور یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ تمیز دار طفل کو تجارت کی اجازت دینا آیا صحیح ہے یا نہیں۔ پس ہمارے نزدیک صحیح ہے اور ان کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور یہ حکم برخلاف اسی صورت کے کہ غلام صغیر خرید فروخت کو نہ سمجھتا ہو تو اس کی کتابت بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ قبولیت اس کی جانب سے متحقق نہ ہو گی۔ پس عقد کتابت منعقد نہ ہو گا حتی کہ اگر اس کی طرف سے کسی غیر نے ادا کر دیا تو بھی وہ آزاد نہ ہو گا اور غیر نے جو کچھ ادا کیا وہ پھیر لے۔ قال ومن قال لعبدہ جعلت علیک الفاً تؤدیھا الی نجوماً اول النجم کذا وآخرہ کذا فاذا ادیتھا فانت حر وان عجزت فانت رقیق فان ھذہ مکاتبۃ لانہ اتی بتفسیر الکتابۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ میں نے تیرے اوپر ہزار درم رکھے جن کو تو قسط وار کر کے مجھے ادا کر کہ اس کی پہلی قسط اس طرح اور آخری قسط اس طرح ہو گی یعنی مقدار و وقت بیان کر دیا۔ اور اسی طرح جملہ اقساط بیان کئے اور کہا کہ پھر جب تو نے مجھے یہ درم ادا کر دیئے تو تو آزاد ہے اور اگر تو عاجز ہوا تو رقیق ہے۔ پس یہ کتابت صحیح ہے کیونکہ مولی نے کتابت کو تفسیر کے ساتھ بیان کر دیا۔ ولو قال اذا ادیت الی الفاً کل شھر مائۃ فانت حر فھذہ مکاتبۃ فی روایۃ ابی سلیمان لان التنجیم یدل علی الوجوب وذلک بالکتابۃ وفی نسخ ابی حفصؒ لا یکون مکاتباً اعتباراً بالتعلیق بالاداء مرۃ۔ اور اگر مولی نے کہا کہ اگر تو نے مجھے ہزار درم ادا کئے سو درم ماہواری کر کے تو تو آزاد ہے تو ابو سلیمان کی روایت میں یہ کتابت ہے اس واسطے کہ قسط کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ غلام پر مولی نے اس کو واجب کیا اور یہ بات بذریعہ کتابت کے ہوتی ہے۔ اور ابو حفص کبیر کے نسخہ میں یہ کتابت نہ ہو گی بنظر اس کے کہ اس نے ادا کرنا ایک بار معلق کیا ف فخر الاسلام نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ قال واذا صحت الکتابۃ خرج المکاتب عن ید المولی ولم یخرج عن ملکہ۔ اور واضح ہو کہ جب عقد کتابت صحیح ہو گیا تو مکاتب اپنے مولی کے قبضہ سے نکل جاتا ہے اور اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ اما الخروج من یدہ فتحقیق معنی الکتابۃ وھو الضم فیضم مالکیتہ نفسہ او لتحقیق مقصود الکتابۃ وھو اداء البدل فیملک البیع والشراء والخروج الی السفر وان نھاہ المولی واما عدم الخروج عن ملکہ فلما روینا ولانہ عقد معاوضۃ ومبناہ علی المساواۃ وینعدم بتخیر العتق ویتحقق بتاخرہ لانہ یثبت لہ نوع مالکیۃ ویثبت لہ فی الذمۃ حق من وجہ۔ پس مولی کے قبضہ سے نکل جانا اس واسطے ہوتا ہے کہ کتابت کے معنی متحقق ہوں اور اس کے معنی ملانا پس مکاتب اپنے قبضہ کو اپنی ذاتی ملکیت کی

جانب ملاتا ہے یعنی فی الحال اس کو اپنے ہاتھ کی کمائی کا اختیار ہوتا ہے اور انجام اپنی ذات کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ پس ہاتھ کا اختیار ذات کے اختیار سے مل جاتا ہے یا مولی کے قبضہ سے نکلنا اس غرض سے کہ کتابت کا مقصود حاصل ہو اور وہ ادائے عوض ہے۔ پس مکاتب کو خرید فروخت کا اور سفر میں جانے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ مولی اس کو منع کر دے۔ رہا یہ امر کہ وہ مولی کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا تو اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی یعنی جب تک اس پر ایک درم باقی رہے تب تک وہ غلام ہے اور اس دلیل سے کہ کتابت ایک عقد معاوضہ ہے اور یہ مبنی ہے کہ دونوں طرف سے مساوات ہو اور فی الحال اس کے آزاد ہونے سے یہ بات جاتی رہے گی۔ یعنی اگر وہ فی الحال آزاد ہو جائے اور مولی کی ملک سے نکل جائے تو غلام کو اپنی ذات کا عوض یعنی آزادی حاصل ہو جائے حالانکہ مولی کو ابھی مال حاصل نہیں ہوا ہے تو مساوات جاتی رہی۔ اور اگر وہ بعد ادائے مال کے آزاد ہو تو مساوات متحقق ہوگی۔

کیونکہ غلام کو ایک قسم کی ملکیت بھی حاصل ہوئی اور اس کے ذمہ ایک راہ سے حق بھی ثابت ہوا۔ فان اعتقہ عتق باعتاقہ لانہ مالک لرقبتہ۔ اگر مکاتب کرنے کے بعد مولی نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد کرنے سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اس کی ذات کا ابھی تک مالک ہے۔ ویسقط عنہ بدل الکتابۃ لانہ ما التزمہ الا مقابلا بحصول العتق لہ وقد حصل دونہ۔ اور جب وہ آزاد ہو گیا تو اس کے ذمہ سے کتابت کا عوض ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہ مال دینے کا التزام تو اسی طور پر کیا تھا کہ اس مال کا عوض اس کو آزادی حاصل ہو حالانکہ بدون اس کے آزادی حاصل ہو گئی تو وہ اس کا ذمہ دار نہ رہا۔

قال واذا وطئ المولی مکاتبۃ لزمہ العقر لانہا صارت اخص باجزائہا توسلا الی المعقود بالکتابۃ وھو الوصول الی للبدل من جانبہ والی الحریۃ من جانبہا بناء علیہ ومنافع البضع ملحقۃ بالاجزاء والاعیان۔ اگر مولی نے اپنی مکاتبہ باندی سے وطی کر لی تو اس کے ذمہ عقر لازم آوے گا یعنی ایسی عورت کا جو کچھ مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ کیونکہ یہ عورت بہ نسبت مولی کے اپنے اجزاء کی زیادہ مختار ہوئی تاکہ مقصود کتابت حاصل کیا جائے اور وہ مولی کی جانب عوض حاصل ہونا اور مکاتبہ کی جانب آزادی حاصل ہونا بمقابلہ عوض مذکور یعنی کتابت سے مقصود یہ ہے کہ مولی کو مال کتابت حاصل ہو اور اس کے عوض میں باندی کو آزادی حاصل ہو اور بضع عورت کے منافع بمنزلہ اجزاء و اعیان کے ہیں تو اس کا استحقاق بھی باندی ہی کو حاصل ہے یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اس طرح کہ تم نے تو یہ کہا کہ باندی کو اپنے اجزاء کا استحقاق بہ نسبت مولی کے زیادہ ہوتا ہے یعنی مولی اس کے اجزاء کا مستحق نہیں رہتا بلکہ مکاتب یا مکاتبہ خود ہی مستحق ہوتی ہے حتی کہ جو کچھ ہاتھ سے کمائے وہ مولی نہیں لے سکتا ہے اور یہاں مولی نے اس کے کسی جزو بدن کو نہیں بلکہ صرف وطی سے منفعت پائی تو منفعت کی وجہ سے مولی ضامن نہ ہوگا پس جواب دیا کہ یہ منفعت بمنزلہ جزو کے ہے لہذا مولی ضامن ہوگا۔ وان جنی علیہا او علی ولدہا لزمتہ الجنایۃ لما بینا۔ اور اگر مولی نے اپنی مکاتبہ پر جنایت کی یعنی مثلاً اس کو قتل کیا یا کوئی عوض تلف کیا یا اس کے بچہ کے ساتھ ایسا کیا تو مولی کے ذمہ یہ جرم لازم ہوگا کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ اپنے اجزاء کی وہی مستحق ہے ف ولیکن قصاص بوجہ شبہ کے لازم نہ ہوگا۔ ع۔

وان اتلف مالا لها غرم لان المولی کالاجنبی فی حق اکسابها ونفسها اذ لولم یجعل کذلک لاتلفه المولی فیمتنع حصول الغرض المتبغی بالعقد۔ اور اگر مولی نے اس کا کچھ مال تلف کر دیا تو ضامن ہے اس واسطے کہ مکاتب ومکاتبہ کی کمائی وذات کے حق میں مولی مثل اجنبی کے ہے یعنی اجنبی کی طرح ضامن ہوگا کیونکہ اگر ایسا حکم نہ دیا جائے تو مولی اس کے مال کو تلف کر ڈالے تو عقد کتابت سے جو مقصود ہے وہ حاصل ہونا محال ہو جائے۔

فصل فی الکتابۃ الفاسدۃ

یہ فصل کتابت فاسدہ کے بیان میں ہے

قال واذا کاتب المسلم عبدہ علی خمر او خنزیر او علی قیمته فالکتابۃ فاسدۃ۔ اور اگر مسلمان نے اپنے غلام کو شراب یا سور پر مکاتب کیا یا ان دونوں میں سے کسی کی قیمت پر مکاتب کیا تب کتابت فاسد ہے۔ اما الاول فلان الخمر والخنزیر لایستحقه المسلم لانه لیس بمال فی حقه فلا یصلح بدلا فیفسد العقد۔ پس امر اول یعنی شراب وسور پر کتابت جائز نہ ہونا اس واسطے ہے کہ شراب وسور ایسی چیز ہے کہ مسلمان اس کا مستحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ مسلمان کے حق میں یہ مال نہیں ہے تو یہ عوض نہیں ہو سکتی پس عقد فاسد ہوگا۔ واما الثانی فلان قیمته مجهولۃ قدرا وجنسا ووصفا فتفاحشت الجهالۃ وصار کما اذا کاتب علی ثوب او دابۃ ولانه تنصیص علی ما هو موجب العقد الفاسد لانه موجب للقیمه۔ اور امر دوم یعنی ان کی قیمت پر کتابت اس واسطے نہیں جائز ہے کہ مقدار قیمت وجنس ووصف مجہول ہے اور یہ جہالت شدید ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایک جانور یا ایک کپڑے پر مکاتب کیا کہ یہ بالاتفاق فاسد ہے اور اس دلیل سے بھی فساد ہے کہ یہ عقد فاسد کے حکم پر تصریح ہے اس واسطے کہ عقد فاسد کا مقتضا یہی کہ قیمت واجب ہو۔ قال فان ادی الخمر عتق وقال زفرؒ لایعتق الا باداء قیمته الخمر لان البدل هو القیمه۔ پھر اگر مکاتب نے شراب ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا یہی ظاہر الروایۃ ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ جب ہی آزاد ہوگا کہ شراب کی قیمت ادا کرے کیونکہ عوض تو قیمت ہے فقط۔ اور صواب یہ کہ اپنی ذات کی قیمت ادا کر کے آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ م۔ وعن ابی یوسفؒ انه یعتق باداء الخمر لانه بدل صورۃ ویعتق باداء القیمۃ ایضا لانه هو البدل معنی وعن ابی حنیفۃؒ انه انما یعتق باداء عین الخمر اذا قال ان ادیتها فانت حر لانه حینئذ یکون العتق بالشرط لابعقد الکتابۃ وصار کما اذا کاتب علی میتۃ او دم ولا فصل فی ظاهر الروایۃ ووجه الفرق بینها وبین المیتۃ ان الخمر والخنزیر مال فی الجملۃ فامکن اعتبار معنی العقد فیهما وموجبه العتق عند اداء العوض المشروط واما المیتۃ فلیست بمال اصلا فلا یمکن اعتبار معنی العقد فیه فاعتبر فیه معنی الشرط وذلک بالتنصیص علیه۔ اور ابی یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ شراب ادا کر کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ بظاہر یہ عوض ہے اور قیمت ادا کر کے بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بالمعنی

یہی عوض ہے اور نوادر میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ شراب ادا کرنے پر جب ہی آزاد ہوگا کہ جب مولی نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تو شراب ادا کرے تب تو آزاد ہے کیونکہ ایسی صورت میں آزاد ہونا بوجہ شرط کے ہوگا نہ بوجہ عقد کتابت کے اور یہ ایسا ہوگیا جیسے مردار یا خون پر مکاتب کیا یعنی مردار و خون کی طرح شراب پر مشروط کہنے میں آزاد ہوجاتا ہے۔ اور اس پر اپنی ذات کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں مردار میں شراب و سور میں کچھ فرق نہیں ہے یعنی نوادر کی روایت پر فرق ہے پھر مردار میں اور شراب و سور میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شراب و سور فی الجملہ مال ہے یعنی کفار کے حق میں مال ہے۔ اگرچہ مسلمان کے حق میں بالکل مال نہیں ہیں تو ان دونوں میں عقد کے معنی اعتبار کرنا ممکن ہیں اور اس کا مقتضاء یہ ہے کہ عوض مشروط ادا کرنے پر آزاد ہوجائے۔ رہا مردار تو وہ بالکل مال نہیں ہے۔ پس اس میں عقد کے معنی اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے تو اس میں شرط کے معنی اعتبار کیئے گئے اور یہ جب ہی ہوسکتا ہے کہ اس نے شرط کی تصریح کی ہو مثلاً کہا ہو کہ اگر تو مجھے مردار یا خون ادا کرے تو تو آزاد ہے۔ پس اگر ادا کیا تو آزاد ہوگیا۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے تجھے مردار خون پر مکاتب کیا کہ جب تو مجھے ادا کرے تو آزاد ہے پس اگر ادا کرے تو آزاد ہوگا لیکن اپنی ذات کی قیمت اس پر واجب ہوگی۔ ع۔ واذا اعتق باداء عین الخمر لزمه ان یسعیٰ فی قیمته لانه وجب علیه رد رقبته لفساد العقد وقد تعذر بالعتق فیجب رد قیمته کما فی البیع الفاسد اذا تلف المبیع۔ اور جب وہ عین شراب ادا کرکے آزاد ہوگیا تو اس پر لازم ہے کہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے۔ یعنی اپنی قیمت کمائی کرکے مولی کو ادا کرے کیونکہ عقد فاسد ہونے کی وجہ سے اس پر اپنا رقبہ پھیر دینا واجب ہوا۔ حالانکہ اس کا پھیر دینا بوجہ عتق کے متعذر ہے پس اپنی قیمت واپس کرنا واجب ہے جیسے بیع فاسد میں اگر مبیع مشتری نے تلف کردی تو اس کی قیمت پھیرنا واجب ہوتی ہے۔ قال ولا ینقص عن المسمی ویزاد علیه لانه عقد فاسد فیجب القیمة عند هلاك المبدل بالغة ما بلغت کما فی البیع الفاسد وهذا لان المولی ما رضی بالنقصان والعبد رضی بالزیادة کیلا یبطل حقه فی العتق اصلا فتجب القیمة بالغة ما بلغت وفیما اذا کاتبه علی قیمته یعتق باداء القیمة لانه هو البدل وامکن اعتبار معنی العقد فیه واثر الجهالة فی الفساد بخلاف ما اذا کاتبه علی ثوب حیث لا یعتق باداء ثوب لانه لا یوقف فیه علی مراد العاقد لاختلاف اجناس الثوب فلا یثبت العتق بدون ارادته۔ اور واضح ہو کہ ادائے قیمت میں اس مقدار سے کم نہ کیا جائے گا جو بیان ہوئی تھی اور اس سے زیادتی ہوسکتی ہے اس واسطے کہ یہ عقد تو فاسد تھا۔ پس مبدل تلف ہونے کے وقت اس کی قیمت واجب ہوگی چاہے جس قدر پہنچے جیسے بیع فاسد میں ہوتا ہے۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ مولی اپنے نقصان پر راضی نہیں ہوا اور غلام البتہ زیادتی پر راضی ہوگیا اس دلالت سے کہ عتق میں اس کا حق باطل نہ ہو لہٰذا قیمت جہاں تک پہنچے سب واجب نہ ہوگی۔ رہی وہ صورت کہ غلام کو اس کی قیمت پر مکاتب کیا تو وہ اپنی قیمت ادا کرکے

آزاد ہو جائے گا کیونکہ قیمت ہی اس کا عوض ہے اور اس میں معنی عقد اعتبار کرنا ممکن ہیں نسے اور جس قیمت پر دونوں اتفاق کریں وہی قیمت قرار پا دے گی۔ ورنہ جس پر دو اندازہ کرنے والے متفق ہوں وہ لازم ہوگی اور اگر اندازہ کرنے والے مختلف ہوں تو جب تک دونوں سے زیادہ قیمت نہ ادا کرے تب تک آزاد نہ ہوگا۔ المبسوط والذخیرہ۔ ع۔ اگر کہا جاوے کہ قیمت تو مجہول ہے پھر کیونکر آزاد ہوگا۔ اس کا جواب دیا کہ مجہول ہونے کا اثر یہ ہے کہ عقد فاسد ہو یعنی باطل نہیں ہوسکتا اور فاسد میں بھی قیمت واجب ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ایک کپڑے پر آزاد کیا تو ایک کپڑا ادا کرنے سے آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ خالی کپڑا کہنے سے مولی کی مراد معلوم نہیں ہوسکتی کیونکہ کپڑے کے اجناس مختلف ہیں پس جب تک مولی کی مراد معلوم نہ ہو تب تک آزادی ثابت نہ ہوگی۔ قال وکذلک ان کاتبہ علی شئ بعینہ لغیرہ لم یجز لانہ لایقدر علی تسلیمہ۔ اور اسی طرح اگر غلام کو کسی شئے معین پر جو دوسرے کی ملک ہے مکاتب کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ غلام ان کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ ومرادہ شئ یتعین بالتعین حتی لو قال کاتبتک علی ھذہ الالف الدراھم وھی لغیرہ جاز لانھا لاتتعین فی المعاوضات فیتعلق بدراھم دین فی الذمۃ فیجوز۔ اور اس مسئلہ میں شے سے مراد ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے یعنی جیسے یہ کپڑا یا یہ گھوڑا یا یہ مکان وغیرہ حتی کہ اگر متعین نہ ہوتی ہو۔ مثلاً کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر مکاتب کیا حالانکہ یہ کسی غیر کی ملکیت ہے تو عقد کتابت جائز ہوگا کیونکہ درم ایسی چیز ہیں جو معاوضات میں متعین نہیں ہوتے ہیں تو عقد ایسے درموں سے متعلق ہوگا جو غلام کے ذمہ قرضہ ہوں گے پس عقد جائز ہوجائے گا وعن ابی حنیفۃ رح رواہ الحسن رح انہ یجوز حتی اذا ملکہ وسلمہ یعتق فان عجز یرد فی الرق لان المسمی مال والقدرۃ علی التسلیم موھومۃ فاشبہ الصداق۔ اور حسن رح نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی کہ یہ عقد جائز ہے حتی کہ اگر اس چیز کی ملکیت حاصل کرکے مولی کو دے دی تو آزاد ہوجائے گا اور اگر عاجز ہو تو رقیق کر دیا جائے گا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ مال ہے اور سپرد کرنے کی قدرت بھی موہوم ہے تو مہر کے مشابہ ہوگیا۔ قلنا ان العین فی المعاوضۃ معقود علیہ والقدرۃ علی المعقود علیہ شرط للصحۃ اذا کان العقد یحتمل الفسخ کما فی البیع بخلاف الصداق فی النکاح لان القدرۃ علی ماھو المقصود بالنکاح لیس بشرط فعلی ماھو تابع فیہ اولی فلو اجاز صاحب العین ذلک فعن محمد رح انہ یجوز لانہ یجوز البیع عند الاجازۃ فالکتابۃ اولی۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ معاوضہ میں مال عین ہی معقود علیہ ہوتا ہے اور معقود علیہ پر قدرت ہونا عقد صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ عقد قابل فسخ ہو جیسے بیع ہوتی ہے بخلاف مہر کے جو نکاح میں ہوتا ہے کہ وہاں قدرت مہر شرط نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح میں جو مقصود ہے یعنی توالد و تناسل اس پر قادر ہونا شرط نہیں ہے تو مہر پر جو نکاح میں تابع ہوتا ہے بدرجہ اولی قدرت شرط نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اگر غیر کے مال معین پر عقد کتابت کیا تو جائز نہیں ہے پھر اگر اس غیر نے جو اس مال معین کا مالک ہے اجازت دے دی تو کیا یہ عقد جائز ہوجائے گا یا نہیں۔ پس امام محمد سے روایت ہے کہ جائز ہوجائے گا۔ کیونکہ اجازت کے وقت بیع جائز ہوجاتی ہے تو کتابت

بدرجۂ اولیٰ جائز ہو جائے گی۔ وعن ابی حنیفۃؒ انہ لا یجوز اعتبارا بحال عدم الاجازۃ علی ما قال فی الکتاب والجامع بینھما انہ لا یفید ملک المکاسب وھو المقصود لانھا تثبت للحاجۃ الی الاداء منھا ولا حاجۃ فیما اذا کان البدل عینا معینا والمسألۃ فیہ علی ما بیناہ ۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ جائز نہیں ہے جیسے عدم اجازت کے وقت جائز نہیں ہے جیسا کہ جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اور دونوں میں علت مشترک یہ ہے کہ ایسی اجازت حاصل ہونے سے کمائیوں کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی حالانکہ کتابت سے فی الحال یہی مقصود ہوتا ہے کہ کمائیاں حاصل کرے۔ کیونکہ کتابت اس واسطے ثابت ہوتی ہے کہ کمائیوں سے ادا کرنے کی ضرورت ہے اور جب عوض کوئی مال معین ہو تو اس کی کچھ حاجت نہیں ہے اور مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب مال معین ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ وعن ابی یوسفؒ انہ یجوز اجاز ذلک اولم یجز غیرانہ عند الاجازۃ یجب تسلیم عینہ وعند عدمھا یجب تسلیم قیمتہ کما فی النکاح والجامع بینھما صحۃ التسمیۃ لکونہ مالا ولو ملک المکاتب ذلک العین فعن ابی حنیفۃؒ رواہ ابو یوسفؒ انہ اذا اداہ لا یعتق وعلی ھذہ الروایۃ لم ینعقد العقد الا اذا قال لہ اذا ادیت الی فانت حر فحینئذ یعتق بحکم الشرط وھکذا عن ابی یوسفؒ وعنہ انہ یعتق قال ذلک اولم یقل لان العقد ینعقد مع الفساد لکون المسمی مالا فیعتق باداء المشروط ولو کاتبہ علی عین فی ید المکاتب ففیہ روایتان وھی مسألۃ الکتابۃ علی الاعیان وقد عرف ذلک فی الاصل وقد ذکرنا وجہ الروایتین فی کفایۃ المنتھی ۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ عقد جائز ہے خواہ اس چیز کا مالک اجازت دے یا نہ دے لیکن اتنی بات ہے کہ اگر اس نے اجازت دے دی تو بعینہ اسی چیز کا سپرد کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر اجازت نہ دی تو اس کی قیمت سپرد کرنا واجب ہوگی جیسے نکاح میں ہوتا ہے اور نکاح پر قیاس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز یہاں عوض بیان کی گئی اس کا بیان کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ بھی مال ہے جیسے نکاح میں جب مہر مسمی صحیح ہو جاتا ہے اور وہ غیر کا مال ہوتا ہے۔ پس اگر غیر نے اجازت دی تو عین مسمی دیا جاتا ہے اور اگر اجازت نہ دی تو اس کی قیمت دی جاتی ہے وہی یہاں ہوگا۔

اور اگر مکاتب اس مال عین کا مالک ہو گیا تو ابو یوسف نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر مکاتب نے اس مال عین کو ادا کیا تو آزاد نہ ہوگا اور اس روایت کے موافق عقد مذکور منعقد نہیں ہوگا مگر جب ہی کہ مولیٰ نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تو نے مجھے یہ مال ادا کیا تو تو آزاد ہے۔ پس اس صورت میں موافق شرط کے آزاد ہو جائے گا اور ایسا ہی قول خود امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا خواہ مولیٰ نے ایسا کہا ہو یا نہ کہا ہو کیونکہ یہ عقد تو فاسد منعقد ہوگا۔ اس واسطے کہ جو چیز بیان کی گئی وہ مال ہے تو مال مشروط ادا کرنے پر آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے غلام کو ایسے مال معین پر مکاتب کیا جو اس مکاتب کے قبضہ میں ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں یعنی مبسوط کی کتاب الشرب میں روایت ہے کہ جائز ہے اور کتاب المکاتب میں روایت ہے کہ نہیں جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ مال معین پر مکاتب کرنا یہی کتابت علی الاعیان کا مسئلہ ہے۔ اور یہ کتاب مبسوط میں معروف ہے اور کفایۃ المنتہیٰ میں ہم نے دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی۔ قال وان کاتبہ علی

مائة دینار علی ان یرد المولی الیه عبدا بغیر عینه فالکتابة فاسدة عند ابی حنیفة ومحمدؒ۔ اور اگر مولی نے اس کو سو اشرفیوں پر اس شرط سے مکاتب کیا کہ مولی اس کو ایک غلام غیر معین واپس دے تو امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک کتابت فاسد ہے۔ وقال ابو یوسفؒ هی جائزة ویقسم المائة الدینار علی قیمة المکاتب وعلی قیمة عبد وسط فتبطل منها حصة العبد فیکون مکاتبا بما بقی لان العبد المطلق یصلح بدل الکتابة وینصرف الی الوسط فکذا یصلح مستثنی منه وهو الاصل فی ابدال العقود۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ کتابت جائز ہے اور سو اشرفیوں کو مکاتب کی قیمت پر اور ایک اوسط درجہ کے غلام کی قیمت پر تقسیم کیا جائے پس جو کچھ اوسط غلام کے حصہ میں پڑے وہ ان سو اشرفیوں میں سے مستثنی کر کے باقی کے عوض وہ مکاتب ہوگا۔ اس واسطے کہ غلام مطلق اس لائق ہوتا ہے کہ کتاب کا عوض ہو اور اس سے درمیانی درجہ کا غلام رکھا جاتا ہے پس اسی طرح یہ غلام مستثنی بھی ہو سکتا ہے اور عقود کے معاوضات میں یہی اصل ہے ف واضح ہو کہ جس معاملہ میں طرفین سے مالی معاوضہ ہو وہ عقود کہلاتے ہیں۔ جیسے بیع وکتابت وغیرہ اور جس معاملہ میں ایک جانب سے اپنا حق ساقط کرنا اور دوسری جانب سے مال ہو یا نہ ہو تو وہ فسوخ کہلاتے ہیں جیسے طلاق وخلع وغیرہ۔ پس کتابت عقد معاوضہ ہے گویا غلام سے مال لیا اور اس کا رقبی اس کو دیا اگرچہ وہ اپنے رقبہ کا مالک نہ ہو سکے۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز تنہا عوض ہو سکتی ہے تو عوض معین سے اس کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے جیسے یہاں غلام ہے۔ چنانچہ اگر اپنے مملوک کو ایک غلام پر مکاتب کیا تو صحیح ہے اور مطلق غلام سے درمیانی درجہ کا غلام رکھا جائے گا تو اسی طرح سو اشرفیوں میں سے اس غلام کا استثناء بھی صحیح ہے۔ پس اوسط درجہ کا غلام استثناء کر کے باقی عوض کتابت ہے۔ فرض کرو کہ جس غلام کو مکاتب کیا اس کی قیمت چھ سو روپیہ ہے اور اوسط درجہ کے غلام کی قیمت چار سو روپیہ ہے۔

پس سو اشرفیاں ان دونوں پر پھیلانے سے چالیس بمقابلہ غلام اوسط پڑیں تو یہ نکال کر باقی ساٹھ اشرفیوں کے عوض اپنا غلام مکاتب ہوا یہ توضیح قول ابی یوسف ہے۔ ولهما انه لا یستثنی العبد من الدنانیر وانما یستثنی قیمته والقیمة لا تصلح بدلا فکذلك مستثنی۔ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اشرفیوں میں سے غلام کا استثناء نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی قیمت استثناء ہو سکتی ہے۔ ولیکن یہ قیمت مجہولہ اس لائق نہیں ہے کہ عقد میں عوض ہو سکے تو وہ مستثنی بھی نہیں ہو سکتی ہے ف اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ کتابت فاسد ہے۔ قال واذا کاتبه علی حیوان غیر موصوف فالکتابة جائزة استحسانا۔ اور اگر مولے نے اپنے غلام کو ایک حیوان پر جس کا وصف نہیں بیان کیا ہے مکاتب کیا تو استحسانا کتابت جائز ہے۔ ومعناه ان یبین الجنس ولا یبین النوع والصفة۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ حیوان کی جنس بیان کر دی اور اس کی نوع وصفت نہیں بیان کی ف یعنی مثلاً کہا کہ تجھے میں نے ایک غلام یا گھوڑے پر مکاتب کیا اور مثلاً غلام کی قسم کہ ترکی ہے یا ہندی ہے۔ اور اس کی صفت کہ اعلی ہے یا ادنی ہے یا اوسط ہی نہیں بیان کی تو خالی جنس معلوم ہو جانے سے عقد کتابت جائز ہو جائے گا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ وینصرف الی الوسط ویجبر علی قبول القیمة وقد مر فی النکاح۔ اور درمیانی درجہ کا حیوان رکھا جائے گا اور اگر اس کی

قیمت دی تو بھی مولی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ نکاح کے باب المہر میں بھی بیان ہو چکا۔ اما اذا لم یبین الجنس مثل ان یقول دابۃ لایجوز لانہ یشمل اجناسا مختلفۃ فیتفاحش الجہالۃ - اور اگر اس نے جنس بیان نہ کی مثلاً کہا کہ میں نے تجھے ایک جاندار پر مکاتب کیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب جاندار میں بہت سے اجناس مختلفہ شامل ہیں تو جہالت بہت شدید ہو گئی ف ـ حتی کہ شاید وہ ایک مکھی پکڑ کر دے تو وہ بھی ایک جاندار ہے - واذا بین الجنس کالعبد والوصیف فالجہالۃ یسیرۃ ومثلہا فیتحمل فی الکتابۃ فیعتبر جہالۃ البدل بجہالۃ الاجل فیہ - اور جب اس نے جنس بیان کر دی مثلاً غلام یا خادم تو جہالت خفیفہ ہے پس کتابت میں ایسی جہالت خفیفہ برداشت ہوتی ہے۔ پس عوض میں خفیف جہالت کا قیاس اس عقد میں میعاد مجہول ہونے پر ہے ف ـ یعنی کتابت میں اگر ادائے عوض کی میعاد مجہول ہو تو نکاح کی میعاد مہر کے مانند جائز ہے اور کتابت کو نکاح سے ایک مشابہت بھی ہے کہ معاوضہ مالی بغیر مال ہے اور ایک راہ سے اس کو بیع کے ساتھ مشابہت ہے لہذا اگر جنس مجہول ہو تو نہیں جائز ہے اور چونکہ نوع و وصف کی جہالت خفیف ہے تو نکاح کی طرح جائز ہے وقال الشافعیؒ لایجوز وھو القیاس لانہ معاوضۃ فاشبہ البیع - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جہالت خفیفہ بھی نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے کیونکہ کتابت ایک معاوضہ ہے تو بیع کے مشابہ ہو گیا ف ـ پس نکاح کی مشابہت اعتبار نہیں کی۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال اوبمال لکن علی وجہ یسقط الملک فیہ فاشبہ النکاح والجامع انہ یبتنی علی المسامحۃ بخلاف البیع لان مبناہ علی المماکسۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت معاوضہ مالی بغیر مال ہے یا معاوضہ مالی بمال ہے لیکن ایسے طور پر واقع ہوا کہ اس میں ملکیت ساقط ہوتی ہے بخلاف بیع کے کہ وہ سختی و تنگی پر مبنی ہے یعنی بیع پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ قال واذا کاتب النصرانی عبدہ علی خمر فھو جائز معناہ اذا کان مقدارا معلوما والعبد کافرا لانہا مال فی حقہم بمنزلۃ الخل فی حقنا۔ پھر اگر نصرانی نے اپنے غلام کو شراب پر مکاتب کیا تو یہ جائز ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ شراب کی مقدار معلوم ہو اور یہ غلام کافر ہو کیونکہ شراب ان لوگوں کے حق میں ایسا مال ہے جیسا ہمارے حق میں سرکہ ہے۔ وایہما اسلم فللمولی قیمۃ الخمر لان المسلم ممنوع عن تملیک الخمر وتملکہا وفی التسلیم ذلک اذ الخمر غیر متعین فیعجز عن التسلیم البدل فیجب علیہ قیمتہ وھذا بخلاف ما اذا تبایع الذمیان خمرا ثم اسلم احدہما حیث یفسد البیع علی ما قالہ البعض لان القیمۃ تصلح بدلا فی الکتابۃ فی الجملۃ فانہ لو کاتب علی وصیف واتی بالقیمۃ یجبر علی القبول فجاز ان یبقی العقد علی القیمۃ اما البیع لاینعقد صحیحا علی القیمۃ فافترقا - اور نصرانی یا مکاتب میں سے جو کوئی مسلمان ہو گیا تو ہر حال میں مولی کو شراب کی قیمت ملے گی اس واسطے کہ مسلمان شراب کے مالک ہونے و مالک کرنے سے ممنوع ہے اور شراب سپرد کرنے میں یہ بات لازم آتی ہے یعنی اگر مکاتب مسلمان ہوا تو اس کو دینا لازم آتا ہے - اور اگر نصرانی مسلمان ہو تو اس کو لینا لازم آتا ہے اس واسطے کہ شراب متعین نہیں ہے تو عوض سپرد کرنے سے عاجز ہو گا تو اس پر قیمت واجب ہو گی اور

یہ بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ دو ذمیوں نے شراب کی خرید فروخت کی پھر ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہوگیا تو بقول بعض مشائخ کے یہ بیع فاسد ہوجائے گی کیونکہ عقد کتابت میں قیمت فی الجملہ عوض ہوسکتی ہے۔ چنانچہ اگر غلام کو ایک خدمتی چھوکری پر مکاتب کیا اور مکاتب مذکور اس کی قیمت لایا تو مولے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو جائز ہے کہ عقد مذکور قیمت پر باقی رہے اور رہی بیع تو وہ قیمت پر صحیح منعقد نہیں ہوتی ہے تو دونوں میں فرق ہوگیا۔ قال واذا قبضہا عتق لان فی الکتابۃ معنی المعاوضۃ فاذا وصل احد العوضین الی المولی سلم العوض الآخر للعبد وذلک بالعتق بخلاف ما اذا کان العبد مسلما حیث لم یجز الکتابۃ لان المسلم لیس من اھل للتزام الخمر ولو ادھا عتق وقد بیناہ من قبل واللہ اعلم۔ اور جب مولی نے شراب پر قبضہ کرلیا تو وہ غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ عقد کتابت میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں پس جب دونوں عوضوں میں سے ایک اس کے مولی کو پہنچ گیا تو غلام کو دوسرا عوض مسلم ہوگا اور یہ اسی طرح پر ہے کہ وہ آزاد ہوجائے بخلاف اس کے اگر وہ غلام مسلمان ہو تو کتابت نہیں جائز ہے۔ اس واسطے کہ مسلمان کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ شراب اپنے ذمہ رکھے اور اگر اس نے شراب ادا کردی تو آزاد ہوجائے گا۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کرچکے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ما یجوز للمکاتب ان یفعلہ!

یہ باب ان افعال کے بیان میں جن کا کرنا مکاتب کو جائز ہے

قال ویجوز للمکاتب البیع والشراء والسفر لان موجب الکتابۃ ان یصیر حرا یدا وذلک بمالکیتہ التصرف مستبدا بہ تصرفا یوصلہ الی مقصودہ وھو نیل الحریۃ باداء البدل والبیع والشراء من ھذا القبیل وکذا السفر لان التجارۃ ربما لا تتفق فی الحضر فیحتاج الی المسافرۃ ویملک البیع بالمحاباۃ لانہ من صنیع التجار فان التاجر قد یحابی فی صفقۃ لیربح فی اخری۔ **مکاتب** کو روا ہے کہ خرید فروخت کرے اور سفر کرے کیونکہ مقتضائے کتابت یہ ہے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو اور یہ اسی طور پر ہوگا کہ وہ مستقل طور پر ایسے تصرف کا مالک ہو جس سے اس کا مقصود حاصل ہو اور مقصود یہ کہ عوض ادا کرکے آزاد ہوجائے اور خرید وفروخت کا تصرف اسی قسم سے ہے اور اسی طرح سفر بھی اسی قسم سے ہے کیونکہ بسا اوقات دیس میں تجارت ممکن نہیں ہوتی پس سفر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور مکاتب کو یہ بھی اختیار ہے کہ گھٹی کے ساتھ فروخت کرے کیونکہ یہ تاجروں کے افعال میں سے ہے، کیونکہ تاجر کبھی ایک بیع میں گھٹی اٹھاتا ہے تاکہ دوسری بیع میں نفع اٹھائے۔ قال فان شرط علیہ ان لا یخرج من الکوفۃ فلہ ان یخرج استحسانا۔ اور اگر مولی نے مکاتب پر یہ شرط لگائی ہو کہ کوفہ سے باہر نہ جاوے تو بھی استحسانا اس کو باہر جانا جائز ہے۔ لان ھذا الشرط مخالف لمقتضی العقد وھو مالکیۃ الید علی جھۃ الاستبداد وثبوت الاختصاص فبطل الشرط وصح العقد لانہ شرط لم یتمکن فی صلب العقد

وبمثله لاتفسد الکتابة وهذا لان الکتابة تشبه البیع وتشبه النکاح فالحقناها بالبیع فی شرط تمکن فی صلب العقد کما اذا شرط خدمة مجهولة لانه فی البدل وبالنکاح فی شرط لم یتمکن فی صلبه هذا هو الاصل اونقول ان الکتابة فی جانب العبد اعتاق لانه اسقاط الملک وهذا الشرط یخص العبد فاعتبر اعتاقا فی حق هذا الشرط والاعتاق لایبطل بالشروط الفاسدة - کیونکہ ایسی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ مقتضا یہ ہے کہ وہ مستقل طور پر اپنے ہاتھ کا مالک ہو اور جو کمائے اسی کے واسطے خاص ہو پس یہ مخالف شرط خود باطل ہے اور عقد صحیح ہے - کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو صلب عقد میں متمکن نہیں ہوئی اور ایسی شرط سے کتابت فاسد نہیں ہوتی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کو ایک مشابہت بیع کے ساتھ ہے اور ایک مشابہت نکاح کے ساتھ ہے - پس ہم نے یہ کہا کہ جو شرط فاسد کہ عین عقد کتابت میں متمکن ہو تو اس میں عقد کتابت کو بیع کے ساتھ لاحق کیا جیسے کسی خدمت مجہولہ کی شرط لگائی تو یہ ایسی ہی شرط ہے جو عین عقد میں متمکن ہے کیونکہ یہ بدل کے اندر داخل ہے - اور اگر ایسی شرط فاسد لگائی جو صلب عقد کے اندر متمکن نہیں ہے تو اس میں ہم نے عقد کتابت کو نکاح کے ساتھ ملحق کیا پس اصل یہی ہے -

یا ہم کہتے ہیں کہ غلام کی جانب سے عقد کتابت بمعنی اعتاق ہے کیونکہ یہ اسقاط ملک ہے اور یہ شرط غلام کے ساتھ مخصوص ہے تو اس شرط کے حق میں یہ عقد کتابت اعتاق اعتبار کیا گیا - اور اعتاق ایسی چیز ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے - قال ولا یتزوج الا باذن المولی لان الکتابة فك الحجر مع قیام الملك ضرورة التوسل الی المقصود والتزوج لیس وسیلة الیه ویجوز باذن المولی لان الملك له - اور مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ نکاح کرے مگر اس صورت میں جائز ہے کہ مولی اس کی اجازت دے دے اس واسطے کہ کتابت یہ ہے کہ باوجود ملکیت قائم ہونے کے ممانعت تصرف کو توڑ دے تاکہ وہ اپنے مقصود کو پہنچے یعنی مال ادا کر کے آزاد ہونا اس کو مقتضی ہے اور نکاح کرنا اس مقصود کا وسیلہ نہیں ہے تو وہ داخل نہ ہوا اور مولی کی اجازت سے جائز ہے کہ اس کی ملکیت قائم ہے ولایهب ولایتصدق الا بالشئ الیسیر لان الهبة والصدقة تبرع وهو غیر مالك لیملکه الا ان الشئ الیسیر من ضرورات التجارة لانه لایجد بدا من ضیافة واعارة لیجتمع علیه المجاهزون ومن ملك شیأ یملك ماهو من ضروراته وتوابعه - اور مکاتب کو یہ اختیار نہیں کہ مال ہبہ کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ صدقہ دے مگر خفیف چیز کا اختیار ہے کیونکہ ہبہ و صدقہ تو احسان ہے اور مکاتب اس کا مالک نہیں تو دوسرے کی ملک میں بھی نہیں دے سکتا یعنی احسان کے طور پر مال کا تصرف نہیں کر سکتا ہے سوائے خفیف چیز کے کہ اس کا تصرف البتہ جائز ہے کہ وہ اس کی تجارت کی ضرورتوں میں سے ہے کیونکہ اس کو اس امر سے چارہ نہیں کہ کسی کی ضیافت کرے یا کچھ عاریت دے تاکہ تجارت کے قافلہ والے مجتمع ہوں اور مکاتب کو تجارت کی اجازت ہے اور جو شخص کسی امر کا مجاز ہوتا ہے تو اس امر کے تابع متعلقات اور ضرورات کا بھی مجاز ہو جاتا ہے - ولایتکفل لانه تبرع محض فلیس من ضرورات التجارة والاکتساب فلایملکه بنوعیه نفسا ومالا لان کل ذلك تبرع ولا

یقرض لانه تبرع لیس من توابع الاکتساب فان وھب علی عوض لم یصح لانه تبرع ابتداء فان زوج امته جاز لانه اکتساب للمال فانه یتملك به المھر فدخل تحت العقد۔ اور مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کفالت قبول کرے اس دلیل سے کہ یہ محض احسان ہے تو تجارت و کمائی کی ضروریات میں نہیں ہے تو مکاتب کو کفالت نفس یا کفالت مال کسی کا اختیار نہیں ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک احسان ہے۔ اور مکاتب کو نقد قرض دینے کا بھی اختیار نہیں ہے اس دلیل سے کہ یہ بھی احسان ہے اور کمائی کے توابع میں سے نہیں ہے۔

پھر اگر مکاتب نے عوض پر ہبہ کیا تو بھی نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ بھی ابتداء میں احسان ہوتا ہے اور اگر اس نے اپنی مملوکہ باندی کا نکاح کر دیا تو جائز ہے کیونکہ یہ مال حاصل کرنے کا طریقہ ہے کیونکہ مکاتب اس کے ذریعہ سے مہر کا مالک ہوگا تو یہ اس کے عقد کتابت کے تحت میں داخل ہے۔ قال وکذلك ان کاتب عبدہ والقیاس ان لایجوز وھو قول زفرؒ والشافعیؒ لان ماله العتق والمکاتب لیس من اھله کالاعتاق علی مال وجه الاستحسان انه عقد اکتساب للمال فیملکه کتزویج الامة وکالبیع وقد یکون ھو انفع من البیع لانه لایزیل الملك الابعد وصول البدل الیه والبیع یزیله قبله ولھذا یملکه الاب والوصی ثم ھو یوجب للمملوك مثل ما ھو ثابت له بخلاف الاعتاق علی مال لانه یوجب فوق ما ھو ثابت له۔ اور اسی طرح مکاتب کو اختیار ہے کہ اپنے تجارتی غلاموں میں سے کسی غلام کو مکاتب کرے اور قیاس یہ تھا کہ یہ جائز نہ ہو اور یہی زفرؒ و شافعیؒ کا قول ہے۔ کیونکہ کتابت کا انجام یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے حالانکہ مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے جیسے اس کو مال پر آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ سے مال حاصل ہوتا ہے یعنی مکاتب اپنا عوض کتابت ادا کرے گا۔ پس مکاتب اول ایسے عقد کا مختار ہوگا جیسے اس کو اپنی باندی بیاہ دینے کا اختیار ہے۔ اور جیسے اپنا مال بیچنے کا اختیار ہے بلکہ بیع سے کتابت کبھی زیادہ نافع ہوتی ہے اس واسطے کہ کتابت تو مملوک سے ملکیت زائل نہیں کرتی مگر اس وقت کہ پورا عوض اس کو وصول ہو جائے اور بیع وصول ثمن سے پہلے ملکیت زائل کر دیتی ہے پس اس راہ سے کتابت زیادہ نافع ہوئی۔ اور اسی وجہ سے باپ اور وصی کو صغیر کا غلام مکاتب کرنے کا اختیار ہے۔ پھر مکاتب نے جس غلام کو مکاتب کیا اس کے واسطے بھی وہی اختیارات ثابت ہوں گے جو مکاتب اول کو حاصل ہیں۔ برخلاف مال پر آزاد کرنے کے یعنی اگر مکاتب کی جانب سے یہ جائز ہو کہ وہ اپنے تجارتی غلام کو مال پر آزاد کرے تو اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ مملوک کے واسطے ایسے اختیارات ثابت کرے گا جو خود مکاتب سے بڑھ کر ہیں تو لازم آوے کہ مکاتب نے ایک غلام کو ایسے اختیارات دیئے جن کا خود بھی مالک نہیں ہے۔ یعنی خود ابھی غلام ہے اور اس نے دوسرے کو آزاد کر دیا حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے لہذا مال پر آزاد کرنا جائز نہ ہوا اور مال پر مکاتب کرنا جائز ہوا۔ قال فان ادی الثانی قبل ان یعتق الاول فولاؤہ للمولی لان له فیه نوع ملك ویصح اضافة الاعتاق الیه فی الجملة فاذا تعذر اضافته الی مباشر العقد لعدم الاھلیته اضیف الیه کما فی العبد اذا اشتری شیا یثبت الملك للمولی۔ پھر اگر اول مکاتب کے آزاد ہونے سے پہلے دوسرے مکاتب

نے ادا کر دیا تو اس کی ولاء مکاتب اول کے مولیٰ کو ثابت ہو گی اس واسطے کہ مولیٰ کی بھی اس میں ایک طرح کی ملکیت ہے اور آزاد کرنے کی نسبت اس کی جانب ایک طرح صحیح ہے۔ پھر جب مکاتب کرنے والے یعنی مکاتب اول کی طرف مکاتب دوم کو آزاد کرنے کی نسبت اس وجہ سے ممکن نہ ہوئی کہ وہ ابھی غلام ہے تو اس کے مولیٰ کی طرف نسبت کر دی گئی جیسے غلام ماذون نے اگر کوئی چیز خریدی تو اس کے مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے ف کیونکہ ماذون کو مالک ہونے کی لیاقت نہیں ہے اگرچہ اصلی خریدار یہی ماذون ہے اسی طرح جب مکاتب اول ابھی غلام ہے اور اس کو ولاء کی لیاقت نہیں ہے تو ولاء اس کے مولیٰ کو مل جائے گی۔ قال فلو ادی الاول بعد ذلک وعتق لا ینتقل الولاء الیہ لان المولی جعل معتقا والولاء لا ینتقل من العتق۔ پھر اگر مولیٰ کو ولاء ملنے کے بعد مکاتب اول نے اپنا عوض ادا کیا اور آزاد ہو گیا تو اس کے مکاتب کی ولاء اس کی جانب منتقل نہ ہو گی کیونکہ مولیٰ اس کا آزاد کرنے والا قرار دیا گیا اور آزاد کرنے والے سے ولاء منتقل نہیں ہوتی۔ وان ادی الثانی بعد عتق الاول فولاؤہ لہ لان العاقد من اھل ثبوت الولاء وھو الاصل فیثبت۔ اور اگر مکاتب دوم نے مکاتب اول کے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا عوض ادا کیا اور آزاد ہوا تو مکاتب دوم کی ولاء اس کے مکاتب کرنے والے یعنی مکاتب اول کو ملے گی کیونکہ مکاتب کرنے والے کو اس وقت میں ولاء کی لیاقت حاصل ہے اور اصل مکاتب کرنے والا وہی ہے تو اسی کو ولاء ابھی حاصل ہو گی۔ قال وان اعتق عبدہ علی مال او باعہ من نفسہ او زوج عبدہ لم یجز لان ھذہ الاشیاء لیست من الکسب ولا من توابعہ اما الاول فلانہ اسقاط الملک عن رقبتہ واثبات الدین فی ذمۃ المفلس فاشبہ الزوال بغیر عوض وکذا الثانی لانہ اعتاق علی مال فی الحقیقۃ واما الثالث فلانہ تنقیص للعبد وتعییب لہ وشغل رقبتہ بالمھر والنفقۃ بخلاف تزویج الامۃ لانہ اکتساب لاستفادتہ المھر علی ما مر۔ اور اگر مکاتب نے اپنی کمائی کے غلام کو مال پر آزاد کیا یا غلام کے رقبہ کو اسی کے ہاتھ بیچ ڈالا یا غلام کو کسی عورت کے ساتھ بیاہ دیا تو یہ کچھ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں کچھ کمائی یا اس کے توابع میں سے نہیں ہیں۔ چنانچہ مال پر آزاد کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ یہ اس غلام کی گردن سے اپنی ملکیت زائل کرنا اور ایک مفلس کے ذمہ اپنا قرضہ ثابت کرنا ہوا تو گویا اس نے مفت آزاد کر دیا اور اسی طرح اس غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کا بھی یہی حال ہے کیونکہ وہ ظاہر میں بیع ہے مگر درحقیقت مال پر اعتاق ہے۔

اور رہی تیسری صورت یعنی غلام کو بیاہنا تو یہ اس غلام کو ناقص وعیب دار کر دیتا اور عورت کے مہر ونفقہ میں اس کی گردن پھنسانا ہوا۔ پس یہ نہیں جائز ہے بخلاف اس کے اگر اپنی کمائی کی باندی کو بیاہا تو وہ جائز ہے کیونکہ یہ کمائی کا ایک طریقہ ہے کہ اس کے ذریعے سے مہر حاصل کرے گا چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ قال وکذلک الاب والوصی فی رقیق الصغیر بمنزلۃ المکاتب لانھما یملکان الاکتساب کالمکاتب فلان فی تزویج الامۃ والکتابۃ نظرا لہ ولا نظر فیما سواھما والولایۃ نظریۃ۔ اور واضح ہو کہ باپ اپنے طفل صغیر کے مملوک میں اور وصی اپنے یتیم صغیر کے مملوک میں بمنزلہ مکاتب

کے اختیار رکھتے ہیں یعنی جیسے مکاتب کو اپنی کمائی کے غلام میں اختیارات ہیں ایسے ہی اختیارات صغیر کے غلام میں اس کے باپ یا وصی کو حاصل ہیں یعنی اس سے زائد نہیں ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کو بھی صغیر کے مال میں کمائی کرنے کا اختیار مانند مکاتب کے حاصل ہے یعنی اسی جہت سے اس کے غلام کو مکاتب کر سکتے ہیں اور اس کی باندی کو بیاہ سکتے ہیں مگر اس کے غلام کو نہیں بیاہ سکتے ہیں کیونکہ کمائی پر مدار ہے اور اس دلیل سے کہ اس کی باندی بیاہ دینے میں اور اس کے مملوک کو مکاتب کرنے میں صغیر کے حق میں بہتری ہے۔ اور ان دونوں تصرف کے سوائے امور مذکورہ میں بہتری نہیں ہے اور یہ ولایت جو باپ یا وصی کو صغیر کے مال میں حاصل ہوتی ہے وہ ولایت نظری ہوتی ہے یعنی بہتری کی نظر سے ولایت ہوتی ہے ف پس جس کام میں اس کے حق میں بہتری ہو وہی جائز ہے اور جس میں بہتری نہ ہو وہ نہیں جائز ہے۔ قال فاما الماذون له فلا یجوز له شئ من ذلک عند ابی حنیفۃ رح ومحمد رح وقال ابو یوسف رح له ان یزوج امته وعلی هذا الخلاف المضارب والمفاوض والشریک شرکة عنان هو قاسه علی المکاتب واعتبره بالاجارة ولهما ان الماذون له یملک التجارة وهذا لیس بتجارة فاما المکاتب یملک الاکتساب وهذا اکتساب ولانه مبادلة المال بغیر المال فیعتبر بالکتابة دون الاجارة اذ هی مبادلة المال بالمال ولهذا لایملک هولاء کلهم تزوج العبد۔ رہا وہ غلام جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے یعنی غلام ماذون تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کو ان امور میں سے کسی چیز کا اختیار نہیں ہے۔ یعنی تجارت کے غلام کو مکاتب نہیں کر سکتا نہ تجارتی باندی کا بیاہ کر سکتا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو تجارتی باندی بیاہ دینے کا اختیار ہے اور ایسا ہی اختلاف مضارب و مفاوض و شرکت عنان کے شریک میں ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے ماذون کو مکاتب پر قیاس کیا اور بیاہ دینے کو اجارہ پر قیاس کیا یعنی جیسے اجارہ میں باندی کے منافع سے مال حاصل ہوتا ہے ایسے ہی بیاہ دینے میں اس کے منافع سے مہر حاصل ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام ماذون کو تجارت کا اختیار ہے اور یہ تجارت میں سے نہیں ہے اور رہا مکاتب تو اس کو کمائی کا اختیار ہے۔ اور یہ بھی کمائی کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنا تو مبادلہ مال بغیر مال ہے پس اس کو کتابت پر قیاس کرنا چاہیئے نہ اجارہ پر کیونکہ اجارہ تو مبادلۂ مال بمال ہے اور اسی واسطے یہ سب لوگ غلام کو بیاہنے کے مجاز نہیں ہیں ف نہایہ میں لکھا کہ اصل اس باب میں یہ ہے کہ ہر دو شخص جس کا تصرف تجارت و غیر تجارت میں عام ہو وہ باندی کا بیاہ کر سکتا ہے۔ جیسے باپ و وصی و دادا و قاضی و مکاتب و قاضی وامین قاضی۔ اور ہر وہ شخص جس کا تصرف کہ تجارت میں خاص ہو جیسے مضارب و شریک عنان و ماذون تو یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی بیاہنے کے مجاز نہیں ہیں القاضیخان والمجتبی اور مصنفؒ نے مفاوض کو ماذون کے ساتھ ملایا لہذا شارح کافیؒ نے کہا کہ لفظ مفاوض اس مقام پر سہو کاتب سے لکھا گیا ہے کیونکہ مفاوض تو بمنزلہ مکاتب کے ہے اور شارح غایۃ البیان نے کہا کہ

مفاوض کو بالاتفاق باندی بیاہنے کا اختیار ہوتا ہے چنانچہ کرخی نے مختصر میں مصرح لکھا اور فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں باپ ووصی وشریک مفاوض ومکاتب کو ذکر کر کے فرمایا کہ ان چاروں اقسام کی طرف سے مملوک کو مال پر آزاد کرنا جائز نہیں ہے اور مکاتب کرنا استحسانا جائز ہے اور اگر ان چاروں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب ہو پس ان تینوں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور ان کا مکاتب کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے اور اگر ان تینوں میں سے یا ان چاروں میں سے کسی نے غلام کو بیاہ دیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ اور شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ طفل ماذون یا غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب ان میں سے کسی کی طرف سے غلام کو بیاہنا یا مکاتب کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے اور مفاوض کو لکھا کہ وہ باپ ووصی کی طرح باندی بیاہ سکتا ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ مفاوض کو بالاتفاق باندی بیاہنے کا اختیار ہوتا ہے۔

فصل

قال واذا اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل فى كتابة لانه من اهل ان يكاتب وان لم يكن من اهل الاعتاق فيجعل مكاتبا تحقيقا للصلة بقدر الامكان الاترى ان الحرمتى كان يملك الاعتاق يعتق عليه۔ اگر مکاتب نے اپنے باپ یا بیٹے کو خریدا تو وہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا کیونکہ مکاتب مذکور کو یہ لیاقت ہے کہ دوسرے کو مکاتب کرے اگرچہ آزاد کرنے کی لیاقت نہ ہو تو جہاں تک اس کی جانب سے صلہ رحم ممکن ہے وہ یہی ہے کہ اس کے ساتھ مکاتب ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مرد آزاد اگر اعتاق کا مالک ہو اور وہ باپ یا بیٹے کو خریدے تو اس پر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ وان اشترى ذا رحم محرم منه لا ولاد له لم يدخل فى كتابته عند ابى حنيفةؒ وقالا يدخل اعتبارا بقرابة الولاد اذ وجوب الصلة ينتظمهما ولهذا لا يفترقان فى الحر فى حق الحرية وله ان للمكاتب كسبا لا ملكا غير ان الكسب يكفى للصلة فى الولاد حتى ان القادر على الكسب يخاطب بنفقة الوالد والولد ولا يكفى فى غيرهما حتى لا يجب نفقة الاخ الا على الموسر ولان هذه قرابة توسطت بين بنى الاعمام وقرابة الولاد فالحقناها بالثانى فى العتق وبالاول فى الكتابة وهذا اولى لان العتق اسرع نفوذا من الكتابة حتى ان احد الشريكين اذا كاتب كان للاخر نسخه واذا اعتق لا يكون له فسخه۔ اور اگر مکاتب نے اپنے ایسے ذی رحم محرم کو خریدا جس سے قرابت ولاد نہیں ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اس کی کتابت میں داخل نہ ہو گا اور صاحبین نے فرمایا کہ داخل ہو جائے گا بقیاس قرابت ولادت کے اس واسطے کہ صلہ رحم واجب ہونا قرابت محرمہ کو شامل ہے خواہ قرابت ولادت ہو یا نہ ہو لہذا مرد آزاد کی صورت میں آزاد ہو جانے میں دونوں قسم میں کچھ فرق نہیں ہے یعنی مرد آزاد نے اگر باپ یا بیٹے کو خریدا جس سے قرابت ولادت ہے تو جیسے یہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اپنے سگے بھائی کو خریدا تو وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ پس آزاد کی صورت میں جیسے ان دونوں میں فرق نہیں ہے تو دونوں آزاد ہو جاتے ہیں اسی طرح مکاتب کی صورت میں ان دونوں میں فرق نہ ہو گا کہ دونوں مکاتب

ہو جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے واسطے کمائی حاصل ہے اور ملکیت حاصل نہیں ہے لیکن قرابت ولاد میں صلہ رحم کے واسطے کمائی کافی ہے۔ چنانچہ جو شخص کمائی پر قادر ہو اس کو حکم ہوتا ہے کہ اپنے والد و اولاد کو نفقہ دے اور سوائے والد و اولاد کے دوسروں کے حق میں یہ کمائی کافی نہیں ہے حتی کہ سگے بھائی کا نفقہ صرف اسی پر واجب ہوتا ہے جو تونگر ہو یعنی کمائی والے پر واجب نہیں ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ قرابت محرمہ میں ولادت وغیر ولادت میں از راہ صلہ رحم کے فرق ہے اور اس دلیل سے کہ ایسی قرابت جو محرمہ ہو مگر بغیر ولادت ہو تو یہ چچازاد قرابت اور ولادتی قرابت کے درمیان ہے تو آزاد ہو جانے کے حق میں ہم نے ایسی قرابت کو قرابت ولادت میں ملایا اور مکاتب ہو جانے میں اس کو چچازاد قرابت میں ملایا یعنی مثلاً اس کا بھائی اس نظر سے کہ اس کو زکوٰۃ دینا حلال ہے اور اس کی زوجہ سے نکاح کرنا حلال ہے۔ اور اس کی گواہی قبول ہے اور اگر عمدی قتل واقع ہو تو اس سے قصاص لیا جاتا ہے پس اس راہ سے وہ چچازاد قرابت کے مثل ہے اور اس راہ سے کہ اس سے مناکحت حرام ہے اور اس کے ساتھ صلہ رحم فرض ہے تو اس راہ سے وہ قرابت وولادت کے مشابہ ہے۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر مالک ہو تو آزاد ہو جانے میں بمنزلہ چچازاد قرابت کے ہے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ اولی ہے کیونکہ کتابت سے عتق زیادہ سرعت کے ساتھ نافذ ہو جاتا ہے۔ حتی کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے مکاتب کیا ہو تو دوسرا شریک اس کو فسخ کر سکتا ہے اور اگر اس نے آزاد کیا ہو تو فسخ نہیں کر سکتا ہے۔ قال واذا اشتری ام ولدہ دخل ولدھا فی الکتابۃ ولم یجز بیعھا ومعناہ اذا کان معھا ولدھا اما دخول الولد فی الکتابۃ فلما ذکرناہ واما امتناع بیعھا فلانھا تبع للولد فی ھذا الحکم۔ اور اگر مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا یعنی غیر کی باندی کو جو مکاتب کی زوجہ ہے اور جس کے ساتھ مکاتب کے نطفہ سے کوئی بچہ بھی خرید کیا تو اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اور مکاتب اس کی ماں کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عورت کے ساتھ میں اس کا بچہ ہو جو مکاتب سے پیدا ہوا ہے۔ یعنی یہاں ام ولد سے مملوکہ مراد نہیں ہے بلکہ مکاتب کی زوجہ مراد ہے جس کے ساتھ مکاتب کا کوئی بچہ ہو تو نکاح نہیں ٹوٹے گا۔ ولیکن یہ بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا اور اس وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے یعنی مکاتب اگر آزاد نہیں کر سکتا تو مکاتب کر سکتا ہے۔ پس وہ بچہ مکاتب ہو جائے گا۔ کیونکہ صلہ رحم جہاں تک ممکن ہے وہ واجب ہے رہا اپنی زوجہ کو اس واسطے نہیں فروخت کر سکتا کہ وہ اس حکم میں بچہ کے تابع ہے یعنی حق آزادی میں وہ بچہ کے تابع ہے۔ قال علیہ السلام اعتقھا ولدھا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ف۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ماریہ قبطیہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرزند ابراہیم پیدا ہوئے تو آپؐ نے فرمایا کہ اس کو اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا۔ رواہ البیہقی والقاسم ابن اصبغ وابن ماجہ والحاکم۔

اور ابن حزم نے کہا کہ ابن اصبغ کی اسناد جید ہے اور اس کے سب راوی ثقات ہیں اور

کتاب البیوع میں کہا کہ صحیح السند ہے اور بیہقی نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر وقف کر کے صحیح کہا اور حدیث مرفوع ابن عباس کو معلول کہا ولیکن عینیؒ نے اس کو رد کر دیا کہ دو واقعہ ہیں یعنی ابن عباسؓ نے مرفوع روایت کیا اور حضرت عمرؓ پر موقوف بھی روایت کیا۔ پھر ابن حزم سے تصحیح نقل کی اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ ابن القطان نے اپنی کتاب میں فرمایا کہ یہ حدیث ابن عباس سے باسناد جید مروی ہے پھر تائید اس کی صحیح بخاری کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد کوئی غلام یا لونڈی نہیں چھوڑی۔ وقد رواہ ابن حبان عن ام المومنین عائشہؓ حالانکہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا زندہ موجود تھیں پس ظاہر ہے کہ وہ آپؐ کی وفات سے آزاد ہو گئی تھیں اور یہ کسی روایت میں مذکور نہیں کہ آپ نے اپنی حیات میں ماریہ قبطیہ کو آزاد کیا۔ اور ابو یعلی موصلی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جو کوئی باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو جب اس کا مولی مرے تو وہ آزاد ہے إلا آنکہ وہ اپنی موت سے پہلے اس کو آزاد کر دے یعنی اگر پہلے آزاد کرے تو بھی آزاد ہو جائے گی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ام ولد اپنی آزادی میں اپنے بچہ کے تابع ہوتی ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں جب اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ مکاتب ہو گیا تو مکاتب اپنی زوجہ کو فروخت نہیں کر سکتا۔ وان لم یکن معہا ولد فکذلک الجواب فی قول ابی یوسف ومحمدؒ لانہا ام ولد خلافا لابی حنیفۃؒ ولہ ان القیاس ان یجوز بیعہا وان کان معہا ولد لان کسب المکاتب موقوف فلا یتعلق بہ ما لا یحتمل الفسخ الا انہ یثبت ھذا الحق فیما اذا کان معہا ولد تبعا لثبوتہ فی الولد بناء علیہ ومدون الولد لو ثبت یثبت ابتداء والقیاس ینفیہ۔ اور اگر مکاتب کی جورو کے ساتھ مکاتب سے اس کا بچہ موجود نہ ہو یعنی بچہ ہوا تھا مگر ساتھ نہیں ہے تو بھی ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک یہی جواب ہے یعنی مکاتب اس کو فروخت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عورت درحقیقت اس کی ام ولد ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو اس امر کو مقتضی تھا کہ اس عورت کی بیع جائز ہو اگرچہ اس کے ساتھ بچہ ہو کیونکہ مکاتب کی کمائی بالفعل متوقف ہے۔ یعنی ابھی یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ مکاتب اپنی کمائی کا مالک ہے تو اس کی کمائی سے ایسا حکم متعلق نہیں ہو سکتا جو قابل فسخ نہیں ہے۔ ولیکن ہم نے یہ حکم ایسی صورت میں ثابت کر دیا جب اس عورت کے ساتھ میں بچہ ہو۔

کیونکہ بچہ میں یہ حکم ثابت ہو کر اس کی بناء پر بالتبع اس کی ماں میں ثابت ہو گیا اور اگر بدون بچہ کے یہ حق ثابت ہوا تو ابتداء سے مستقل طور پر ثابت ہو حالانکہ قیاس اس کی نفی کرتا ہے۔ تو بدون بچہ کے حکم استحسانی ثابت نہ ہو گا بلکہ حکم قیاس رہے گا کہ مکاتب اس کو فروخت کر سکتا ہے۔ وان ولد لہ ولد من امۃ لہ دخل فی کتابۃ لما بینا فی المشتری فکان حکمہ کحکمہ۔ اور اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا کوئی بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا بوجہ اس کے جو ہم نے خریدے ہوئے بچہ میں بیان کیا یعنی وہ اگر آزاد نہیں کر سکتا تو مکاتب کر سکتا ہے۔ پس جہاں تک ممکن تھا صلہ رحم واجب ہوا تو اس بچہ کا حکم مثل مکاتب کے ہو جائے گا۔ اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ پھر یہ باندی اس کی ام ولد ہو گی یا نہیں اس میں اختلاف ہے پس امام

شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور یہی امام احمدؒ وابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ اور قول دوم یہ کہ ام ولد نہ ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کا قول ہے۔ وکسبہ لہ لان کسب الولد کسب کسبہ ویکون کذلک قبل الدعوۃ فلا ینقطع بالدعوۃ اختصاصہ۔ اور یہ بچہ جو کچھ کمائی کرے وہ مکاتب کی ہوگی کیونکہ اس بچہ کی کمائی مکاتب کی کمائی کی کمائی ہے یعنی مکاتب نے یہ بچہ کمایا اور بچہ نے مال کمایا اور جب تک مکاتب نے اس کی نسب کا دعوی نہیں کیا تھا تب تک اس کی کمائی مکاتب کی تھی تو دعوی کرنے سے بھی کمائی کا اختصاص منقطع نہ ہوگا۔ وکذلک ان ولدت المکاتبۃ ولدا لان حق امتناع البیع ثابت فیہا مؤکد فیسری الی الولد کالتدبیر والاستیلاد۔ اور اسی طرح اگر مکاتبہ باندی کے کوئی بچہ ہوا خواہ حلال طور پر ہو یا حرام طور پر ہو یہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا کیونکہ بیع ممتنع ہونے کا حق اس مکاتبہ میں بتاکید ثابت ہے تو یہ حق اس کی اولاد میں بھی پھیلے گا جیسے مدبر ہونا وام ولد ہونا پھیل جاتا ہے۔ قال ومن زوج امتہ من عبدہ ثم کاتبہما فولدت منہ ولدا دخل فی کتابتہا وکان کسبہ لہا لان تبعیتہ الام ارجح ولہذا یتبعہا فی الرق والحریۃ۔ اگر ایک شخص نے اپنی باندی کو اپنے غلام کے ساتھ بیاہ دیا پھر ان دونوں کو مکاتب کر دیا۔ پھر یہ باندی اس غلام سے کوئی بچہ جنی تو یہ بچہ اس باندی کی کتابت میں داخل ہوگا اور یہ بچہ جو کچھ کما دے وہ اس کی ماں کے واسطے ہوگا کیونکہ ماں کے تابع ہونے کا پلہ بھاری ہے اور اسی وجہ سے آزادی یا غلامی میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر کسی کی مملوکہ ہو تو بچہ بھی اسی کا مملوک ہوگا۔ اگرچہ باپ مرد آزاد ہو اور اگر ماں آزادہ عورت ہو تو بچہ بھی آزاد ہوگا۔ اگرچہ باپ کسی کا غلام ہو پس آزادی و غلامی میں تو بچہ اپنی ماں کا تابع ہوتا ہے اور نسب میں باپ کا تابع ہوتا ہے۔ اور اگر زید نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ جو اولاد پیدا ہو وہ آزاد ہے تو جائز ہے اور اولاد جو پیدا ہوگی وہ آزاد ہوگی اور اگر اپنی مملوکہ باندی سے اولاد ہو تو وہ باپ کے تابع ہے۔ قال وان تزوج المکاتب باذن مولاہ امراۃ زعمت انہا حرۃ فولدت منہ ولدا ثم استحقت فاولادہا عبید ولا یاخذہم بالقیمۃ وکذلک العبد یاذن لہ المولی بالتزویج وہذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ اولادہا احرار بالقیمۃ۔ اگر مکاتب نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے نکاح کیا جو دعوی کرتی تھی کہ میں آزاد ہوں پھر مکاتب کی اس سے اولاد ہوئی۔ پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی یہ میری مملوکہ ہے اور یہ استحقاق ثابت کر کے عورت کو لے لیا تو اس کی اولاد سب مملوک ہوں گی اور ان کو بقیمت نہیں لے سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر غلام کو اس کے مولی نے نکاح کی اجازت دی ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنی اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا جو اپنی آزادی کی مدعیہ تھی اور اولاد پیدا ہوئی۔ پھر ثابت ہوا کہ وہ کسی کی مملوکہ ہے تو اس کا مالک اس کو مع اس کی اولاد کے لے لے گا۔ اور غلام مذکور اس اولاد کو بقیمت نہیں لے سکتا ہے۔

اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ مکاتب یا غلام کی اولاد

سب بلقیمت آزاد ہوں گی ف اور یہی زفرؒ و شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ لانہ شارك الحر فی سبب ثبوت هذا الحق وهو الغرور وهذا لانه مارغب فی نکاحها الالینال حریة الاولاد۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حق کے ثابت ہونے کے سبب میں یہ غلام آزاد کا شریک ہو گیا اور یہ سبب دھوکا ہے اور آزاد سے مشارکت کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب نے اس عورت سے نکاح کی رغبت صرف اسی وجہ سے کی تھی کہ آزادی اولاد کی شرافت حاصل کرے ف تو جیسے اگر کسی آزاد نے کسی عورت سے اس دھوکے میں نکاح کیا کہ یہ آزادہ ہے اور وہ آزادگی کی مدعیہ تھی۔ پھر ثابت ہوا کہ وہ کسی کی مملوکہ ہے تو اولاد بلقیمت آزاد ہوتی ہے کیونکہ اس مرد کو دھوکا ہوا۔ اسی طرح مکاتب کو بھی دھوکا ہوا تو یہاں آزادی کا سبب فقط دھوکا ہے اور اس سبب میں مکاتب و آزاد دونوں یکساں شریک ہیں پس جیسے اس سبب سے آزاد کی اولاد بلقیمت آزاد ہوتی ہے اسی طرح مکاتب کی اولاد بھی بلقیمت آزاد ہوگی۔

ولهما انه مولود بين رقيقين فيكون رقيقا وهذا لان الاصل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية وخالفنا هذا الاصل في الحر باجماع الصحابة رض وهذا ليس في معناه لان حق المولى هناك مجبور بقيمة ناجزة وههنا بقيمة متاخرة الى ما بعد العتاق فيبقى على الاصل فلا يلحق به۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اولاد تو دو مملوکوں کے بیچ میں پیدا ہوئی ہے پس یہ اولاد بھی رقیق ہوگی اور یہ اس وجہ سے کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی میں اپنی ماں کا تابع ہوتا ہے لیکن مرد آزاد کے دھوکا کھانے میں ہم نے اس اصل کے خلاف بوجہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیا اور یہاں مکاتب و غلام کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی مکاتب و غلام کا حال مثل آزاد کے نہیں ہے تاکہ یہ دونوں آزاد کے ساتھ شامل کئے جائیں اور قیاس بوجہ اجماع صحابہ کے ترک کیا گیا اس وجہ سے کہ آزاد کی صورت میں باندی کے مولی کا جو کچھ حق اس اولاد میں تھا وہ نقد قیمت دے کر پورا کر دیا جاتا ہے اور یہاں مکاتب و غلام کی صورت میں اس حق کے عوض ایسی قیمت مل سکتی ہے جو مکاتب و غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد ادا ہوگی۔

پس یہ اس کے معنی میں نہ ہوا تو یہاں اصل قیاس کے موافق حکم رہے گا یعنی اولاد بلقیمت آزاد نہ ہوگی ف خلاصہ یہ ہے کہ آزاد نے اگر دھوکے میں کسی باندی سے نکاح کیا تو قیاس یہ تھا کہ اولاد اس باندی کے مولی کی مملوک ہو لیکن ہم نے قیاس چھوڑ دیا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ اولاد کے باپ مرد آزاد سے ان کی قیمت اندازہ کرا کے باندی کے مولی کو دی جائے گی۔ لہذا آزاد کی صورت میں ہم نے موافق اجماع صحابہ کے حکم دیا پھر ایسی صورت مکاتب و غلام کو پیش آئی لیکن ہم نے دیکھا کہ دونوں میں فرق ہے وہ اس طرح کہ مرد آزاد پر اپنی اولاد کی قیمت فی الحال واجب الادا ہے۔ کیونکہ آزاد ہر ایک چیز کا مالک ہوتا ہے اور مکاتب و غلام ابھی کسی چیز کا مالک نہیں ہے تو اس پر اولاد کی قیمت فی الفعل واجب الادا نہیں ہو سکتی بلکہ جب کبھی آزاد ہو جائے تب واجب الادا ہوگی حالانکہ اس سے باندی کے مولی کا حق خرابی میں پڑتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ آزاد کے معنی میں نہیں ہے تو ہم نے یہاں اصل قیاس پر حکم دیا پھر واضح ہو کہ مکاتب و غلام پر آزادی کے بعد قیمت واجب الادا ہونا شرح جامع صغیر میں مصرح ہے

اور رہا آزاد کی صورت میں اجماع صحابہ تو صریح منقول نہیں ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ و علیؓ وعثمانؓ سے روایت کیا۔ قال وان وطی المکاتب امة علی وجه الملك بغیر اذن المولی ثم استحقها رجل فعلیه العقر یوخذ به فی الکتابة وان وطیها علی وجه النکاح لم یوخذ به حتی یعتق وکذلك الماذون له ووجه الفرق ان فی الفصل الاول ظهر الدین فی حق المولی لان التجارة وتوابعها داخلة تحت الکتابة وهذا العقر من توابعها لانه لولا الشراء لما سقط الحد ومالم یسقط الحد لایجب العقر ومالم یظهر فی الفصل الثانی لان النکاح لیس من الاکتساب فی شیٔ فلا ینتظمه الکتابة کالکفالة۔ اگر مکاتب نے کسی باندی سے بطور ملک کے بدون اجازت مولی کے وطی کی یعنی صحیح طور پر ایک باندی خرید کر بلا اجازت مولی اس سے وطی کی پھر اس شخص نے اس باندی کو اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مکاتب پر اس وطی کا مہر عوض واجب ہوگا۔ جس کے ادا کے واسطے حالت کتابت میں یعنی فی الحال ماخوذ کیا جائے گا یعنی آزادی تک تاخیر نہ ہوگی اور اگر بطور نکاح کے بدون اجازت مولی کے اس سے وطی کی ہو تو مہر کے واسطے فی الحال ماخوذ نہ ہوگا یہاں تک کہ آزاد ہو جاوے۔

اور اگر بجائے مکاتب کے غلام ماذون ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے بالجملہ خرید کی وطی و نکاح کی وطی میں فرق ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ وطی ملک کی صورت میں دین بحق مولی ظاہر ہوا کیونکہ تجارت مع اپنے توابع کے عقد کتابت کے تحت میں داخل ہے۔ اور یہ عقر بھی تو توابع تجارت میں سے ہے کیونکہ اگر خرید نہ ہوتی تو اس کے ذمہ سے حد زنا ساقط نہ ہوتی اور جب تک حد زنا ساقط نہیں ہوتی تب تک عقر واجب نہیں ہوتا ہے اور نکاح کی صورت میں دین مہر بحق مولی ظاہر نہ ہوا کیونکہ نکاح کرنا کچھ کمائی میں سے نہیں ہے تو عقد کتابت اس کو شامل نہ ہوگا۔ جیسے کفالت کرنے کو شامل نہیں ہے ف۔ چنانچہ اگر مکاتب نے کسی شخص کی کفالت مالی قبول کر لی تو فی الحال اس سے مال کا دعوی نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو جائے کیونکہ یہ عقد کتابت میں داخل نہیں ہے۔ قال واذا اشتری المکاتب جاریة شراء فاسدا ثم وطیها فردها اخذ بالعقر فی المکاتبة وکذلك العبد الماذون له لانه من باب التجارة فان التصرف تارة یقع صحیحا ومرة یقع فاسدا والکتابة والاذن ینتظمانه بنوعیه کالتوکیل فکان ظاهرا فی حق المولی۔ اور اگر مکاتب نے کوئی باندی بطور خرید فاسد کے خرید کر اس سے وطی کی پھر اس کو واپس کر دیا تو اس کے عقر کے واسطے حالت مکاتبت میں پکڑا جائے گا اور غلام ماذون کا بھی اس صورت میں یہی حکم ہے یعنی وہ بھی بالفعل ماخوذ ہوگا کیونکہ فاسد خریداری بھی از قسم تجارت ہے کیونکہ تصرف کبھی صحیح واقع ہوتا ہے اور کبھی فاسد اور مکاتب کرنا و تجارت کی اجازت دینا اس تصرف کی دونوں قسموں کو شامل ہے یعنی صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے جیسے وکیل کرنے میں ہوتا ہے۔ یعنی وکیل مطلق کو تصرف صحیح و تصرف فاسد دونوں کا اختیار ہوتا ہے تو گویا مولی نے اس کی اجازت دی پس یہ تاوان مولی کے حق میں بھی ظاہر ہوگا۔

فصل

قال واذا ولدت المکاتبة من المولی فهی بالخیار ان شاءت مضت علی الکتابة وان شاءت عجزت نفسها وصارت ام ولد له لانها تلقتها

جہتا حریۃ عاجلۃ ببدل واجلۃ بغیر بدل فتتخیر بینہما۔ اگر مکاتبہ اپنے مولی سے بچہ جنی تو اس کو اختیار ہے چاہے عقد کتابت پورا کرے اور چاہئے اپنے نفس کو عاجز کر کے اس کی ام ولد ہو جائے کیونکہ اس کو آزاد ہونے کے دو طریقے حاصل ہوئے ایک یہ ہے کہ عوض ادا کر کے بالفعل آزاد ہو جائے اور دوسرا یہ کہ بغیر عوض کے مولی کی وفات پر آزاد ہو تو وہ ان دونوں راہوں میں مختار ہوگی جس کو چاہے اختیار کرے۔ ونسب ولدھا ثابت من المولی وھو حرلان المولی یملک الاعتاق فی ولدھا ومالہ من الملک یکفی لصحۃ الاستیلاد بالدعوۃ۔ اور مکاتبہ کے بچہ کا نسب مولی سے ثابت ہوگا اور وہ آزاد ہوگا کیونکہ مولی اس کے بچہ کو آزاد کر سکتا ہے اور مولی کو جو کچھ ملکیت حاصل ہے وہ دعوی استیلاد صحیح ہونے کے واسطے کافی ہے۔ واذا مضت علی الکتابۃ اخذت العقر من مولاھا لاختصاصھا بنفسھا وبمنافعھا علی ما قدمنا ثم ان مات المولی عتقت بالاستیلاد وسقط عنھا بدل الکتابۃ۔ اگر مکاتبہ مذکورہ نے کتابت پوری کرنی چاہی تو اپنے مولی سے اپنا عقر وصول کرے گی یعنی مہر مثل اور یہی مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے کیونکہ مکاتبہ مذکورہ کو اپنی ذات واپنے منافع کا اختصاص حاصل ہے۔ چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے پھر اگر ادائے کتابت سے پہلے اس کے مولی نے انتقال کیا تو وہ بوجہ ام ولد ہونے کے آزاد ہو جائے گی اور عوض کتابت اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ وان ماتت ھی وترکت مالا تؤدی منہ مکاتبتھا وما بقی میراث لابنھا جریا علی موجب الکتابۃ فان لم تترک مالا فلا سعایۃ علی الولد لانہ حر۔ اور اگر مولی سے پہلے یہ خود مر گئی اور اس نے کچھ مال چھوڑا تو اس مال سے اس کا عوض کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ اس کے فرزند کے واسطے میراث ہوگا۔ اور یہ مقتضائے کتابت پر چلنا ہوا اور اگر اس نے کچھ مال نہ چھوڑا ہو تو فرزند پر کمائی کی مشقت نہ ہوگی کیونکہ وہ آزاد ہے۔ ولو ولدت ولدا آخر لم یلزم المولی الا ان یدعی لحرمۃ وطیھا علیہ فلو لم یدع ومات من غیر وفاء یسعی ھذا الولد لانہ مکاتب تبعا لھا فلو مات المولی بعد ذلک عتق وبطل عنہ السعایۃ لانہ بمنزلۃ ام الولد اذھو ولدھا فیتبعھا۔ اور اگر مکاتبہ مذکورہ اس کے بعد دوسرا بچہ جنی تو وہ مولی کے ذمہ لازم نہ ہوگا الا اس صورت میں لازم ہوگا کہ مولی اس کا دعوی کرے۔ کیونکہ مکاتبہ مذکورہ کی وطی مولی پر حرام ہے۔ پھر اگر مولی نے اس بچہ کا دعوی نہ کیا اور مکاتبہ مذکورہ مر گئی اس حالت سے کہ اس نے ادائے کتابت کے لائق مال نہیں چھوڑا تو یہ دوسرا بچہ مال کتابت کے واسطے سعایت کرے گا۔ کیونکہ وہ اپنی ماں کی طبعیت میں مکاتب ہے۔

پھر اگر ادا کرنے سے پہلے مولی مر گیا تو یہ بچہ آزاد ہو جائے گا اور اس کے ذمہ سے سعایت ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ یہ بچہ بمنزلہ ام ولد ہے اس واسطے کہ وہ ام ولد کا بچہ ہے تو اسی کے تابع ہوگا۔ قال واذا کاتب المولی ام ولدہ جاز لحاجتھا الی استفادۃ الحریۃ قبل موت المولی وذلک بالکتابۃ ولا تنافی بینھما لانہ تلقتہ جہتا حریۃ۔ اگر مولی نے اپنی ام ولد کو مکاتبہ

کر دیا تو جائز ہے کیونکہ مولی کی موت سے پہلے آزادی حاصل ہونے کی وہ محتاج ہے یعنی اگر وہ مولی کی موت سے پہلے آزاد ہو جائے تو اس کے حق میں بہتر ہے اور یہ بات بذریعہ کتابت کے حاصل ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ام ولد ہونے اور مکاتبہ ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے کیونکہ اس نے آزادی کی دو راہیں پائیں۔ فان مات المولی عتقت بالاستیلاد لتعلق عتقها بموت السید۔ پھر اگر مولی مرگیا تو وہ بوجہ ام ولد ہونے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ مولی کے مرنے پر اس کی آزادی متعلق تھی۔ وسقط عنها بدل الکتابة۔ اور عوض کتابت اس کے ذمہ سے ساقط ہوگیا۔ لان الغرض من ایجاب البدل العتق عند الاداء فاذا عتقت قبله لایمکن توفیر الغرض علیه فسقط وبطلت الکتابة لامتناع ابقائها من غیر فائدة غیر انه تسلم لها الاکساب والاولاد لان الکتابة انفسخت فی حق البدل وبقیت فی حق الاولاد والاکساب لان الفسخ لنظرها والنظر فیما ذکرنا۔ اس واسطے کہ عوض واجب کرنے سے غرض یہ تھی کہ اس کے ادا کرنے کے وقت آزادی حاصل ہو جائے اور جب اس سے پہلے آزادی حاصل ہو گئی تو اب ادائے مال پر اس غرض کی توفیر ممکن نہیں ہے تو مال ساقط ہو گیا اور کتابت باطل ہو گئی کیونکہ بے فائدہ اس کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ ام ولد مذکورہ کو اس کی کمائیاں و اولاد سپرد کر دی جائے گی کیونکہ عوض کے حق میں کتابت فسخ ہو گئی ہے اور اولاد و کمائی کے حق میں باقی ہے کیونکہ کتابت کا فسخ کر دینا تو ام ولد مذکورہ کی بہتری کی نظر سے ہے اور بہتری کی نظر اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے یعنی ام ولد کے حق میں کتابت فسخ ہو جائے اور اس کی اولاد و کمائی کے حق میں باقی رہے۔ ولو ادت المکاتبة قبل موت المولی عتقت بالکتابة لانها باقیته۔ اور اگر مولی کی موت سے پہلے اس نے مال کتابت ادا کر دیا تو بوجہ کتابت کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ ابھی وہ باقی ہے۔ قال وان کاتب مدبرته جاز لما ذکرنا من الحاجة ولا تنافی اذ الحریة غیر ثابتة وانما الثابت مجرد الاستحقاق۔ اور اگر مولی نے اپنی مدبرہ باندی کو مکاتب کر دیا تو جائز ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ اس کو آزادی حاصل ہونے کی حاجت ہے اور مدبرہ و مکاتبہ ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے اس واسطے کہ مدبرہ ہونے سے اس کو آزادی بالفعل حاصل نہیں ہے بلکہ خالی استحقاق آزادی ہے۔ وان مات المولی ولا مال له غیرها فهی بالخیار بین ان تسعی فی ثلثی قیمتها او جمیع مال الکتابة وهذا عند ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسفؒ تسعی فی الاقل منهما۔ اور اگر مولی مرگیا اور سوائے اس مدبرہ کے جس کو مکاتبہ کیا ہے کوئی مال نہیں ہے تو یہ مدبرہ مکاتبہ مختار ہے کہ چاہے اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے سعایت کرے یا پورے مال کتابت کے واسطے کوشش کرے۔

اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دونوں میں سے کم کے واسطے سعایت کرے گی۔ وقال محمدؒ تسعی فی الاقل من ثلثی قیمتها وثلثی بدل الکتابة۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اپنی قیمت کی دو تہائی سے اور عوض کتابت کی دو تہائی سے جو کم ہو اس کے واسطے سعایت کرے۔ فالخلاف فی الخیار والمقدار فابو یوسفؒ مع ابی حنیفةؒ فی المقدار ومع محمدؒ فی نفی الخیار اما الخیار ففرع تجزی الاعتاق والاعتاق عنده لما تجزی بقی الثلثان رقیقا وقد تلقتها جهتا حریة ببدلین معجلة بالتدبیر ومؤجلة

بالکتابة فتخیر عندھما لما عتق کلھا بعتق بعضھا فھی حرة ووجب علیھا احد المالین فتختار الاقل لامحالة فلا معنی للتخییر واما المقدار فلمحمد ؒ انه قابل البدل بالکل وقد سلم لھا الثلث بالتدبیر فمن المحال ان یجب البدل بمقابلة الاتری انه لوسلم لھا الکل بان خرجت من الثلث یسقط کل بدل الکتابة فھھنا یسقط الثلث فصار کما اذا تاخر التدبیر عن الکتابة ولھما ان جمیع البدل مقابل بثلثی رقبتھا فلا یسقط منه شئ وھذا لان البدل وان قوبل بالکل صورة وصیغة لکنه مقید بما ذکرنا معنی وارادة لانھا استحقت حریة الثلث ظاھرا والظاھر ان الانسان لایلتزم المال بمقابلة ما یستحق حریة وصار ھذا کما اذا طلق امراته ثنتین ثم طلقھا ثلثا علی الف کان جمیع الالف بمقابلة الواحدة الباقیة لدلالة الارادة کذا ھھنا بخلاف ما تقدمت الکتابة وھی المسألة التی تلیه لان البدل مقابل بالکل اذلا استحقاق عندہ فی شئ فافترقا

پس اختلاف تینوں اماموں کے درمیان مدبرہ کے مختار ہونے اور مقدار میں دونوں باتوں میں جاری ہے پس مقدار میں ابو یوسف ؒ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہے اور مختار نہ ہونے میں امام ابو یوسف ؒ کا قول امام محمد ؒ کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اختیار ہونا اس امر کی شاخ ہے کہ اعتاق کے ٹکڑے ہوتے ہیں یا نہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو مدبرہ کا دو تہائی رقبہ مملوک رہ گیا اور اس کو آزادی کی دو راہیں دو عوض سے حاصل ہوئیں۔ ایک فی الحال بذریعہ مدبرہ ہونے کے اور دوم میعادی بذریعہ مکاتبہ ہونے کے پس وہ ان دونوں میں مختار ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک جب اعتاق متجزی نہیں ہوتا ہے۔ اور بعض ٹکڑے کے آزاد ہونے سے وہ کل آزاد ہوگئی تو وہ ایک آزادہ عورت ہے اور اس پر دونوں عوض میں سے ایک واجب ہے پس وہ خواہ مخواہ کمتر مقدار کو اختیار کرے گی تو یہاں مختار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اور رہا مقدار کا بیان تو امام محمد ؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے پورے عوض کو کل مدبرہ کے مقابل کیا اور حال یہ کہ مدبرہ کو ایک تہائی بوجہ تدبیر کے مل گیا تو اس کے مقابلہ میں عوض واجب ہونا محال ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کل رقبہ اس کو مل جاتا بایں طور کہ وہ تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی تو کل عوض کتابت ساقط ہو جاتا۔ پس یہاں تہائی ساقط ہو جائے گا۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کتابت کے بعد مدبر کرنا واقع ہوا کہ اس میں بالاتفاق یہی ہوتا ہے چنانچہ آئندہ مسئلہ آتا ہے۔

اور امام ابو حنیفہ ؒ و ابو یوسف ؒ کی دلیل یہ ہے کہ تمام عوض بمقابلہ اس کے دو تہائی رقبہ کے ہے۔ پس اس میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا اور یہ بات ہم نے اس واسطے بیان کی کہ عوض کتابت کا مقابلہ اگرچہ بظاہر کل رقبہ کے ساتھ واقع ہوا و لیکن از راہ معنی و ارادہ کے وہ دو تہائی کے مقابلہ میں ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ وہ ایک تہائی کی مستحق آزادی ہو چکی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قدر حصہ کی آزادی کا استحقاق ہو جائے اس کے مقابلہ میں آدمی اپنے اوپر مال لازم نہیں کرتا ہے۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو دو طلاقیں دیں۔ پھر اس کے بعد ہزار درم پر اس کو تین طلاقیں دے دیں تو پورے ہزار درم بمقابلہ باقی ایک طلاق کے ہوں گے کیونکہ ارادہ اس پر دلالت کرتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف اس کے جبکہ کتابت پہلے واقع ہو تو ایسا نہ ہوگا۔

اور یہی آئندہ مسئلہ ہے جو آتا ہے کیونکہ اس صورت میں پورا عوض بمقابلہ کل رقبہ کے ہوگا اس لئے کہ پہلے سے کچھ استحقاق ثابت نہیں ہے تو دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا ف۔ پس اگر کتابت پیچھے واقع ہو تو اس کو متقدم کتابت پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ قال وان دبر مکاتبته صح التدبیر لما بینا۔ اور اگر مالک نے اپنی مکاتبہ کو مدبرہ کیا تو مدبر کرنا صحیح ہے بدلیل مذکورۂ بالا۔ ولها الخیاران شائت مضت علی الکتابة وان شائت عجزت نفسها وصارت مدبرة لان الکتابة لیست بلازمة فی جانب المملوک فان مضت علی کتابتها فمات المولی ولا مال له غیرها فهی بالخیاران شائت سعت فی ثلثی مال الکتابة ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ او ثلثی قیمتها عند ابی حنیفه‌ؒ وقالا تسعی فی الاقل منهما فالخلاف فی هذا الفصل فی الخیار بناء علی ماذکرنا اما المقدار فمتفق علیه ووجهه ما بینا۔ پھر مکاتبہ ہو کر جو وہ مدبرہ ہوئی ہے اس کو اختیار ہے چاہے اپنا عقد کتابت پورا کرے اور چاہے اپنے آپ کو عاجز کر کے مدبرہ ہو جائے اس واسطے کہ عقد کتابت مملوک کی جانب لازمی نہیں ہوتا ہے (اور یہی امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے۔ پس اگر اس نے عقد کتابت پورا کرنا اختیار کیا پھر پورا ہونے سے پہلے مولی مر گیا اور سوائے اس باندی کے اس کا کچھ مال نہیں ہے تو یہ مکاتبہ مدبرہ مختار ہو گی چاہے دو تہائی مال کتابت کے واسطے سعی کرے اور چاہے اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے سعی کرے۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں میں سے کم مقدار کے واسطے سعایت کرے گی یعنی اس کو اختیار نہیں ہے۔ پس اس صورت مسئلہ میں صرف مختار ہونے میں اختلاف ہے یہ اس بناء پر جو ہم نے سابق میں بیان کیا یعنی امامؒ کے نزدیک اعتاق متجزی ہوتا ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا اور رہی مقدار تو اس میں سب کا اتفاق ہے یعنی دو تہائی سب کے نزدیک متعین ہے۔ اور اس کی وجہ وہ ہے جو ہم نے سابق میں بیان کی یعنی کل عوض بمقابلہ کل رقبہ کے ہے تو کوئی استحقاق ثابت نہ ہوا کیونکہ مدبرہ اس کے بعد ہوئی ہے۔ قال واذا اعتق المولی مکاتبه عتق باعتاقه لقیام ملکه فیه۔ اگر مولی نے اپنی مکاتبہ کو آزاد کر دیا تو وہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہو جائے گی کیونکہ اس میں مولی کی ملکیت قائم ہے ف۔ کیونکہ سابق میں معلوم ہو چکا کہ مکاتب جب تک کل ادا نہ کرے آزاد نہیں ہوتا حتی کہ جب تک ایک درم باقی رہے وہ غلام ہے۔ وسقط بدل الکتابة لانه ما التزمه الا مقابلا بالعتق وقد حصل له دونه فلا یلزمه والکتابة وان کانت لازمة فی جانب المولی ولکنها تفسخ برضاء العبد والظاهر رضاه توسلا الی عتقه بغیر بدل مع سلامة الاکساب له لانا نبقی الکتابة فی حقه۔ اور جب مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ سے عوض کتابت ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے ذمہ مال کا التزام یوں ہی کیا تھا کہ مال کے مقابلہ میں اس کو آزادی حاصل ہو۔ حالانکہ اس کو بدون مال کے حاصل ہو گئی تو اب مال اس کے ذمہ لازم نہ ہوگا اور عقد کتابت اگرچہ مولی کی جانب لازم ہوتا ہے یعنی مولی اسکو توڑ نہیں سکتا ولیکن غلام کی رضامندی سے فسخ ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں جب غلام کو مفت اپنی آزادی مع اپنی کمائی کے حاصل ہوتی ہے تو ظاہر یہی کہ وہ فسخ کتابت پر راضی ہے کیونکہ ہم نے کمائی کے حق میں اس کی کتابت کو باقی

رکھاہے ف۔ یعنی ہم کتابت کو اس طرح نہیں توڑتے ہیں کہ اس کی کمائی اس کے مولی کی ہوجائے بلکہ جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہے گویا کتابت باقی ہے تو جب کمائی اس کو ملتی ہے اور وہ آزاد ہوا جاتا ہے تو ضرور وہ اس بات پر راضی ہوگا کہ عقد کتابت ٹوٹ جائے۔ قال وان کاتبہ علی الف درہم الی سنة فصالحه علی خمس مائة معجلة فهو جائز استحسانا وفی القیاس لا یجوز لانه اعتیاض عن الاجل وهو لیس بمال والدین مال فکان ربوا ولهذا لا یجوز مثله فی الحر ومکاتب الغیر وجه الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجه لانه لا یقدر علی الاداء الا به فاعطی له حکم المال وبدل الکتابة مال من وجه حتی لا تصح الکفالة به فاعتدلا فلا یکون ربوا ولان عقد الکتابة عقد من وجه دون وجه والاجل ربوا من وجه فیکون شبهة الشبهة بخلاف العقد بین الحرین لانه عقد من کل وجه فکان ربوا والاجل فیه شبهة۔ اور اگر مملوک کو ہزار درم پر بوعدۂ ایک سال سے مکاتب کیا پھر نقد پانچ سو درم پر اس سے صلح کرلی تو استحساناً جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ (اور یہی قول مالکؒ وشافعیؒ وابو یوسفؒ وزفرؒ ہے الحلیة لشافعیہ۔ ع) کیونکہ یہ میعاد سے عوض ہوجائے گا اور میعاد کوئی مال نہیں ہے اور دین مذکور مال ہے۔ پس یہ بیاج ہوگیا ولہذا آزاد کی صورت میں اور غیر کے مکاتب کی صورت میں ایسا جائز نہیں ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک آزاد پر ہزار درم آزاد ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درم ادھار ہوں جن کی میعاد ایک سال ہے اور نقد پانچ سو درم پر اس سے صلح کرے تو جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کے حق میں میعاد بھی ایک طرح کا مال ہے کیونکہ وہ بدون میعاد کے ادا نہیں کرسکتا ہے تو میعاد کے واسطے بھی مالیت کا حکم حاصل ہوگیا۔ اور عوض کتابت بھی ہر وجہ سے مال نہیں بلکہ ایک وجہ سے مال ہے حتی کہ عوض کتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی تو دونوں برابر ہوگئیں یعنی عوض کتابت بھی ایک وجہ سے مال ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال ہے تو دونوں میں اعتدال ہوگیا یعنی میعاد کا مقابلہ نصف مال کتابت سے مساوی ہے تو یہ بیاج نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایک وجہ سے عقد ہے یعنی مالی معاوضہ ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت بنظر بیع کے عقد معاوضہ ہے اور بنظر غلام کے معاوضہ نہیں ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال نہیں ہے تو یہاں بیاج کا شبہہ نہ ہوا بلکہ شبہہ کا شبہہ ہوا اور وہ معتبر نہیں ہے بخلاف اس کے اگر دو آزادوں کے درمیان یہ معاملہ ہو تو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ ہر طرح سے عقد مالی ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہہ ہے تو یہ معتبر ہوکر بیاج ہوگا ف۔ کیونکہ بیاج کا شبہہ بمنزلہ بیاج کے ہوتا ہے۔ قال واذا کاتب المریض عبده علی الفی درهم الی سنة وقیمته الف ثم مات ولا مال له غیره ولم یجز الورثة فانه یؤدی ثلثی الالفین حالا والباقی الی اجله لان له ان یترك الزیادة بان یکاتبه علی قیمته فله ان یؤخرها فصار کما اذا خالع المریض امرأته علی الف الی سنة جاز لان له ان یطلقها بغیر بدل لهما ان جمیع المسمی بدل الرقبة حتی اجری علیها احکام الابدال وحق الورثة متعلق بالمبدل فکذا بالبدل والتاجیل اسقاط معنی فیعتبر من ثلث الجمیع بخلاف الخلع لان البدل فیه

لایقابل المال فلم یتعلق حق الورثۃ بالمبدل فلا یتعلق بالبدل ونظیرھذا اذا باع المریض دارہ بثلثۃ الالف الی سنۃ وقیمتھا الف ثم مات ولم یجز الورثۃ فعندھما یقال للمشتری اد ثلثی جمیع الثمن حالا والثلث الی اجلہ والا فانقض البیع وعندہ یعتبر الثلث بقدر القیمۃ لافیما زاد علیہ لما بینا من المعنیٰ۔

اگر مریض نے یعنی مرض الموت کے مریض نے اپنے غلام کو دو ہزار درم بمیعاد یکسال مکاتب کیا حالانکہ اس غلام کی قیمت ایک ہزار درم ہے پھر مر گیا اور اس کا کچھ مال سوائے اس مکاتب کے نہیں ہے اور وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو مکاتب مذکور دو ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا کرے اور باقی ایک تہائی اپنی میعاد پر ہوگا یا وہ کتابت توڑ کر رقیق کر دیا جائے گا۔

اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ایک ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا کرے اور باقی اپنی میعاد پر ہوگا۔ کیونکہ مریض کو یہ اختیار تھا کہ زیادتی ترک کرے بایں طور کہ صرف اس کی قیمت ایک ہزار درم پر مکاتب کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ زیادتی میں تاخیر دے دے یعنی مریض مذکور کے واسطے جیسے زیادتی کا اختیار تھا ویسے اس کی میعاد کا بھی اختیار ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی مریض نے اپنی جورو کو ہزار درم پر بوعدۂ ایک سال کے خلع دیا تو جائز ہے۔ اسی وجہ سے کہ مریض کو یہ اختیار ہے کہ زوجہ کو بلا عوض طلاق دے دے۔ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمیع مسمی یعنی دو ہزار درم بمقابلہ رقبہ کے ہیں حتی کہ عوض کے احکام پورے دو ہزار درم پر جاری ہوتے ہیں اور وارثوں کا حق مبدل سے متعلق ہے یعنی رقبہ غلام سے متعلق ہے پس اسکے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا یعنی دو ہزار درم سے متعلق ہوگا کیونکہ یہی اس کا بدل ہے اور میعاد دینا از راہ معنی کے اسقاط حق ہے یعنی گویا حق میں سے کچھ ساقط کر دیا تو اس کا اعتبار تمام مال کی تہائی سے ہوگا یعنی مریض کا اختیار صرف تہائی ترکہ میں رہتا ہے تو میعاد لگا کر گھٹانا پورے عوض مسمی یعنی دو ہزار درم کی تہائی سے معتبر ہوگا بخلاف خلع کے کہ خلع میں جو عوض ٹھہرا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے تو مبدل سے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ تو اس کی زوجہ ہے تو اسی طرح اس کے بدل سے بھی متعلق نہ ہوگا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ مریض نے اپنا گھر جس کی قیمت ایک ہزار درم ہے بقیمت تین ہزار درم بوعدہ ایک سال فروخت کیا پھر مر گیا اور وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ وابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری سے کہا جائے گا کہ پورے ثمن کی دو تہائی فی الحال ادا کرو اور ایک تہائی اپنی میعاد پر ادا کرو ورنہ بیع توڑ دی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف مقدار قیمت کی تہائی معتبر ہوگی نہ اس سے زیادہ بوجہ مذکورۂ بالا یعنی مشتری سے کہا جائے گا کہ ایک ہزار کی دو تہائی بالفعل ادا کرو اور باقی اپنی میعاد پر ہے کیونکہ وارثوں کا حق میعاد نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے کیونکہ مریض کو یہ اختیار تھا کہ مکان مذکور کو ہزار درم پر فروخت کرے یعنی پوری قیمت پر بغیر کمی کے مریض کی بیع جائز ہوتی ہے تو زیادتی پر فروخت کرنا خود مریض کا حق تھا اسی طرح زیادتی میں میعاد دینا بھی اسی کا حق ہے۔ قال وان کاتبہ علی الف الی سنۃ وقیمتہ الفان ولم یجز الورثۃ یقال لہ اد ثلثی القیمۃ حالا او ترد رقیقا فی قولھم جمیعا لان المحاباۃ ھھنا فی القدر والتاخیر فاعتبر الثلث فیھما۔ اور اگر مریض نے اس غلام کو ایک ہزار درم پر بمیعاد ایک سال مکاتب کیا حالانکہ اس کی قیمت دو ہزار درم ہیں۔

رکھا ہے ف۔ یعنی ہم کتابت کو اس طرح نہیں توڑتے ہیں کہ اس کی کمائی اس کے مولی کی ہو جائے بلکہ جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہے گویا کتابت باقی ہے تو جب کمائی اس کو ملتی ہے اور وہ آزاد ہوا جاتا ہے تو ضرور وہ اس بات پر راضی ہو گا کہ عقد کتابت ٹوٹ جائے۔ قال وان کاتبہ علی الف درہم الی سنۃ فصالحہ علی خمس مائۃ معجلۃ فھو جائز استحسانا وفی القیاس لایجوز لانہ اعتیاض عن الاجل وھو لیس بمال والدین مال فکان ربوا ولھذا لایجوز مثلہ فی الحر ومکاتب الغیر وجہ الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجہ لانہ لایقدر علی الاداء الابہ فاعطی لہ حکم المال وبدل الکتابۃ مال من وجہ حتی لاتصح الکفالۃ بہ فاعتدلا فلا یکون ربوا ولان عقد الکتابۃ عقد من وجہ دون وجہ والاجل ربوا من وجہ فیکون شبھۃ الشبھۃ بخلاف العقد بین الحرین لانہ عقد من کل وجہ فکان ربوا والاجل فیہ شبھۃ۔ اور اگر مملوک کو ہزار درم پر بوعدۂ ایک سال سے مکاتب کیا پھر نقد پانچ سو درم پر اس سے صلح کر لی تو استحساناً جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ (اور یہی قول مالکؒ و شافعیؒ و ابو یوسفؒ و زفرؒ ہے الحلیۃ لشافعیہ۔ ع) کیونکہ یہ میعاد سے عوض ہو جائے گا اور میعاد کوئی مال نہیں ہے اور دین مذکور مال ہے۔ پس یہ بیاج ہو گیا ولہذا آزاد کی صورت میں اور غیر کے مکاتب کی صورت میں ایسا جائز نہیں ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک آزاد پر ہزار درم آزاد ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درم ادھار ہوں جن کی میعاد ایک سال ہے اور نقد پانچ سو درم پر اس سے صلح کرے تو جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کے حق میں میعاد بھی ایک طرح کا مال ہے کیونکہ وہ بدون میعاد کے ادا نہیں کر سکتا ہے تو میعاد کے واسطے بھی مالیت کا حکم حاصل ہو گیا۔ اور عوض کتابت بھی ہر وجہ سے مال نہیں بلکہ ایک وجہ سے مال ہے حتی کہ عوض کتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی تو دونوں برابر ہو گئیں یعنی عوض کتابت بھی ایک وجہ سے مال ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال ہے تو دونوں میں اعتدال ہو گیا یعنی میعاد کا مقابلہ نصف مال کتابت سے مساوی ہے تو یہ بیاج نہ ہو گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایک وجہ سے عقد ہے یعنی مالی معاوضہ ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت بنظر بیع کے عقد معاوضہ ہے اور بنظر غلام کے معاوضہ نہیں ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال نہیں ہے تو یہاں بیاج کا شبہہ نہ ہوا بلکہ شبہہ کا شبہہ ہوا اور وہ معتبر نہیں ہے بخلاف اس کے اگر دو آزادوں کے درمیان یہ معاملہ ہو تو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ ہر طرح سے عقد مالی ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہہ ہے تو یہ معتبر ہو کر بیاج ہو گا ف۔ کیونکہ بیاج کا شبہہ بمنزلہ بیاج کے ہوتا ہے۔ قال واذا کاتب المریض عبدہ علی الفی درہم الی سنۃ وقیمتہ الف ثم مات ولا مال لہ غیرہ ولم یجز الورثۃ فانہ یؤدی ثلثی الالفین حالا والباقی الی اجلہ لان لہ ان یترک الزیادۃ بان یکاتبہ علی قیمتہ فلہ ان یؤخرھا فصار کما اذا خالع المریض امراتہ علی الف الی سنۃ جاز لان لہ ان یطلقھا بغیر بدل لھما ان جمیع المسمی بدل الرقبۃ حتی اجری علیھا احکام الابدال وحق الورثۃ متعلق بالبدل فکذا بالبدل والتاجیل اسقاط معنی فیعتبر من ثلث الجمیع بخلاف الخلع لان البدل فیہ

لایقابل المال فلم یتعلق حق الورثۃ بالمبدل فلا یتعلق بالبدل ونظیرھذا اذا باع المریض دارہ بثلثۃ الاف الی سنۃ وقیمتھا الف ثم مات ولم یجز الورثۃ فعندھما یقال للمشتری ادثلثی جمیع الثمن حالا والثلث الی اجلہ والا فانقض البیع وعندہ یعتبر الثلث بقدر القیمۃ لافیما زاد علیہ لما بینا من المعنیٰ۔

اگر مریض نے یعنی مرض الموت کے مریض نے اپنے غلام کو دو ہزار درم بمیعاد یکساں مکاتب کیا حالانکہ اس غلام کی قیمت ایک ہزار درم ہے پھر مرگیا اور اس کا کچھ مال سوائے اس مکاتب کے نہیں ہے اور وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو مکاتب مذکور دو ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا کرے اور باقی ایک تہائی اپنی میعاد پر ہوگا یا وہ کتابت توڑ کر رقیق کر دیا جائے گا۔

اور یہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ایک ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا کرے اور باقی اپنی میعاد پر ہوگا۔ کیونکہ مریض کو یہ اختیار تھا کہ زیادتی ترک کرے بایں طور کہ صرف اس کی قیمت ایک ہزار درم پر مکاتب کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ زیادتی میں تاخیر دے دے یعنی مریض مذکور کے واسطے جیسے زیادتی کا اختیار تھا ویسے اس کی میعاد کا بھی اختیار رہے تو ایسا ہوگیا ہے کسی مریض نے اپنی جورو کو ہزار درم پر بوعدۂ ایک سال کے خلع دیا تو جائز ہے۔ اسی وجہ سے کہ مریض کو یہ اختیار ہے کہ زوجہ کو بلاعوض طلاق دے دے۔ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمیع مسمیٰ یعنی دو ہزار درم بمقابلہ رقبہ کے ہیں حتیٰ کہ عوض کے احکام پورے دو ہزار درم پر جاری ہوتے ہیں اور وارثوں کا حق مبدل سے متعلق ہے یعنی رقبہ غلام سے متعلق ہے پس اسکے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا یعنی دو ہزار درم سے متعلق ہوگا کیونکہ یہی اس کا بدل ہے اور میعاد دینا از راہ معنی کے اسقاط حق ہے یعنی گویا حق میں سے کچھ ساقط کر دیا تو اس کا اعتبار تمام مال کی تہائی سے ہوگا یعنی مریض کا اختیار صرف تہائی ترکہ میں رہتا ہے تو میعاد لگا کر گھٹانا پورے عوض مسمیٰ یعنی دو ہزار درم کی تہائی سے معتبر ہوگا بخلاف خلع کے کہ خلع میں جو عوض ٹھہرا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے تو مبدل سے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ تو اس کی زوجہ ہے تو اسی طرح اس کے بدل سے بھی متعلق نہ ہوگا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ مریض نے اپنا گھر جس کی قیمت ایک ہزار درم ہے بقیمت تین ہزار درم بوعدہ ایک سال فروخت کیا پھر مرگیا اور وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ وابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری سے کہا جائے گا کہ پورے ثمن کی دو تہائی فی الحال ادا کر اور ایک تہائی اپنی میعاد پر ادا کر ورنہ بیع توڑ دی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف مقدار قیمت کی تہائی معتبر ہوگی نہ اس سے زیادہ بوجہ مذکورۂ بالا۔ یعنی مشتری سے کہا جائے گا کہ ایک ہزار کی دو تہائی بالفعل ادا کر اور باقی اپنی میعاد پر ہے کیونکہ وارثوں کا حق میعاد نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے کیونکہ مریض کو یہ اختیار تھا کہ مکان مذکور کو ہزار درم پر فروخت کرے یعنی پوری قیمت پر بغیر کمی کے مریض کی بیع جائز ہوتی ہے تو زیادتی پر فروخت کرنا خود مریض کا حق تھا اسی طرح زیادتی میں میعاد دینا بھی اسی کا حق ہے۔ قال وان کاتبہ علی الف الی سنۃ وقیمتہ الفان ولم یجز الورثۃ یقال لہ اد ثلثی القیمۃ حالا او ترد رقیقا فی قولھم جمیعا لان المحاباۃ ھھنا فی القدر والتاخیر فاعتبر الثلث فیھما۔ اور اگر مریض نے اس غلام کو ایک ہزار درم پر بمیعاد ایک سال مکاتب کیا حالانکہ اس کی قیمت دو ہزار درم ہیں۔

اور مریض کے مرنے کے بعد وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی اس بیع کی اجازت نہ دی کیونکہ مریض نے اصل قیمت سے کم پر مکاتب کیا تو مکاتب سے کہا جائے گا کہ اپنی دو تہائی قیمت فی الحال ادا کر ورنہ رقیق کر دیا جائے گا۔ اور اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے اس واسطے کہ یہاں مریض نے مقدار میں اور میعاد میں دونوں طرح کمی کر دی۔ پس تہائی کا اعتبار دونوں میں ہوگا۔ لیکن جب میعاد میں اعتبار رہا تو میعاد ساقط ہو گئی۔ م ع۔

باب من یکاتب عن العبد

یہ باب ایسے شخص کے بیان میں جو غلام کی طرف سے عقد کتابت کرے

قال واذا کاتب الحر عن عبد بالف درهم فان ادی عنه عتق وان بلغ العبد فقبل فهو مکاتب وصورة المسألة ان یقول الحر لمولی العبد کاتب عبدك علی الف درهم علی انی ان ادیت الیك الفا فهو حر فکاتبه المولی علی هذا فیعتق بادائه بحکم الشرط واذا قبل العبد صار مکاتبا لان الکتابة کانت موقوفة علی اجازته وقبوله اجازة ولو لم یقل علی انی ادیت الیك الفا فهو حر فادی لا یعتق قیاسا لانه لا شرط والعقد موقوف وفی الاستحسان یعتق لانه لا ضرر للعبد الغائب فی تعلیق العتق باداء القائل فیصح فی حق هذا الحکم ویتوقف فی حق لزوم الالف علی العبد وقیل هذه هی صورة مسألة الکتاب۔ اگر ایک آزاد نے ایک غلام کی طرف سے ہزار درم پر کتابت ٹھہرائی پس اگر اس کی طرف سے مال ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام کو یہ خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو وہ مکاتب ہے اور اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آزاد مثلاً زید نے ایک غلام کے مولی سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر اس شرط سے مکاتب کر دے کہ اگر میں نے تجھے ہزار درم ادا کر دیئے تو وہ آزاد ہے۔ پس مولی نے اس کو اسی اقرار پر مکاتب کر دیا تو زید کے ادا کرنے پر وہ غلام بحکم شرط آزاد ہو جائے گا یعنی بوجہ کتابت کے نہیں بلکہ بوجہ شرط کے آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر غلام نے اس کو خود قبول کر لیا تو وہ مکاتب ہو گیا اس واسطے کہ کتابت مذکورہ اس غلام کی اجازت پر موقوف تھی اور غلام کا قبول کرنا اجازت ہے۔ اور اگر زید نے یہ نہ کہا ہو کہ "اس شرط پر کہ اگر میں تجھے ہزار درم ادا کر دوں تو وہ آزاد ہے"

پھر زید نے یہ مال ادا کیا تو قیاساً وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ کوئی شرط نہیں ہے اور عقد مذکور ابھی متوقف ہے اور استحساناً آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ زید کے قول سے ادا کرنے پر آزادی معلق ہونے میں غلام غائب کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ پس اس حکم کے حق میں یہ قول صحیح ہے ہاں غلام پر ہزار درم لازم ہونے کے حق میں یہ عقد متوقف ہے اور بعض نے کہا کہ مسئلہ کتاب کی صورت بھی یہی ہے۔ ولو ادی الحر البدل لا یرجع علی العبد لانه متبرع۔ اور جب مرد آزاد نے عوض کتابت ادا کر دیا تو وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے بطور احسان ایسا کیا یعنی غلام کے کہنے سے یا اس کے قبول کرنے کے بعد

اس کے حکم سے ایسا نہیں ہوا ہے۔ قال واذا کاتب العبد عن نفسه وعن عبد اٰخر لمولاہ وهو غائب فان ادی الشاهد او الغائب عتقا ۔ اگر ایک شخص کے دو غلاموں میں سے ایک غلام حاضر نے اپنی طرف سے اور مولی کے دوسرے غلام کی طرف سے جو اس وقت غائب ہے کتابت قرار دی تو جائز ہے یعنی استحساناً جائز ہے۔ پھر اگر حاضر یا غائب نے مال کتابت ادا کر دیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ ومعنی المسألة ان یقول العبد کاتبنی بالف درهم علی نفسی وعلی فلان الغائب وهذه الکتابة جائزة استحسانا وفی القیاس یصح علی نفسه لولایته علیها ویتوقف فی حق الغائب لعدم الولایة علیه وجه الاستحسان ان الحاضر باضافة العقد الی نفسه ابتداء جعل نفسه فیه اصلا والغائب تبعا والکتابة علی هذا الوجه مشروعة کالامة اذا کوتبت دخل اولادها فی کتابتها تبعا حتی عتقوا بادائها ولیس علیهم من البدل شئ واذا امکن تصحیحه علی هذا الوجه یتفرد به الحاضر فله ان یاخذه بکل البدل لان البدل علیه لکونه اصیلا فیه ولا یکون علی الغائب من البدل شئ لانه تبع فیه ۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ غلام حاضر نے یوں کہا کہ مجھے ہزار درم پر میری اور فلاں غائب کی ذات پر مکاتب کر دے اور ایسی کتابت استحساناً جائز ہے۔ اور قیاس یہ تھا کہ صرف اس کے نفس پر جائز ہو کیونکہ اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے اور غائب کے حق میں متوقف ہو کیونکہ غائب پر اس کو کوئی ولایت نہیں ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمدؒ کا قول ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ غلام حاضر نے ابتداً اپنے نفس کی جانب عقد کو مضاف کرنے میں اپنے آپ کو اصل اور غائب کو تابع ٹھہرایا اور ایسے طور پر کتابت مشروع ہے۔ چنانچہ اگر باندی مکاتبہ کی گئی تو اس کی اولاد بالتبع اس کی کتابت میں داخل ہو جاتی ہے حتی کہ باندی کے عوض کتابت ادا کرنے پر یہ اولاد بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اولاد پر معاوضۂ کتابت میں سے کچھ واجب نہیں ہوتا حاصل یہ کہ بالتبع کتابت مشروع ہے پس مسئلہ مذکورہ میں جب اس طور پر عقد مذکور کو صحیح ٹھہرانا ممکن ہوا تو غلام حاضر تنہا اس کو پورا کرنے والا ہوا تو مولی کو اختیار حاصل ہے کہ پوری بدل کا مواخذہ اسی غلام حاضر سے کرے اور غلام غائب پر معاوضۂ کتابت میں سے کچھ نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ اس عقد میں تابع ہے یعنی اصل نہیں ہے۔ قال وایهما ادی عتقا ویجبر المولی علی القبول اما الحاضر فلان البدل علیه واما الغائب فلانه ینال به شرف الحریة وان لم یکن البدل علیه وصار کمعیر الرهن اذا ادی الدین یجبر المرتهن علی القبول لحاجته الی استخلاص عینه وان لم یکن الدین علیه ۔ پھر ان دونوں میں سے جس نے عوض ادا کر دیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور مولی مذکور اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ پس حاضر میں اس حکم کی یہ وجہ ہے کہ عوض کتابت اسی پر واجب ہے اور غائب میں یہ وجہ ہے کہ وہ اس کے ذریعہ سے آزادی کی شرافت پاوے گا۔

• اگرچہ عوض مذکور اس پر واجب نہیں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے رہن کا عاریت دینے والا جب وہ قرضہ ادا کرے تو مرتہن اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے یعنی ایک شخص نے اپنی چیز دوسرے کو عاریت دی تاکہ وہ رہن کر لے۔

پھر عاریت دینے والے مالک نے مرتہن کو اس کا قرضہ دے کر چیز چھوڑانی چاہی تو مرتہن اس کے قبول پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس کو اپنا مال عین چھوڑانے کی ضرورت ہے اگرچہ اس پر قرضہ نہیں ہے۔ قال وایھما ادی لایرجع علی صاحبہ لان الحاضر قضی دینا علیہ والغائب متبرع بہ غیر مضطر الیہ - اور ان دونوں غلاموں میں سے جس نے عوض ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ غلام حاضر جو اصلی عاقد ہے اس نے تو ایسا قرضہ ادا کیا جو اس پر واجب تھا اور غائب نے اگر ادا کیا تو وہ ادا کرنے پر مجبور نہیں بلکہ متبرع ہے ف۔ اور تبرع یعنی احسان کرنے والا دوسرے سے واپس نہیں پاتا ہے۔ قال ولیس للمولی ان یاخذ العبد الغائب بشئ لما بینا - اور مولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غائب غلام سے مال کتابت میں سے کچھ مطالبہ کرے بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ یعنی وہ بالتبع داخل ہے اور اس پر کچھ عوض نہیں ہے۔ فان قبل العبد الغائب اولم یقبل فلیس ذلک منہ بشئ والکتابۃ لازمۃ للشاھد لان الکتابۃ نافذۃ علیہ من غیر قبول الغائب فلا یتغیر بقبولہ کمن کفل من غیرہ بغیر امرہ فبلغہ فاجازہ لا یتغیر حکمہ حتی لوادی لایرجع علیہ کذا ھذا - پھر اگر غلام غائب نے یہ عقد کتابت قبول کر لیا یا قبول نہ کیا تو اس سے کچھ تغیر نہ ہوگا اور یہ فعل اس کی طرف سے کچھ نہیں ہے اور غلام حاضر کے ذمہ عقد کتابت باقی رہے گا۔ کیونکہ کتابت تو بدون قبول غائب کے اس کے ذمہ نافذ ہو چکی تو غائب کے قبول کرنے سے تغیر نہ ہوگا اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے بدون اس کے حکم کے کفالت کر لی۔ پھر مکفول عنہ کو خبر پہنچی اور اس نے کفالت کی اجازت دے دی۔ تو حکم متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی کفیل متبرع باقی رہتا ہے حتی کہ اگر کفیل نے مال کفالت ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی طرح عقد کتابت میں ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایسے مکفول عنہ کے قبول کرنے سے کفالت میں اس طرح تغیر نہ ہوا کہ کفیل کو واپس لینے کا اختیار حاصل ہو جاوے اسی طرح غلام غائب کے قبول کرنے سے وہ مال کتابت کا ذمہ دار نہ ہو جائے گا۔ قال واذا کاتبت الامۃ عن نفسھا وعن ابنین لھا صغیرین فھو جائز وایھم ادی لم یرجع علی صاحبہ ویجبر المولی علی القبول ویعتقون لانھا جعلت نفسھا اصلا فی الکتابۃ واولادھا تبعا علی ما بینا فی المسئلۃ الاولی وھی اولی بذلک من الاجنبی - اگر کسی باندی نے اپنی ذات اور اپنے دو پسر صغیر کی ذات سے کتابت کی تو یہ جائز ہے اور ان میں سے جس نے مال کتابت ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور مولی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ اس باندی نے اپنی ذات کو اس عقد کتابت میں اصیل ٹھہرایا اور اپنی اولاد کو تابع قرار دیا۔ جیسا کہ ہم نے مسئلہ سابق میں بیان کیا بلکہ ماں بہ نسبت اجنبی کے اولی ہے ف۔ تاج الشریعۃ میں فرمایا کہ صغیر بچوں کی قید اس واسطے لگائی تاکہ مسئلہ قیاساً واستحساناً دونوں طرح جائز ہو جائے۔

باب کتابۃ العبد المشترک

یہ باب غلام مشترک کے مکاتب کرنے کے بیان میں ہے۔

قال واذا کان العبد بین رجلین اذن احدھما لصاحبہ ان یکاتب نصیبہ بالف درھم ویقبض بدل الکتابۃ فکاتب وقبض بعض الالف ثم عجز فالمال للذی قبض عند ابی حنیفۃ؂ وقالا ھو مکاتب بینھما وما ادی فھو بینھما۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو کہ ان دونوں میں سے ایک نے یہ اجازت دی کہ اس غلام میں سے میرا حصہ بعوض ہزار درہم کے مکاتب کرے اور عوض کتابت وصول کرے۔ پس اس نے مکاتب کرنے کے بعد ہزار میں سے کچھ حصہ وصول کیا پھر وہ غلام عاجز ہو گیا تو امام ابو حنیفہ؂ کے نزدیک یہ مال اسی شریک کا ہو گا جس نے وصول کیا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ دونوں کے درمیان مکاتب ہو گا اور جو کچھ اس نے ادا کیا وہ دونوں میں مشترک ہو گا۔ واصلہ ان الکتابۃ تتجزی عندہ خلافا لھما بمنزلۃ العتق لانھا تفید الحریۃ من وجہ فتقتصر علی نصیبہ عندہ للتجزی۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہو سکتے جیسے اعتاق میں ایسا ہی اختلاف ہے پس یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے کیونکہ کتابت سے بھی ایک راہ سے آزادی حاصل ہوتی ہے۔ پس امام کے نزدیک اسی شریک کے حصہ پر رہے گی جس نے مکاتب کیا ہے۔ وفائدۃ الاذن ان لا یکون لہ حق الفسخ کما یکون لہ اذا لم یاذن واذنہ لہ بقبض البدل اذن للعبد بالاداء فیکون متبرعا بنصیبہ علیہ فلھذا کان کل المقبوض لہ وعندھما الاذن بکتابۃ نصیبہ اذن بکتابۃ الکل لعدم التجزی فھو اصیل فی النصف وکیل فی النصف فھو بینھما والمقبوض مشترک بینھما فیبقی کذلک بعد العجز۔ اور اجازت کا فائدہ یہ ہے کہ اس کو فسخ کا اختیار حاصل نہ ہو جیسے بدون اجازت کی صورت میں حاصل تھا اور شریک کو عوض وصول کرنے کی اجازت دینا غلام کو ادا کرنے کی اجازت ہے تو اپنے حصہ کی بابت اس پر احسان کرنے والا ہوا یعنی غلام پر اپنے حصہ کا احسان کیا۔ اور اسی واسطے شریک نے جو کچھ وصول کیا سب اسی کا ہوا اور صاحبین؂ کے نزدیک اپنے حصہ کی کتابت کی اجازت دینا کل غلام مکاتب کرنے کی اجازت ہے کیونکہ کتابت کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ پس وہ نصف غلام مکاتب کرنے میں اصیل ہے اور دوسرا نصف مکاتب کرنے میں شریک کی طرف سے وکیل ہے۔ پس یہ دونوں کے درمیان مکاتب ہوا اور وکیل نے جو کچھ وصول کیا وہ ان دونوں میں مشترک ہو گا۔ پھر بعد عاجز ہو جانے کے بھی یوں ہی دونوں میں مشترک رہے گا۔ قال واذا کانت جاریۃ بین رجلین کاتباھا فوطیھا احدھما فجاءت بولد فادعاہ ثم وطیھا الاخر فجاءت بولد فادعاہ ثم عجزت فھی ام ولد للاول۔ اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو اور دونوں نے اس کو مکاتب کر دیا۔ پھر

دونوں میں سے ایک نے اس کے ساتھ وطی کی پس اس کے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعویٰ کیا یعنی اس سے نسب ثابت ہو گیا پھر دوسرے نے اس کے ساتھ وطی کی اور ایک بچہ پیدا ہوا جس کا دوسرے نے دعویٰ کیا پھر یہ مکاتبہ عاجز ہو گئی تو یہ مدعی اول کی ام ولد ہوگی۔ لانه لما ادعى احدهما الولد صحت دعوته لقيام الملك له فيها وصار نصيبه ام ولد له لان المكاتبة لاتقبل النقل من ملك الى ملك فيقتصر امومية الولد على نصيبه كما في المدبرة المشتركة ولو ادعى الثاني ولدها الآخر صحت دعوته لقيام ملكه ظاهرا ثم اذا عجزت بعد ذلك جعلت الكتابة كان لم تكن وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول لانه زال المانع من الانتقال ووطيه سابق۔ کیونکہ جب دونوں میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کیا تو اس کا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ مکاتبہ میں اس کی ملکیت قائم ہے اور اس کا حصہ ام ولد ہو گیا کیونکہ مکاتبہ اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ ایک ملک سے دوسری ملک منتقل ہو پس ام ولد ہونا اسی کے حصہ پر منحصر رہے گا جیسے مدبرۂ مشترکہ میں ہوتا ہے۔ اور جب دوسرے شریک نے اس کے دوسرے بچہ کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ بھی صحیح ہے کیونکہ بظاہر اس کی ملکیت قائم ہے۔

پھر اس کے بعد جب وہ عاجز ہو گئی تو کتابت کالعدم قرار دی جائے گی اور یہ ظاہر ہوا کہ پوری باندی پہلے مدعی کی ام ولد ہے کیونکہ اب ملک منتقل ہونے سے کوئی بات مانع نہیں ہے اور اسی کی وطی سابق ہے فسے پس وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور بعد اس کے ام ولد ہو جانے کے دوسرے کی ملک میں منتقل نہیں ہو سکتی۔ ويضمن لشريكه نصف قيمتها لانه تملك نصيبه لما استكمل الاستيلاد۔ اور یہ شریک اس باندی کی نصف قیمت اپنے شریک کو تاوان دے کیونکہ اس نے دوسرے کے حصہ کی ملکیت حاصل کر لی کیونکہ استیلاد پورا ہو گیا۔ ونصف عقرها لوطئه جارية مشتركة - اور نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی۔ ويضمن شريكه كمال العقر وقيمة الولد ويكون ابنه۔ اور دوسرا شریک بھی اس کو پورا عقر اور بچہ کی قیمت تاوان دے گا اور یہ بچہ اس کا بیٹا ہوگا۔ لانه بمنزلة المغرور لانه حين وطيها كان ملكه قائما ظاهرا وولد المغرور ثابت النسب منه حر بالقيمة على ما عرف لكنه وطى ام ولد الغير حقيقة فيلزمه كمال العقر۔ اس واسطے کہ دوسرا شریک بمنزلہ دھوکا کھائے ہوئے کے ہے اس واسطے کہ جس وقت اس نے وطی کی تھی تو بظاہر اس کی ملکیت قائم تھی۔ اور دھوکا کھائے ہونے کا بچہ اس سے ثابت النسب ہوتا ہے اور بقیمت آزاد ہوتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا لیکن اس نے ایسی عورت سے وطی کی جو در حقیقت دوسرے کی ام ولد ہے لہٰذا اس پر پورا عقر واجب ہوگا۔ وايهما دفع العقر الى المكاتبة جاز لان الكتابة مادامت باقية فحق القبض لها لاختصاصها بمنافعها وابدالها واذا عجزت ترد العقر الى المولى لظهور اختصاصه وهذا الذي ذكرنا كله قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد هي ام ولد للاول ولا يجوز وطى الآخر لانه لما ادعى الاول الولد صارت كلها ام ولد له لان امومية الولد يجب تكميلها بالاجماع ما امكن وقد امكن بفسخ الكتابة لانها قابلة للفسخ فتفسخ فيما لا يتضرر به المكاتبة وتبقى الكتابة فيما وراءه بخلاف التدبير لانه لا يقبل الفسخ وبخلاف بيع المكاتب لان في تجويزه ابطال الكتابة

اذا لمشتری لا یرضی ببقائہ مکاتبا واذا صارت کلھا ام ولد لہ فالثانی واطئ ام ولد الغیر فلا یثبت
نسب الولد منہ ولا یکون حرا علیہ بالقیمۃ غیر انہ لا یجب الحد علیہ للشبہۃ ویلزمہ جمیع العقر لان
الوطی لا یعری عن احدی الغرامتین واذا بقیت الکتابۃ وصارت کلھا مکاتبۃ لہ قیل یجب علیھا نصف
بدل الکتابۃ لان الکتابۃ انفسخت فیما لا یتضرر بہ المکاتبۃ ولا تتضرر بسقوط نصف البدل وقیل یجب
کل البدل لان الکتابۃ لم تنفسخ الا فی حق التملک ضرورۃ فلا یظہر فی حق سقوط نصف البدل وفی
القائہ فی حقہ نظر للمولی وان کان لا یتضرر المکاتبۃ بسقوطہ والمکاتبۃ ھی التی تعطی العقر لاختصاصھا
بابدال منافعھا ولو عجزت رددت فی الرق یرد الی المولی لظھور اختصاصہ علی ما بینا۔ اور
دونوں شریکوں میں سے جس نے مکاتبہ کو عقر دے دیا تو جائز ہے کیونکہ کتابت جب تک باقی
رہے تب تک عقر وصول کرنے کا حق خود مکاتبہ کو حاصل ہے کیونکہ اس کو اپنی ذات کے منافع و
معاوضات کا خود اختصاص ہے اور جب وہ کتابت سے عاجز ہو گئی تو عقر اپنے مولی کو واپس
کردے گی کیونکہ اب مولی کا اختصاص ظاہر ہو گیا اور یہ سب امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین
کے نزدیک مکاتبہ مذکورہ پہلے مدعی کی ام ولد ہے۔ اور دوسرے کا وطی کرنا حلال نہ تھا کیونکہ
شریک اول نے جب بچہ کا دعوی کیا تو مکاتبہ مذکورہ پوری اس کی ام ولد ہو گئی اس واسطے کہ
ام ولد ہونا بالاجماع مکمل ہوتا ہے یعنی جہاں تک ممکن ہو تکمیل ہوتی ہے۔ اور یہاں کتابت فسخ
کرکے پوری ام ولد بنانا ممکن ہے کیونکہ کتابت ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہوتا ہے پس جس امر میں
مکاتبہ کو ضرر نہ پہنچے وہ فسخ کردیا جائے گا اور اس کے ماسوائے میں باقی رہے گا۔ بخلاف مدبرہ
کرنے کے کہ وہ فسخ کے قابل نہیں ہوتا ہے اور بخلاف مکاتب کی بیع کے کیونکہ اس کے جواز میں
کتابت مٹانا لازم ہوگا۔ کیونکہ مشتری اس امر پر راضی نہ ہوگا کہ یہ مکاتب باقی رہے اور جب
پوری باندی اس کی ام ولد ہو گئی تو دوسرا شریک ایسی باندی سے وطی کرنے والا ہوا جو غیر کی
ام ولد ہے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا اور بقیمت وہ آزاد بھی نہ ہوگا سوائے اتنی بات کے کہ
دوسرے وطی کرنے والے پر حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ شبہہ ہے اور پورا عقر اس کے ذمہ واجب
ہوگا اس واسطے کہ سزا یا تاوان مہر دونوں میں سے ایک ضرور پایا جائے گا۔ اور جب کتابت
باقی رہی اور پوری مکاتبہ اسی کی ہو گئی تو بعض نے فرمایا کہ اس پر مال کتابت کا نصف واجب گا۔ اس
واسطے کہ کتابت تو ایسی چیز میں فسخ ہوئی جس میں مکاتب کا ضرر نہ ہو اور نصف عوض ساقط کرنے
میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ پورا عوض واجب ہوگا۔ اس واسطے کہ کتابت تو
فسخ نہیں ہوئی۔ سوائے ایک امر کے کہ بضرورت تملک حاصل ہو تو نصف عوض ساقط کرنے میں فسخ
کتابت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اور اس اجازہ کے باقی رکھنے میں مولے کے واسطے بہتری ہے اور مکاتبہ
کا عقر اسی کو دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے عوض منافع کی زیادہ مستحق ہے اور اگر وہ عاجز ہو کر رقیق
کردی گئی تو اپنے مولی کو واپس کردے گی کیونکہ اب اس کے مولی کا اختصاص ظاہر ہوا جیسا کہ

ہم نے سابق میں بیان کیا۔ قال ولیضمن الاول لشریکہ فی قیاس قول ابی یوسفؒ نصف قیمتھا مکاتبۃ لانہ تملک نصیب شریکہ وھی مکاتبۃ فیضمنہ موسرا کان او معسرا لانہ ضمان التملک۔ اور شریک اول اپنے شریک کے واسطے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قیاس قول پر مکاتبہ کی نصف قیمت اس حساب سے کہ وہ مکاتبہ ہے دے گا کیونکہ اس نے اپنے شریک کے حصہ کی ملکیت حاصل کر لی درحالیکہ وہ مکاتبہ ہے تو اس کے حصہ کی قیمت کا ضامن ہوگا خواہ تنگدست ہو یا خوشحال ہو کیونکہ یہ مالک ہوجانے کا تاوان ہے۔ وفی قول محمدؒ یضمن الاقل من نصف قیمتھا ومن نصف ما بقی من بدل الکتابۃ لان حق شریکہ فی نصف الرقبۃ علی اعتبار العجز وفی نصف البدل علی اعتبار الاداء فللتردد بینھما یجب اقلھما۔ اور امام محمدؒ کے قول میں دیکھا جائے کہ اس کی نصف قیمت اور باقی نصف عوض کتابت میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ شریک کا حق دو اعتبار سے متعلق ہے ایک یہ کہ اگر مکاتبہ ادائے کتابت سے عاجز ہوجائے تو نصف رقبہ ہے اور اگر وہ عوض کتابت ادا کر دے تو نصف عوض ہے پس دونوں میں متردد ہونے کی وجہ سے جو کم ہے وہ واجب ہوگا۔

قال وان کان الثانی لم یطأھا ولکن دبرھا ثم عجزت بطل التدبیر لانہ لم یصادف الملک اما عندھما فظاھر لان المستولد تملکھا قبل العجز واما عند ابی حنیفۃؒ فلانہ بالعجز تبین انہ تملک نصیبہ من وقت الوطی فتبین انہ مصادف ملک غیرہ والتدبیر یعتمد الملک بخلاف النسب لانہ یعتمد الغرور علی ما مر۔ اور اگر دوسرے شریک نے اس سے وطی نہ کی بلکہ اس کو مدبر کر دیا پھر وہ عاجز ہوگئی تو مدبر کرنا باطل ہوگیا کیونکہ وہ ملکیت سے متصل نہیں ہوا اور یہ امر صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ جس شریک نے اس کو ام ولد بنایا وہ اس کے عاجز ہونے سے پہلے اس کا مالک ہوگیا۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اس کے عاجز ہونے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ وطی کے وقت سے وہ حصہ شریک کا مالک ہوگیا تو ظاہر ہوگیا کہ مدبر کرنا غیر کی ملک سے متصل ہوا حالانکہ مدبر کرنا باعتماد ملک ہوتا ہے بخلاف نسب کے کہ وہ باعتماد و غرور ہوتا ہے ف یعنی مدبر کرنا اس وقت صحیح ہوتا ہے کہ جب ملکیت موجود ہے۔ پس اگر ملکیت نہ ہو تو تدبیر صحیح نہیں ہوتی تو ملکیت کے سہارے پر تدبیر درست ہوتی ہے اور رہا نسب تو وہ بدون ملکیت کے بھی صحیح ہوجاتا ہے یعنی اگر دھوکا واقع ہوا ہو تو دھوکے کے بھروسے پر نسب ثابت ہوجاتا ہے جیسا سابق میں بیان ہوا۔ قال وھی ام ولد للاول لانہ تملک نصیب شریکہ وکمل الاستیلاد علی ما بینا۔ اور باندی مذکورہ پہلے مدعی کی ام ولد ہوگی کیونکہ وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہوگیا اور استیلاد پورا ہوچکا جیسا ہم نے اوپر بیان کیا۔ ولیضمن لشریکہ نصف عقرھا لوطیہ جاریۃ مشترکۃ۔ اور اپنے شریک کے واسطے نصف عقر کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کر لی۔ ونصف قیمتھا لانہ تملک نصفھا بالاستیلاد وھو تملک بالقیمۃ۔ اور اس کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ وہ بذریعہ استیلاد کے نصف باندی کا مالک ہوگیا اور یہ مالک ہونا بالقیمت ہوتا ہے۔ والولد ولدہ لانہ صحت دعوتہ لقیام المصحح وھذا الاسم جمیعا وجہہ ما بینا۔ اور جو بچہ پیدا ہوا وہ مدعی اول کا بچہ ہے کیونکہ اس کا دعوی نسب صحیح ہوچکا بر کہ

دعویٰ نسب صحیح ہونے کا سبب موجود ہے اور یہ بالاجماع سب کا قول ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے سابق میں بیان کی۔ قال وان کان کاتباها ثم اعتقاها احدهما وهو موسر ثم عجزت یضمن المعتق لشریکه نصف قیمتها ویرجع بذلك علیها عند ابی حنیفة رح وقالا لا یرجع علیها لانها لما عجزت ردت فی الرق نصیر کانها لم تزل قنة والجواب فیه علی الخلاف فی الرجوع وفی الخیارات وغیرها کما هو مسألة تجزی الاعتاق وقد قررناه فی الاعتاق۔ اور اگر دونوں نے اس کو مکاتبہ کیا پھر ایک نے اس کو آزاد کردیا حالانکہ وہ خوشحال ہے پھر مکاتبہ عاجز ہوگئی تو آزاد کرنے والا اپنے شریک کے لیے اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ قیمت اس عورت سے واپس لے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ جب وہ عاجز ہوکر رقیق کردی گئی تو گویا وہ برابر رقیق ہی تھی اور جو حکم اس صورت میں دیا گیا ہے وہ اسی اختلاف پر مبنی ہے جو ایک شریک کے واپس لینے اور اختیارات وغیرہ میں ہے۔ جیسا کہ اعتاق کے ٹکڑے ہونے کے مسئلہ میں بیان ہوا ہے اور ہم اس کو کتاب الاعتاق میں بیان کرچکے ہیں۔ فاما قبل العجز لیس له ان یضمن المعتق عند ابی حنیفة رح لان الاعتاق لما کان یتجزی عنده کان اثره ان یجعل نصیب غیره المعتق کالمکاتب فلا یتغیر به نصیب صاحبه لانها مکاتبة قبل ذلك وعندهما لما کان لا یتجزی الکل فله ان یضمنه قیمته نصیبه مکاتبا ان کان موسرا ویستسعی العبد ان کان معسرا لانه ضمان اعتاق فیختلف بالیسار والاعسار۔ اور اس کے عاجز ہونے سے پہلے شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ آزاد کرنے والے سے تاوان لے۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک جبکہ اعتاق کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں تو آزاد کرنے کا اثر یہی ہے کہ دوسرے شریک کا حصہ مثل مکاتب کے ہوجائے۔ اور چونکہ وہ مکاتب موجود ہے تو اس کے فعل سے دوسرے کے حصہ میں کوئی ضرر نہیں پہنچا کیونکہ وہ اس سے پہلے سے مکاتبہ ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک چونکہ اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہوسکتے ہیں تو اس کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہوجائے گی تو اس کو اختیار رہے کہ اپنے حصہ کی قیمت بحساب مکاتب ہونے کے تاوان لے بشرطیکہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو مملوک اس قیمت کے واسطے سعایت کرے کیونکہ یہ اعتاق کا تاوان ہے تو تنگدستی و خوشحالی کی راہ سے مختلف ہوگا۔

قال وان کان العبد بین رجلین ودبره احدهما ثم اعتقه الاخر وهو موسر فان شاء الذی دبره ضمن المعتق نصف قیمته مدبرا وان شاء استسعی العبد وان شاء اعتق وان اعتقه احدهما ثم دبره الاخر لم یکن له ان یضمن المعتق ویستسعی العبد او یعتق وهذا عند ابی حنیفة رح اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو کہ ان میں سے ایک نے اس کو مدبر کردیا پھر دوسرے نے اس کو آزاد کردیا حالانکہ وہ خوشحال ہے تو مدبر کرنے والا چاہے اس سے نصف قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے یا چاہے غلام سے سعایت کرالے یا چاہے آزاد کردے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس کو آزاد کیا پھر دوسرے نے مدبر کیا تو مدبر کرنے والے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ آزاد

کرنے والے سے تاوان لے اور غلام سے سعایت کرائے یا آزاد کردے اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ووجہ ان التدبیر یتجزیٰ عندہ فتدبیر احدھما یقتصر علی نصیبہ لکن یفسد بہ نصیب الآخر فیثبت لہ خیرۃ الاعتاق والتضمین والاستسعاء کما ھو مذھبہ فاذا اعتق لم یبق لہ خیار التضمین والاستسعاء واعتاقہ یقتصر علی نصیبہ لان یتجزیٰ عندہ ولکن یفسد بہ نصیب شریکہ فلہ ان یضمنہ قیمۃ نصیبہ ولہ خیار العتق والاستسعاء ایضا کما ھو مذھبہ ویضمنہ قیمۃ نصیبہ مدبرا لان الاعتاق صادف المدبر۔ اور امام ؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ امام ؒ کے نزدیک مدبر کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو ایک کا مدبر کرنا اسی کے حصہ تک رہے گا لیکن اس سے دوسرے کا حصہ خراب ہو جائے گا۔ پس دوسرے کے واسطے تین طرح کا اختیار حاصل ہوگا یعنی آزاد کرنا و تاوان لینا و غلام سے سعایت کرانا جیسا کہ امام ؒ کا مذہب ہے۔ پس جب اس نے آزاد کر دیا تو اس کو تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کا اختیار نہیں رہا اور اس کا آزاد کرنا اپنے ہی حصہ تک رہے گا۔

کیونکہ امام ؒ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہوتے ہیں ولیکن اس سے دوسرے کا حصہ خراب ہو جائے گا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے آزاد کرے یا غلام سے سعایت کرائے۔ جیسا کہ امام ؒ کا مذہب ہے۔ اور اگر شریک سے تاوان لے تو مدبر ہونے کے حساب سے تاوان لے گا کیونکہ آزاد کرنا ایک مدبر سے متصل ہوا ہے۔ ثم قیل قیمۃ المدبر تعرف بتقویم المقومین وقیل یجب ثلثا قیمتہ وھو قن لان المنافع انواع ثلثۃ البیع واشباھہ والاستخدام وامثالہ والاعتاق وتوابعہ والفائت البیع فیسقط الثلث واذا ضمنہ لا یتملکہ بالضمان لانہ لا یقبل الانتقال من ملک الی ملک کما اذا غصب مدبرا فابق۔ پھر کہا گیا کہ مدبر کی قیمت دو اندازہ کرنے والوں کی قیمت اندازہ کرنے سے معلوم ہو جائے گی اور بعض نے کہا کہ محض مملوک کی قیمت سے دو تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ منافع تین قسم کے ہوتے ہیں ایک بیع و اس کے مانند، دوم خدمت لینا و اس کے مانند، سوم آزاد کرنا و اس کے توابع۔ پس یہاں مدبر کرنے میں صرف بیع کا فائدہ جاتا رہا تھا تو ایک تہائی قیمت ساقط ہو جائے گی بہر حال جب اس نے قیمت تاوان دے دی تو وہ اس حصہ کا مالک نہ ہوگا کیونکہ یہ اس لائق نہیں ہے کہ ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکے جیسے کسی مدبر کو غصب کیا اور وہ بھاگ گیا تو غاصب پر اسی حساب سے تاوان واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ وان اعتقہ احدھما اولا کان للآخر الخیارات الثلث عندہ فاذا دبرہ لم یبق لہ خیار التضمین وبقی خیار الاعتاق والاستسعاء لان المدبر یعتق ویستسعی وقال ابو یوسف ومحمد ؒ اذا دبرہ احدھما فعتق الآخر باطل لانہ لا یتجزیٰ عندھما فیتملک نصیب صاحبہ بالتدبیر ویضمن نصف قیمتہ موسرا کان او معسرا لانہ ضمان تملک فلا یختلف بالیسار والاعسار ویضمن نصف قیمتہ قنا لانہ صادفہ التدبیر وھو قن وان اعتقہ احدھما فتدبیر الآخر باطل لان الاعتاق لا یتجزیٰ فیعتق کلہ فلم یصادف التدبیر الملک وھو یعتمدہ ویضمن نصف قیمتہ ان کان موسرا ویسعی العبد فی ذلک ان کان معسرا لان ھذا ضمان الاعتاق فیختلف ذلک بالیسار والاعسار عندھما۔

"اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس کو پہلے آزاد کر دیا تو امامؒ کے نزدیک دوسرے کو تین طرح کا اختیار ہوگا یعنی چاہے آزاد کرے یا تاوان لے یا سعایت کرادے۔ پھر جب دوسرے نے اس کو مدبر کر دیا تو اس کو تاوان لینے کا اختیار جاتا رہا اور آزاد کرنے یا سعایت کرانے کا اختیار رہ گیا۔ کیونکہ مدبر کو آزاد کرنا یا اس سے سعایت کرانا ممکن ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جب دونوں میں سے اس کو ایک نے مدبر کر دیا تو دوسرے کا آزاد کرنا باطل ہے۔ کیونکہ مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہوسکتا ہے، پس وہ مدبر کرنے سے اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہوگیا۔ اور اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگیا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو کیونکہ یہ مالک ہوجانے کا تاوان ہے۔ پس تنگدستی یا خوشحالی سے مختلف نہ ہوگا۔

اور تاوان میں نصف قیمت بحساب محض مملوک ہونے کے ادا کرے گا کیونکہ مدبر کرنا ایسی حالت میں متصل ہوا کہ وہ محض مملوک تھا۔ اور اگر ایک نے اس کو آزاد کیا تو دوسرے کا مدبر کرنا باطل ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں، پس پورا غلام آزاد ہوجائے گا تو مدبر کرنا ملکیت سے متصل نہ ہوا حالانکہ وہ ملکیت کے بھروسے پر صحیح ہوتا ہے یعنی ملکیت قائم ہو تب مدبر کرنا ٹھیک ہوتا ہے۔ اور اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو اور اگر تنگدست ہو تو غلام مذکور اپنی نصف قیمت کمائی کر کے ادا کرے کیونکہ یہ آزاد کرنے کا تاوان ہے اور وہ صاحبینؒ کے نزدیک بلحاظ تنگدستی و خوشحالی کے مختلف ہوتا ہے۔

باب موت المکاتب وعجزہ وموت المولیٰ

یہ باب مکاتب کے مرنے یا اس کے عاجز ہونے اور مولیٰ کے مرنے کے بیان میں ہے

ف۔ یعنی اگر ایک شخص نے اپنے مملوک کو مکاتب کیا پھر مکاتب مر گیا تو اس کے احکام کس طرح ہیں کہ وہ اپنی کمائی اس لائق چھوڑ گیا کہ ادائے کتابت کو کافی ہے یا نہیں ہے یا مملوک مذکور بعد کتابت کے عاجز ہوگیا یا مولیٰ مر گیا تو اس کے احکام کس طرح ہیں۔ قال واذا اعجز المکاتب عن نجم نظر الحاکم فی حالہ فان کان لہ دین یقبضہ او مال یقدم علیہ لم یعجل بتعجیزہ وانتظر علیہ الیومین او الثلثۃ نظرا للجانبین والثلث ھی المدۃ التی ضربت لابلاء الاعذار کامھال الخصم للدفع والمدیون للقضاء فلا یزاد علیہ۔ اگر مکاتب کسی قسط سے عاجز ہوگیا تو قاضی اس کی حالت کو دیکھے پس اگر اس کا کچھ قرضہ ہو جس کو وصول کرے گا یا کوئی مال ہو جو اس کو حاصل ہونے والا ہے تو اس کو عاجز ٹھہرانے میں جلدی نہ کرے بلکہ دو یا تین روز انتظار کرے کہ اس میں طرفین کی نگہداشت ہے اور تین روز کی مدت ایسی مدت ہے جو عذروں کے ظاہر کرنے کے واسطے مقرر کی گئی ہے۔

چنانچہ مدعا علیہ کو دفعیہ مدعی کے واسطے تین روز مہلت دی جاتی ہے اور قرضدار کو ادائے قرض کے واسطے تین روز کی مہلت دی جاتی ہے پس اس سے زیادہ مہلت نہیں دی جائے گی۔ فان لم یکن له وجه وطلب المولى تعجیزه عجزه وفسخ الكتابة وهذا عند ابی حنیفة ومحمد۔ اور اگر مکاتب کے واسطے کوئی راہ مال حاصل ہونے کی نہ ہو اور مولیٰ نے درخواست کی کہ یہ عاجز کر دیا جائے تو قاضی اس کو عاجز کر کے کتابت فسخ کر دے اور یہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسفؒ لا یعجزه حتی یتوالی علیه نجمان لقول علیؓ اذا توالی علی المکاتب نجمان ردنی الرق علقه بهذا الشرط ولانه عقد ارفاق حتی کان احسنه مؤجله وحالة الوجوب بعد حلول نجم فلابد من امهال مدة استیسارا واولى المدد ما توافق علیه العاقدان۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قاضی اس کو عاجز نہ کرے گا یہاں تک کہ پے درپے اس پر دو قسطیں چڑھ جائیں۔ کیونکہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جب مکاتب پر پے درپے دو قسطیں چڑھ جائیں تو وہ رقیق کر دیا جائے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی۔ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس شرط کے ساتھ معلق کر دیا (یہی قول احمد و ابن ابی لیلیٰ وغیرہ ہے) اور اس دلیل سے کہ عقد کتابت تو آسانی کا عقد ہے حتی کہ وہ عقد کتابت عمدہ ہوتا ہے جو میعادی ہو (بلکہ شافعی و احمدؒ کے نزدیک میعاد لازم ہے) اور ادا واجب ہونا قسط کی میعاد آنے پر ہوتا ہے تو آسانی دینے کے واسطے کسی قدر مدت تک مہلت دینا ضرور ہے اور مدتوں میں سے اولیٰ وہ ہے جس پر دونوں عاقدوں نے اتفاق کیا ف یعنی بقدر مدت قسط کے مہلت دی جائے پھر اگر دوسری قسط تک بھی ادا نہ ہو تو دو قسطیں چڑھ جائیں گی پس رقیق کر دیا جائے گا۔

ولهما ان سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز لان من عجز عن اداء نجم واحد یکون اعجز عن اداء نجمین وهذا لان مقصود المولى الوصول الى المال عند حلول نجم وقد فات فیفسخ اذا لم یکن راضیا به دونه بخلاف الیومین والثلثة لانه لا بد منهما لامكان الاداء فلم یکن تاخیرا والآثار متعارضة فان المروی عن ابن عمرؓ ان مکاتبة له عجزت عن نجم فردها فسقط الاحتجاج بها۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ فسخ کرنے کا سبب متحقق ہوا اور وہ عاجزی ہے یعنی ادا کرنے سے عاجز ہوا تو فسخ کیا جائے کیونکہ جو غلام ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہوا وہ دو قسطوں سے بدرجہ اولیٰ عاجز ہوگا تو فسخ کرنا لازم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا مقصود یہ تھا کہ قسط کا وقت آنے پر مال وصول ہو اور یہ مقصود جاتا رہا تو جب وہ بدون اس کے راضی نہ تھا تو عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ بخلاف دو تین دن کے کہ اتنی مدت ضروری ہوتی ہے تاکہ ادا کرنا ممکن ہو پس یہ تاخیر میں داخل نہیں ہے اور رہے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم تو وہ باہم متعارض ہیں۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کی ایک مکاتبہ ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو اس کو فسخ کر کے رقیق کر دیا تو ان آثار سے دلیل لانا ساقط ہو گیا ف لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک قسط کی قید نہیں ہے بلکہ عطاءؒ نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک غلام کو ہزار دینار پر مکاتب کیا پس اس نے نو سو دینار ادا کئے اور سو نہیں ادا کئے

یعنی سوائے ایک سوکے باقی ادا کئے تو اس کو رقیق کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر یہ ہے کہ وہ سو دینار ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تھا یا متواتر دو قسطوں کی میعاد گزر گئی پس اول تو یہ فعل ہے اور حدیث علی رضی اللہ عنہ قول ہے اور دوم یہ کہ دونوں میں کوئی معارضہ نہیں ہے پس اظہر قول ابو یوسف رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال فان اخل بنجم عند غیر السلطان فعجز فرده مولاه برضاه فهو جائز لان الكتابة احلی تفسخ بالتراضی من غیر عذر فبالعذر اولی۔ اور اگر مکاتب نے سوائے قاضی کے دوسرے کے نزدیک ادائے قسط میں خلل ظاہر کیا پس عاجز ہوا پس مولے نے اس کی رضامندی سے اس کو رقیق کر دیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ کتابت ایسا عقد ہے کہ باہمی رضامندی سے بدون عذر کے فسخ کیا جاتا ہے تو عذر کی وجہ سے بدرجہ اولی فسخ ہو سکتا ہے۔ ولو لم یرض به العبد لابد من القضاء بالفسخ لانه عقد لازم تام فلابد من القضاء والرضا كالرد بالعیب بعد القبض اور اگر غلام مذکور فسخ پر راضی نہ ہوا تو فسخ کے واسطے حکم قاضی ضرور ہے کیونکہ کتابت ایک عقد لازمی کامل ہے تو اس کے توڑنے کے واسطے حکم قاضی یا باہمی رضامندی کی ضرورت ہے۔ جیسے قبضہ کے بعد بوجہ عیب کے واپسی میں ہوتا ہے۔ قال واذا عجز المكاتب عاد الى احكام الرق لانفساخ الكتابة۔ اور جس وقت مکاتب اپنی کتابت سے عاجز قرار پایا تو رقیت کے احکام اس پر عود کریں گے کیونکہ کتابت فسخ ہو گئی۔ وما كان فی یده من الاكساب فهو لمولاه لانه ظهر انه كسب عبده وهذا لانه كان موقوفا علیه او علی مولاه وقد زال التوقف قال فان مات المكاتب وله مال ینفسخ الكتابة وقضی ماعلیه من ماله وحكم بعتقه فی اخر جزء من اجزاء حیاته ومابقی فهو میراث لورثته ویعتق اولاده وهذا قول علی وابن مسعود وبه اخذ علماؤنا رح۔ اور بعد رقیق ہو جانے کے جو کمائیاں اس کے قبضہ میں ہوں وہ اس کے مولیٰ کی ہوں گی کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کمائی اس طرح متوقف تھی کہ یا یہ مکاتب کی ہیں یا اس کے مولیٰ کی ہیں اور اب یہ توقف جاتا رہا۔

قدوری رح نے لکھا کہ اگر مکاتب مر گیا اور وہ مال چھوڑ کر مرا تو کتابت فسخ نہ ہو گی اور حکم دیا جائے گا کہ جو عوض کتابت اس پر ہے وہ اس کے مال سے ادا کیا جائے اور حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرا اور جو کچھ اس کا ترکہ باقی رہا وہ اس کے وارثوں میں میراث ہو گا اور اس کی اولاد آزاد ہو گی اور یہی حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور اسی کو ہمارے علماء رح نے لیا ہے ف۔ چنانچہ ابوالاحوص وسفیان الثوری واسرائیل نے سماک بن حرب سے انہوں نے قابوس بن ابی المخارق سے انہوں نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کو مصر پر اپنی طرف سے سردار کر کے بھیجا۔ پس محمد بن ابی بکر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو لکھا اور دریافت کیا۔ ایک یہ کہ دو مسلمان یہاں زندیق ہو گئے ہیں دوم یہ کہ ایک مسلمان نے ایک نصرانی عورت سے زنا کیا ہے اور سوم یہ کہ ایک مکاتب

مر گیا اور ہنوز اس کی کتابت میں سے کچھ ادا کرنے کو باقی ہے اور اس کی آزاد اولاد موجود ہے پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے لکھا کہ وہ دونوں جو زندیق ہو گئے ہیں اگر توبہ کریں تو بہتر ورنہ ان کی گردن مار دے اور رہا زانی مسلمان تو اس پر حد زنا قائم کر اور نصرانیہ مذکورہ کو اس کے دین والوں کو دے دے اور رہا مکاتب تو اس کے ترکہ میں سے اس کی باقی کتابت کر دے اور جو کچھ باقی ہے وہ اس کی اولاد آزاد کے واسطے ہے رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق ۔ اور ابن یونس نے تاریخ مصر میں اس کو روایت کیا۔ وہذا الاسناد حسن ۔ اور شیخ ابن حزم نے کہا کہ یہی قول سعید و حسن و ابن سیرین ونخعی وشعبی وعمرو بن دینار و ثوری وابو حنیفہ واسحاق رح کا ہے ۔ اور بیہقی نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ مکاتب کی کتابت میں سے جو کچھ باقی رہا وہ اس کے ترکہ سے ادا کیا جاوے اور جو بچے وہ اس کے وارثوں کے واسطے ہے م ع ن ۔ وقال الشافعی رح تبطل الکتابۃ ویموت عبدا وما ترک لمولاہ وامامہ فی ذلک زید بن ثابت رض اور امام شافعی رح نے کہا کہ کتابت باطل ہو جائے گی اور مکاتب مذکور غلام ہو کر مرے گا اور جو کچھ اس نے چھوڑا وہ اس کے مولی کا ہوگا اور امام شافعی رح کے پیشوا اس بارہ میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں ف ۔ چنانچہ بیہقی نے شعبی سے روایت کی کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ مکاتب غلام مرے گا اگر اس پر ایک درم باقی رہے اور نہ وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا ۔ ولان المقصود من الکتابۃ عتقہ وقد تعذر اثباتہ فتبطل ۔ اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کتابت سے مقصود یہ تھا کہ وہ آزاد ہو جاوے اور اس کے مرنے کی وجہ سے یہ ثابت کرنا محال ہو گیا لہذا کتابت باطل ہو جائے گی وھذا لانہ لایخلوا اما ان یثبت بعد الممات مقصورا او یثبت قبلہ او بعدہ مستندا والوجہ الی الاول لعدم المحلیتہ ولا الی الثانی لفقد الشرط وھو الاداء ولا الی الثالث لتعذر الثبوت فی الحال والشیء یثبت ثم یستند ۔ اور قول شافعی رح کی توجیہ یہ ہے کہ آزادی اگر ثابت ہو تو تین حال سے خالی نہیں ہے ایک یہ کہ بعد موت کے مقصد ثابت ہو ۔ یعنی ثبوت اس کا صرف بعد موت کے متصور رہے کہ پہلے سے ثابت نہ ہوا ورنہ پہلے کسی وقت کی جانب مستند ہو ۔ دوم یہ کہ قبل موت کے ثابت ہو، سوم یہ کہ بعد موت کے کسی وقت کی جانب مستند ثابت ہو یعنی بعد موت کے مثلاً حکم دیا جائے کہ فلاں وقت حیات سے یہ آزاد ہوا حالانکہ یہ سب صورتیں باطل ہیں ۔ چنانچہ صورت اول کی کوئی راہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ موت کے بعد آزادی کا محل نہیں رہا اور دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ شرط ندارد ہے ۔ اور تیسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ فی الحال آزادی ثابت ہونا متعذر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ایک امر پہلے ثابت ہوتا ہے پھر کسی وقت کی جانب مستند ہوتا ہے ف ۔ تو جب سب صورتیں محال ہوئیں تو اس مکاتب کے آزاد ہونے کی کوئی راہ نہ ہوئی پس وہ غلام مرا ۔ ولنا انہ عقد معاوضۃ ولایبطل بموت احد المتعاقدین وھو المولی فکذا بموت الآخر والجامع بینہما الحاجۃ الی ابقاء العقد لاحیاء الحق بل اولی لان حقہ آکد من حق المولی حتی لزم العقد فی جانبہ والموت انفی للمالکیۃ منہ للمملوکیۃ فینزل حیاتہ ادرا

او یستند الحریۃ باستناد سبب الاداء الی ماقبل الموت ویکون اداء خلفہ کادائہ وکل ذلک ممکن علی ماعرف تمامہ فی الخلافیات ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایک عقد معاوضہ ہے یعنی نکاح یا وکالت وغیرہ کے معنی میں نہیں ہے اور حال یہ کہ عقد مذکور دونوں متعاقدین میں سے ایک کے مرنے پر باطل نہیں ہوتا اور وہ مولی ہے ۔ یعنی اگر مولی مرجائے تو بالاتفاق عقد کتابت باقی رہتا ہے تو اسی طرح دوسرے کے مرنے سے یعنی مکاتب کے مرنے سے بھی باطل نہ ہوگا اور ان دونوں میں علت مشترکہ یہ ہے کہ احیاء حق کے واسطے عقد باقی رکھنے کی حاجت ہے یعنی جیسے اس جہت سے مولی کے مرنے پر عقد باقی رکھا جاتا ہے ویسے ہی غلام کے مرنے پر باقی رکھا جائے گا ۔ بلکہ بدرجہ اولی باقی رکھا جائے کیونکہ غلام کا حق بہ نسبت مولی کے زیادہ مؤکد ہے حتی کہ غلام کی جانب یہ عقد لازم ہوا کرتا ہے اور موت بہ نسبت مملوکیت کے مالکیت کی زیادہ نفی کرنے والی ہے یعنی موت مولی کی وجہ سے عقد باقی رکھا گیا حالانکہ مالکیت ندارد ہے تو مکاتب کی موت سے بدرجہ اولی باقی رکھا جائے گا کہ یہاں مملوکیت ندارد ہے ۔ پس اس عقد کے واسطے غلام کو زندہ فرض کر لیا جائے گا یا موت سے پہلے اس کا سبب ادا مستند ہونے کی وجہ سے اس کی آزادی بھی موت سے پہلے مستند ہوگی اور مکاتب کے خلیفہ کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے ادا کرنے کے ہوگا اور یہ سب ممکن ہے جیسا کہ خلافیات میں اس کی پوری بحث مذکور ہے ۔ قال وان لم یترک وفاء وترک ولدا مولودا فی الکتابۃ سعی فی کتابۃ ابیہ علی نجومہ فاذا ادی حکمنا بعتق ابیہ قبل موتہ وعتق الولد لان الولد داخل فی کتابتہ وکسبہ کسبہ فتخلفہ فی الاداء وصار کما اذا ترک وفاء ۔ اور اگر مکاتب مذکور نے ادائے کتابت کے واسطے کافی مال نہ چھوڑا اور ایسا فرزند چھوڑا جو کتابت کی حالت میں پیدا ہوا ہے تو وہ اپنے باپ کی کتابت کے واسطے اس کے اقساط پر سعایت کرے یعنی کمائی کر کے انہیں اقساط پر ادا کرے جو اس کے باپ کے واسطے قرار پائی تھیں پھر اس نے کما کر ادا کر دیا تو ہم حکم دیں گے کہ اس کا باپ اپنی موت سے پہلے آزاد ہو گیا اور اس کا فرزند بھی آزاد ہو جائے گا ۔ اس واسطے کہ فرزند اس کی کتابت میں داخل ہے اور فرزند کی کمائی بمنزلہ اس کی کمائی کے ہے تو وہ ادا کرنے میں اپنے باپ کا خلیفہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے مکاتب نے ایسی چیز چھوڑی جس سے کتابت ادا ہو جائے ۔ وان ترک ولدا مشتری فی الکتابۃ قیل لہ اما ان تودی بدل الکتابۃ حالۃ او ترد رقیقا عند ابی حنیفۃ رح واما عندھما یؤدیہ الی اجلہ اعتبارا بالولد المولود فی الکتابۃ والجامع انہ مکاتب علیہ بتعالہ ولھذا یملک المولی اعتاقہ بخلاف سائر اکسابہ ولابی حنیفۃ وھو الفرق بین الفصلین ان الاجل یثبت شرطا فی العقد فیثبت فی حق من دخل تحت العقد والمشتری لم یدخل لانہ لم یضف الیہ العقد ولا سری حکمہ الیہ لانفصالہ بخلاف المولود فی الکتابۃ لانہ متصل وقت الکتابۃ فسری الحکم الیہ وحیث دخل فی حکمہ سعی فی نجومہ ۔ اور اگر مکاتب میت نے ایسا فرزند چھوڑا جو اس نے کتابت کی حالت میں خریدا تھا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس فرزند سے کہا جائے گا کہ تو عوض کتابت یا تو فی الحال ادا کر دے یا رقیق کر دیا جائے گا ۔ اور صاحبین رح کے نزدیک فرزند مذکور عوض کتابت کو اپنی میعاد پر ادا کرے گا بقیاس ایسے فرزند کے جو کتابت کی حالت میں پیدا

ہوا ہو (جیسا اوپر گزرا) اور اس قیاس کی علت مشترکہ یہ ہے کہ دونوں تبعاً مکاتب ہوتے ہیں، چنانچہ خریدا فرزند بھی مکاتب میت پر بے اختیار مکاتب ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے مولی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے اس کو آزاد کر دے بخلاف اس کی دیگر کمائیوں کے کہ مولی ان میں تصرف نہیں کر سکتا حتی کہ اس کے خریدے ہوئے غلاموں کو آزاد نہیں کر سکتا۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے کتابت کی حالت میں خریدے ہوئے فرزند اور پیدا ہوئے فرزند میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ عقد میں میعاد بطور شرط ثابت ہوتی ہے تو یہ میعاد ہر ایسے شخص کے حق میں ثابت ہوگی جو عقد کے تحت میں داخل ہوا ہو اور حال یہ ہے کہ خریدا ہوا فرزند اس کے عقد کے تحت میں داخل نہیں ہوا کیونکہ عقد مذکور اس کی جانب مضاف نہیں ہوا اور نہ عقد کا حکم اس کی جانب پھیلا کیونکہ عقد کے وقت وہ الگ تھا بخلاف ایسے فرزند کے جو کتابت کی حالت میں پیدا ہوا کیونکہ وہ کتابت کے وقت متصل ہے تو عقد کا حکم اس تک پھیل جائے گا۔ اور جب وہ کتابت کے حکم میں داخل ہوا تو اپنے باپ کی اقساط پر سعایت کرے گا فــــ اور خریدا ہوا جب داخل عقد نہیں ہوا تو وہ اقساط کے موافق سعایت نہیں کر سکتا۔ لیکن چونکہ باپ کے ذمہ مکاتب ہو چکا ہے تو کتابت فی الحال ادا کر سکتا ہے اگرچہ میعاد اس کے حق میں ثابت نہ ہوگی۔ یہ سب اس وقت کہ مکاتب مرا اور اس نے ادائے کتابت کے موافق مال نہ چھوڑا۔ فان اشترى ابنه ثم مات وترك وفاء ورثه ابنه لانه لما حكم بحرية فى اخر جزء من اجزاء حياته يحكم بحرية ابنه فى ذلك الوقت لانه تبع لابيه فى الكتابة فيكون هذا حرا يرث عن حر وكذلك ان كان هو وابنه مكاتبين كتابة واحدة لان الولد ان كان صغيرا فهو تبع لابيه وان كان كبيرا جعلا كشخص واحد فاذا حكم بحرية الاب يحكم بحرية فى تلك الحالة على مامر۔ اور اگر مکاتب نے اپنے بیٹے کو خریدا پھر مرا اور ادائے کتابت کے موافق مال چھوڑ گیا تو بعد ادائے کتابت کے باقی کا وارث اس کا بیٹا ہوگا کیونکہ جب مکاتب کے آخری جزو زندگی میں اس کے آزاد ہونے کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کے بیٹے کے آزاد ہونے کا بھی حکم دیا گیا کیونکہ وہ کتابت میں اپنے باپ کا تابع ہے تو یہ ایسا ہوا کہ آزاد بیٹے نے آزاد باپ کی میراث پائی۔ اسی طرح اگر مکاتب اور اس کا بیٹا دونوں ایک ہی کتابت میں مکاتب ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ بیٹا اگر صغیر ہو تو وہ اپنے باپ کا تابع ہوا یعنی بمنزلہ واحد ہے اور اگر بالغ ہو تو دونوں بمنزلہ ایک شخص کے قرار دیئے جائیں گے پھر جب باپ کی آزادی کا حکم دیا گیا تو اسی وقت اس کے بیٹے کی آزادی کا بھی حکم ہوگا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ قال فان مات المكاتب وله ولد من حرة وترك دينا وفاء لمكاتبة فجنى الولد فقضى به على عاقلة الام لم يكن ذلك قضاء بعجز المكاتب لان هذا القضاء يقرر حكم الكتابة لان من قضيتها الحاق الولد بموالى الام وايجاب العقل عليهم لكن على وجه يحتمل ان يعتق فينجر الولاء الى موالى الاب والقضاء بما يقرر حكمه لا يكون تعجيزا۔ اگر مکاتب مر گیا اور اس کا کوئی فرزند ایک آزادہ عورت سے ہے اور مکاتب مذکور لوگوں پر ایسا قرضہ چھوڑ گیا جس سے اس کی کتابت ادا ہو سکتی ہے۔

(کیونکہ قرضہ نہ ہو تو فی الحال کتابت ادا ہو سکتی ہے) پھر فرزند مذکور نے کسی کو خطا سے قتل کیا پس اس کی آزادہ ماں کی مدگار برادری پر دیت کا حکم دیا گیا تو یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم نہ ہوگا اس واسطے کہ یہ حکم قضاء تو حکم کتابت کو مضبوط کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضاء یہ ہے کہ فرزند مذکور اپنی ماں کے موالی سے لاحق ہوا اور انہیں پر عاقلہ ہونا واجب کیا جائے لیکن یہ ایسے طور پر ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ یہ بچہ آزاد ہو کر اپنی ولاء کو اپنے باپ کی موالی کی جانب کھینچ لاوے پس ایسے امر کے ساتھ حکم قضاء جاری ہونا جو حکم کتابت کو مضبوط کرتا ہے۔ اس مکاتب کے عاجز ٹھہرانے کا حکم نہیں ہے۔ وان اختصم موالی الام وموالی الاب فی ولائه فقضی به لموالی الام فهو قضاء بالعجز لان هذا اختلاف فی الولاء مقصودا وذلك يبتنی على بقاء الكتابة وانتقاضها فانها اذا فسخت مات عبدا واستقر الولاء على موالی الام واذا بقيت واتصل بها الاداء مات حرا وانتقل الولاء الى موالی الاب وهذا فصل مجتهد فيه فينفذ ما يلاقيه من القضاء فلهذا كان تعجيزا اور اگر اس کی ماں آزادہ کے موالی نے اور اس کے باپ کے موالی نے اس لڑکے کی ولاء میں جھگڑا کیا۔ پس قاضی نے اس کی ولاء کو اس کی ماں کے موالی کے واسطے حکم دے دیا تو یہ مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہے اس واسطے کہ یہ اختلاف بالقصد ولاء میں واقع ہوا ہے اور یہ کتابت کے باقی رہنے یا ٹوٹ جانے پر مبنی ہے کیونکہ اگر کتابت فسخ ہو جائے تو مکاتب مذکور غلامی کی حالت میں مرا اور اس کے فرزند کی ولاء اس کی ماں کے موالی کو ثابت ہوگی اور اگر کتابت باقی رہے حتیٰ کہ مال کتابت ادا ہو جائے تو وہ آزاد مرا اور فرزند کی ولاء اس کے باپ کے موالی کی جانب منتقل ہوگی اور چونکہ یہ صورت مجتہد فیہ ہے تو قاضی جو کچھ حکم دے وہ نافذ ہو جائے گا لہذا یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہے۔ قال وما ادى المكاتب من الصدقات الى مولاه ثم عجز فهو طيب للمولى لتبدل الملك فان العبد يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق واليه وقعت الاشارة النبوية في حديث بريرة رضی لها صدقة ولنا هدية۔ اور مکاتب نے جو کچھ وصول کر کے مولیٰ کو ادا کئے پھر عاجز ہوا تو یہ مال مولیٰ کو حلال ہے کیونکہ ملکیت متبدل ہو گئی کیونکہ غلام نے تو اس کو بطور صدقہ کے حاصل کیا اور مولیٰ نے اس کو بطور عوض کے حاصل کیا اور اسی طرف حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو بریرہؓ کے بارہ میں ہے اشارہ واقع ہوا کہ وہ بریرہ کے واسطے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے ف۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور چولہے پر ہانڈی چڑھی ہوئی تھی۔ پس آپ کے سامنے روٹی اور اس کے ساتھ کوئی چیز جو گھر میں موجود تھی پیش کی گئی تو فرمایا کہ کیا میں نہیں دیکھتا ہوں ہانڈی کو جو پک رہی ہے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ گوشت تو بریرہ رضی اللہ عنہا کو صدقہ میں دیا گیا ہے اور آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں تو فرمایا کہ وہ اس کے واسطے صدقہ ہے اور ہمارے واسطے ہدیہ ہے رواہ البخاری ومسلم۔ وهذا بخلاف ما اذا اباح للغنى والهاشمى لان المباح له يتناوله على ملك المبيح فلم يتبدل الملك فلا تطيبه۔ اور یہ حکم مذکور بخلاف ایسی صورت کے کہ فقیر نے مال صدقہ کو کسی تونگر یا ہاشمی

کو مباح کیا تو ان کے واسطے مباح نہ ہوگا یعنی مثلاً فقیر نے تونگر یا ہاشمی سے کہا کہ اس کو کھائے تو کھانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے جس کو مباح کیا وہ کرنے والے ہی کی ملک پر اس کو کھاتا ہے تو کھانا حلال نہیں ہے نہ سے کیونکہ ملکیت نہیں بدلی کیونکہ مباح کرنے کے معنی یہ ہیں کہ میری ملک میں سے جو کچھ چاہو کھالو تم کو حلال ہے اسی واسطے مہمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بغیر اجازت صاحب خانہ کے جو چاہے فقیر کو دے دے ہاں اگر فقیر ان کو ہبہ کر دے تو حلال و اختیار ہے۔ ولنظیرہ المشتری شراء فاسداً اذا اباح لغیرہ لایطیب له ولو ملکه یطیب۔ اور اس کی نظیر وہ چیز ہے جو اس نے بطور فاسد خریدی کہ اگر دوسرے شخص کو یہ چیز مباح کرے تو اس کو کھانا نہیں اور اگر مالک کرے تو روا ہوتا ہے۔ ولو عجز قبل الاداء الی المولی فکذلك الجواب وهذا عند محمدؒ ظاهر لان بالعجز یتبدل الملك عنده وکذا عند ابی یوسفؒ وان کان بالعجز یتقرر ملك المولی عنده لانه لاخبث فی نفس الصدقة وانما الخبث فی فعل الاخذ لکونه اذلالاً به فلایجوز ذلك للغنی من غیر حاجة وللهاشمی لزیادة حرمته والاخذ لم یوجد من المولی فصار کابن السبیل اذا وصل الی وطنه والفقیر اذا استغنی وقد بقی فی ایدیهما ما اخذا من الصدقة حیث یطیب لهما وعلی هذا اذا اعتق المکاتب واستغنی یطیب له مابقی من الصدقة فی یده۔ اور اگر مکاتب یہ مال صدقہ اپنے مولی کو دینے سے پہلے عاجز ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ مولی کو لینا حلال ہے اور یہ امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے اس واسطے کہ عاجز ہونے سے امام محمدؒ کے نزدیک ملکیت بدل جاتی ہے۔ اور یوں ہی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے اگرچہ ابو یوسفؒ کے نزدیک عاجزی سے مولی کی ملکیت متقرر ہو جاتی ہے اس واسطے کہ خود صدقہ کی ذات میں کچھ خبث نہیں ہے بلکہ خباثت تو اس کے لینے میں ہے کیونکہ اس میں ذلت ہے لہذا غنی کو بغیر حاجت نہیں جائز ہے اور ہاشمی کو بوجہ اس کی زیادتی احترام کے نہیں جائز ہے اب یہ لینا مولی کی طرف سے نہیں پایا گیا تو مولی اس بارہ میں ایسا ہو گیا جیسے مسافر نے راستہ کی محتاجی کی وجہ سے مال صدقہ لیا پھر اپنے وطن کو پہنچ گیا اور کچھ باقی ہے یا فقیر نے مال صدقہ لیا پھر وہ غنی ہو گیا اور کچھ صدقہ باقی ہے۔ چنانچہ یہ بچا ہوا مال اس حالت میں حلال ہوتا ہے۔ وعلی ہذا اگر مکاتب آزاد ہو گیا اور تونگر ہو گیا تو جو کچھ صدقہ کمایا ہو اس کے پاس باقی ہے وہ اس کو حلال ہے۔ قال واذا جنی العبد فکاتبه مولاه ولم یعلم بالجنایة ثم عجز فانه یدفع او یفدی لان هذا موجب جنایة العبد فی الاصل ولم یکن عالماً بالجنایة عند الکتابة حتی یصیر مختاراً للفداء الا ان الکتابة مانعة من الدفع فاذا ازال عاد الحکم الاصلی اگر غلام نے کوئی جرم کیا یعنی اس کا حکم یہ ہے کہ مولی یہ غلام دے دے یا اس کا فدیہ دے اور دونوں میں سے جو بات اختیار کرے وہ لازم ہوگی اور دوسری جائز نہ ہوگی۔ پس غلام نے ایسا ہی جرم کیا تھا پھر مولی نے اس کو مکاتب کر دیا حالانکہ مولی کو اس جرم کا حال معلوم نہ تھا۔ پھر غلام عاجز ہو گیا تو چاہیے مدعی کو یہ غلام دے دے یا اس کا فدیہ دے۔

کیونکہ اصل میں غلام کے جرم کا حکم یہی ہے اور چونکہ مولی کو کتابت کے وقت اس کے جرم کا حال معلوم نہ تھا تو وہ مکاتب کرنے سے فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہو جائے گا۔ لیکن اتنی بات

ہے کہ مکاتب کرنا اس کو دے دینے سے مانع ہے پھر جب یہ عذر جاتا رہا تو اصلی حکم عود کرے گا
وکذلک اذا جنی المکاتب ولم یقض بہ حتی عجز لما قلنا من زوال المانع اور اسی طرح اگر مکاتب نے جرم کیا اور
ہنوز فدیہ مکاتب پر دینے کا حکم نہ ہوا تھا کہ وہ عاجز ہو گیا تو بھی مولی کو اختیار ہے کہ اس غلام کو
دے دے کیونکہ جو امر مانع تھا وہ جاتا رہا - وان قضی بہ علیہ فی کتابتہ ثم عجز فھو دین یباع فیہ لانتقال
الحق من الرقبۃ الی قیمۃ بالقضاء وھذا قول ابی حنیفۃ و محمدؒ وقد رجع ابی یوسفؒ الیہ وکان
یقول اولا یباع فیہ وان عجز قبل القضاء وھو قول زفرؒ لان المانع من الدفع وھو الکتابۃ قائم
وقت الجنایۃ فکما وقعت انعقدت موجبۃ للقیمۃ کما فی جنایۃ المدبر وام الولد ولنا ان المانع قابل
للزوال للتردد ولم یثبت الانتقال فی الحال فیتوقف علی القضاء والرضاء وصار کالعبد المبیع اذا
ابق قبل القبض یتوقف الفسخ علی القضاء لتردد ذاحتمال عودہ کذا ھذا بخلاف التدبیر
والاستیلاد لانھما لا یقبلان الزوال بحال - اور اگر مکاتب پر حالت کتابت میں جرمانہ کا حکم دے دیا
گیا پھر وہ عاجز ہو گیا تو یہ ایک قرضہ ہے جس کے واسطے وہ غلام فروخت کیا جائے گا - کیونکہ حکم
قاضی کی وجہ سے حق جرم اس کے رقبہ سے اس کے قیمت کی جانب منتقل ہوا - اور یہ امام ابوحنیفہؒ
و محمدؒ کا قول ہے اور اسی جانب ابو یوسفؒ نے رجوع کیا ہے اور ابو یوسفؒ پہلے یوں کہا کرتے تھے
کہ غلام مذکور اس حق کے واسطے فروخت کیا جائے گا اگرچہ حکم قاضی سے پہلے عاجز ہو جائے اور یہی زفرؒ
کا قول ہے -

کیونکہ صاحب جرم کو دینے سے جو امر مانع ہے یعنی کتابت تو وہ جرم کرنے کے وقت موجود
ہے تو جرم جس وقت واقع ہوا وہ موجب قیمت واقع ہوا جیسے مدبر و ام ولد کے جرم کرنے میں
ہوتا ہے - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو امر مانع ہے یعنی کتابت وہ بوجہ تردد کے قابل زوال ہے یعنی
ابھی تردد ہے کہ شاید یہ ادا کرکے آزاد ہو یا عاجز ہو کر رقیق ہو جائے تو کتابت زائل ہو جائے گی
پس فی الحال حق مذکور اس کے رقبہ سے اس کی قیمت کی جانب منتقل نہیں ہوا پس حکم قاضی یا باہمی
رضامندی پر متوقف رہے گا جیسے اس غلام کا حال ہے جو فروخت کیا گیا اور قبضہ سے پہلے
بھاگ گیا تو بیع کا فسخ ہونا حکم قاضی پر موقوف رہتا ہے کیونکہ اس کی واپسی کے احتمال سے تردد
ہے پس یہی حکم یہاں ہوگا بخلاف مدبر ام ولد کے کیونکہ تدبیر و استیلاد اس قابل نہیں کہ کسی
حال میں زائل ہوں -

قال واذا مات مولی المکاتب لم تنفسخ الکتابۃ کیلا یؤدی الی ابطال حق المکاتب اذا
الکتابۃ سبب الحریۃ و سبب حق المرء حقہ وقیل لہ اد المال الی ورثۃ المولی علی نجومہ لانہ
استحق الحریۃ علی ھذا الوجہ والسبب انعقد کذلک فیبقی بھذہ الصفۃ ولا یتغیر الا
الورثۃ یخلفونہ فی الاستیفاء فان اعتقہ احد الورثۃ لم ینفذ عتقہ لانہ لم یملکہ
وھذا لان المکاتب لا یملک بسائر اسباب الملک فکذا بالسبب الوراثۃ فان اعتقوہ جمیعا
عتق وسقط عنہ بدل الکتابۃ لانہ یصیر ابراء عن بدل الکتابۃ فانہ حقھم

وقد جری فیہ الارث فاذا برئ المکاتب عن بدل الکتابۃ یعتق کما اذا ابرأہ المولی الا انہ اذا اعتقہ احد الورثۃ لا یصیر ابراء عن نصیبہ لانا نجعلہ ابراء اقتضاء تصحیحا لعتقہ والاعتاق لا یثبت بابراء البعض او ادائہ فی المکاتب لا فی بعضہ ولا فی کلہ ولا وجہ الی ابراء الکل احق بقیۃ الورثۃ واللہ اعلم۔

اور اگر مکاتب کا مولی مر گیا تو کتابت فسخ نہ ہوگی تاکہ اس کا نتیجہ یہ نہ ہو کہ مکاتب کا حق مٹ جائے کیونکہ کتابت تو آزادی کا سبب ہے اور کسی شخص کے حق کا جو سبب ہوتا ہے وہ بھی اس کا حق ہو جاتا ہے۔ اور مکاتب سے کہا جائے گا کہ مولی کے وارثوں کو مال کتابت اپنی اقساط پر ادا کر دے کیونکہ وہ اسی طریقہ پر آزادی کا مستحق ہوا تھا اور اسی طریقہ پر سبب منعقد ہوا تھا پس وہ اسی صفت پر باقی رہے گا اور اس میں تغیر نہ ہوگا سوائے اتنی بات کے کہ مال کتابت وصول کرنے میں مولائے میت کے وارث اس کے خلیفہ ہو جائیں گے۔

پھر اگر وارثوں میں کسی وارث نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس کا مالک نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب سے مملوک نہیں ہوتا ہے اور اگر سب وارثوں نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور عوض کتابت اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

اور یہ عوض کتابت سے بری کرنا ہوا کیونکہ عوض مذکور ان وارثوں کا حق ہے اور اس میں میراث جاری ہو چکی پھر جب مکاتب عوض کتابت سے بری ہو گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ جیسے اگر مولی اس کو بری کرتا تو وہ آزاد ہو جاتا لیکن اگر وارثوں میں سے کسی نے ایک نے اس کو آزاد کیا تو اس کا آزاد کرنا اپنے حصہ سے ابراء نہیں ہے کیونکہ ہم تو اس کا عتق صحیح کرنے کے واسطے اعتاق کو بطریق اقتضاء کے ابراء ثابت کرتے ہیں اور بعض سے بری کرنے یا ادا کرنے سے مکاتب میں اعتاق ثابت نہیں ہوتا نہ اس کے جزو میں نہ کل میں۔ اور اس بعض کو کل کا ابراء قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ باقی وارثوں کا حق متعلق ہے واللہ تعالیٰ اعلم!

ف- واضح ہو کہ آزاد کرنا خواہ مفت بنظر ثواب ہو یا بعوض ہو جیسے مال پر آزاد کرنا یا مکاتب کرنا یا بطور کفارہ وغیرہ کے ہو۔ بہر حال جس کی طرف سے کوئی غلام آزاد ہو تو اس غلام کی ولاء اسی کے واسطے ہوگی لہذا اس کے بعد ولاء کا بیان شروع کیا۔

کتاب الولاء

یہ کتاب ولاء کے بیان میں ہے۔

ولاء یا تو ولی بمعنے قرب سے مشتق ہے کیونکہ کسی غلام پر آزادی کا احسان کرنے سے ایسا رشتہ تعلق قوی ہوتا ہے کہ گویا حکمی قرابت ہے یا موالات سے مشتق ہے یعنی ایک کے پیچھے دوسرا لگا ہوا بدون فرق کے ہو چنانچہ جب ولاء عتق یا ولاء موالات پائی جائے تو اس سے میراث کا استحقاق ہوتا ہے جبکہ میراث کی شرط پائی جائے بدون فرق کے
ہے جسکے معنی مددگاری و محبت کے ہیں جس سے باہمی مدد و میراث اور قتل وغیرہ کے جرمانہ میں شرکت و ہمدردی اسکا اثر ہے الہنیین۔

قال الولاء نوعان ولاء عتاقه ويسمى ولاء نعمة وسببه العتق على ملكه فى الصحيح حتى لو عتق قريبه عليه بالوراثة كان الولاء له وولاء موالاة وسببه العقد ولهذا يقال ولاء العتاقة وولاء الموالاة والحكم يضاف الى سببه والمعنى فيهما التناصر وكانت العرب تتناصر باشياء وقرر النبى عليه السلام تناصرهم بالولاء بنوعيه فقال ان مولى القوم منهم وحليفهم منهم والمراد بالحليف مولى الموالاة لانهم كانو يؤكدون الموالاة بالحلف۔

ولاء کی دو قسمیں ہیں ولاء عتاقہ وولاء موالات) اور ولاء عتاقہ کو ولاء نعمت بھی کہتے ہیں اور اس کا سبب بقول صحیح اپنی ملک پر آزادی ہے یعنی اسکی ملکیت پر وہ آزاد ہو جائے خواہ یہ آزاد کرے یا نہیں حتیٰ کہ اگر اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوا کہ وہ آزاد ہو گیا اگرچہ بوراثت ہو تو اس کی ولاء بھی اس کو حاصل ہو گی یعنی اگرچہ آزاد نہیں کیا بلکہ استحقاقاً خود آزاد ہو گیا تو بھی ولاء حاصل ہوئی۔ اور قسم دوم ولاء موالات اور اسکا سبب عقد ہے یعنے باہم موالات کا عہد و پیمان کرنا اور اسی سبب سے ولاء کو اپنے سبب کی طرف مضاف کر کے ولاء عتاقہ و ولاء موالات کہتے ہیں اور حکم اپنے سبب کی جانب مضاف ہوا کرتا ہے اور اور شرع میں ان دونوں کے معانی تناصر یعنے باہم ایک دوسرے کی مدد و نصرت کرنا۔ اور زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے اہل عرب بہت سی چیزوں سے باہمی نصرت کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسموں ولاء سے انکا تناصر جاری رکھا چنانچہ فرمایا کہ قوم کا مولے اسی قوم میں سے ہے اور فرمایا کہ قوم کا حلیف اسی قوم میں سے ہے اور حلیف سے مولے الموالات مراد ہے کیونکہ اہل عرب موالات کو حلف سے موکد کرتے تھے۔ ف رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولے یعنی آزاد کیا ہوا اسی قوم سے ہے اور اسی قوم کے لڑکی کا بیٹا بھی اسی قوم سے ہے اور قوم کا حلیف بھی اسی قوم سے ہے۔ (رواہ احمد والبخاری فی الادب وابن ابی شیبہ والطبرانی والحاکم۔ اور محدثین نے اس کو جماعت صحابہ سے روایت کیا ہے۔ قال واذا اعتق المولى مملوكه فولاؤه له لقوله عليه السلام الولاء لمن اعتق۔
اور جب مولے نے اپنے مملوک کو آزاد کیا تو آزاد کی ولاء اسی مولے کے واسطے ہو گی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولاء اس شخص کے واسطے ہے جسے آزاد کیا ہو ف رواہ ائمۃ الستۃ۔ ولان التناصر به فيعقله وقد احياه معنى بازالة الرق عنه فيرثه ويصير الولاء كالولاد دون الغنم بالحزم وكذلك المرأة تعتق لما روينا ومات معتق لابنة حمزة رضى الله عنهما عن بنت فجعل النبى عليه السلام المال بينهما نصفين ويستوى فيه الاعتاق بمال وبغيره لاطلاق ماذكرناه۔

اور اس دلیل سے کہ اعتاق کے سبب سے باہمی نصرت ہوتی ہے پس اگر مولے نے اس سے مدد لی تو مولے اس کی خطاء کا جرمانہ بھی برداشت کرتا ہے یعنی اگر آزاد کیا ہوا کسی کو خطاء سے قتل کرے تو مولے مع اپنی برادری کے اس کی دیت اٹھاتا ہے اور پہلے اسکی رقیت دور کر کے ازراہ معنوی اسکو زندہ کر چکا ہے لہذا مولی اسکا وارث ہوتا ہے اور ولاء مانند ولادتی رشتہ کے ہو جاتی ہے اور اس دلیل سے نفع بمقابلہ تاوان ہے۔ یعنے جب مولے اسکی وجہ سے تاوان اٹھاتا ہے تو اسکے نفع کا بھی مستحق ہوگا اسی طرح اگر کسی عورت نے کسی غلام کو آزاد کیا یا کسی مملوک کو آزاد کیا تو اس کی ولاء کی مستحق ہوگی۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ف۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ نے بریرہؓ کو خرید کر کے آزاد کیا تھا جس کے بارہ میں یہ حدیث ہے علاوہ اس کے (من اعتق) میں کلمہ من بمعنے جو شخص بھی عام ہے کہ عورت و مرد دونوں کو شامل ہے۔م۔ اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی دختر کا آزاد کیا ہوا غلام اپنی مولات کو اور ایک دختر کو چھوڑ مرا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے مال کے دو ٹکڑے کیے یعنی نصف اس کی بیٹی کو دیا اور اس کی مولات یعنی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی دختر کو دیا۔ اور واضح ہو کہ آزاد کرنا بعوض مال ہو یا مفت ہو دونوں برابر ہیں کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ اپنی اطلاق سے دونوں کو شامل ہے۔

قال وان شرط انه سائبة فالشرط باطل والولاء لمن اعتق لان الشرط مخالف للنص فلا يصح۔ اور اعتاق میں یہ شرط ہو کہ یہ مملوک سائبہ ہوگا یعنی بعد آزادی کے کسی ولاء میں نہوگا بلکہ خود مختار ہوگا جہاں چاہے جاوے اور جو چاہے کرے تو یہ شرط باطل ہے اور ولاء اس شخص کی ہوگی جسنے آزاد کیا ہے کیونکہ شرط مذکور نص حدیث کے مخالف ہے تو صحیح نہیں ہے قال واذا ادى المكاتب عتق والولاء للمولى وان عتق بعد موت المولى لانه عتق عليه بما باشر من السبب وهو الكتابة وقد قررناه فى المكاتب۔ اور مکاتب نے جب عوض کتابت ادا کیا تو وہ آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء اس کے مولے کی ہوگی اگرچہ وہ مولے کی موت کے بعد آزاد ہوا ہو اور ہم اسکو کتاب المکاتب میں بیان کر چکے۔ وكذا العبد الموصى بعتقه او بشرائه وعتقه بعد موته لان فعل الوصى بعد موته كفعله والتركة على حكم ملكه۔ اور اسی طرح وہ غلام جس کے آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو اسکی ولاء بھی اس کے مولے کو ملیگی یعنی میت کے واسطے ہوگی اور اسی طرح وہ غلام جس کو اپنی موت کے بعد خرید کر آزاد کرنے کی وصیت کی تھی اس کی ولاء بھی میت کے واسطے ہوگی کیونکہ اس کی موت کے بعد اس کی وصی کا فعل بمنزلہ اسکے فعل کے ہے اور ترکہ وصیت کرنے والے کے حکم ملک پر ہے۔ وان مات المولى عتق مدبروه وامهات اولاده لما بينا فى العتاق وولاؤه له لانه اعتقهم بالتدبير والاستيلاد۔ جب مولے مر گیا تو اس کی مدبر لونڈی و غلام آزاد ہو جائینگے اور ایسی لونڈیاں بھی آزاد ہو جائینگی جن سے اس کی کوئی اولاد ہوئی ہو اور ہر ایک کی ولاء اسی میت مولے کے واسطے ہوگی کیونکہ اسی نے مدبر کرنے یا ام ولد بنانے سے انکو آزاد کیا ہے ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لما بينا فى العتاق وولاؤه له لوجود السبب وهو العتق عليه اور اگر کوئی شخص اپنے ذی محرم کا مالک ہوا تو وہ اسپر سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث صحیح جس کو ہم کتاب الاعتاق میں بیان کر چکے ہیں اور اس ذی رحم محرم کی ولاء بھی اسی کی ہوگی کیونکہ سبب آزادی اسی کی طرف سے پایا گیا کہ وہ اسپر سے آزاد ہو گیا۔ واذا تزوج عبد رجل امة لاخر فاعتق مولى الامة الامة وهى حامل من العبد عتقت وعتق حملها وولاء الحمل لمولى الام لا ينتقل عنه ابدا لانه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزء منها يقبل الاعتاق مقصودا فلا ينتقل ولاؤه عنه عملا بما رويناه — اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے باجازت

نکاح صحیح کیا پھر بکر نے اپنی باندی کو اس حالت میں کہ وہ غلام سے حاملہ ہے آزاد کر دیا تو باندی آزاد ہوئی اور اس کا حمل بھی آزاد ہو گیا۔ اور حمل کی ولاء اپنی ماں کے مولے کو ملے گی اور اس سے کبھی منتقل نہیں ہو گی اس واسطے کہ وہ ماں کے آزاد کرنے والے کی طرف سے بالقصد آزاد ہوا ہے کیونکہ حمل بھی باندی کا ایک جزو ہے جو بالقصد اعتاق کے قابل ہے۔ تو مولے سے اس کی ولاء منتقل نہو گی کیونکہ آزاد کرنے والے کے واسطے ولاء ثابت ہونا نص میں مطلق ہے تو اسی پر عمل ہو گا۔ وکذلك اذا ولدت ولدا لاقل من ستة اشهر للتیقن لقیام الحمل وقت الاعتاق۔ اور اسی طرح بعد آزادی کے اگر وہ چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو بھی اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے مولے کے واسطے ہو گی کیونکہ آزاد کرنے کے وقت حمل ہونا یقینی ہے۔ او ولدت ولدین احدهما لاقل من ستة اشهر لانهما توامان یتعلقان معا وهذا بخلاف ما اذا والت رجلا وهی حبلى والزوج والى غيره حيث يكون ولاء الولد لمولى الاب لان الجنين غير قابل لهذا الولاء مقصودا لان تمامه بالايجاب والقبول وهو ليس بمحل له۔ اور اسی طرح اگر یہ باندی دو بچہ جنی جنمیں سے ایک چھ مہینے سے کم میں ہے تو بھی ان دونوں کی ولاء اپنی ماں کے مولے کے واسطے ہو گی اس واسطے کہ یہ دونوں بچہ جوڑیا ہیں کہ ایک ساتھ انکا حمل رہا ہے یعنی آزاد کرنے کے وقت دونوں کا حمل ہونا یقینی ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ ولاء موالات ہو مثلاً شوہر و زوجہ نے مسلمان ہو کر متفرق موالات کی بایں طور کہ زوجہ نے ایک شخص سے موالات کی حالانکہ وہ حاملہ ہے اور اسکے شوہر نے کسی دوسرے شخص سے موالات کی تو بچہ کی ولاء اس شخص کے واسطے ہو گی جس سے باپ نے موالات کی کیونکہ جو بچہ پیٹ میں ہے وہ اس قابل نہیں ہے کہ بالقصد ایسی موالات کرے کیونکہ یہ موالات تو ایجاب و قبول پوری ہوتی ہے اور بچہ اس قابل نہیں ہے۔

قال فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر ولدا فولاؤه لموالى الام لانه عتق تبعا للام لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها فى الولاء ولم يتيقن بقيامه وقت الاعتاق حتى يعتق مقصودا۔ پھر اگر باندی مذکورہ اپنے آزاد ہو جانے سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی تو اس کی ولاء بھی اسکی ماں کے مولے کی ہو گی کیونکہ وہ اپنی ماں کا طبیعت میں آزاد ہو گیا کیونکہ ماں کی آزادی کے بعد وہ ماں کے ساتھ متصل ہے تو ولاء میں بھی اسکے تابع ہو گا اور اعتاق کے وقت حمل قائم ہونے کا تعین نہیں ہے تاکہ بالقصد آزاد ہو جاتے۔ ف۔ پس فرق یہ ہوا کہ اول صورت میں جبکہ اعتاق کے وقت حمل موجود ہے یا چھ مہینہ سے کم پر بنی جس سے اعتاق کے وقت موجود ہونے کا تعین ہے تو اس صورت میں بچہ بھی بالقصد آزاد کیا گیا اور آزاد کرنے والا وہی مولے ہے جسنے اسکی ماں کو آزاد کیا پس آزاد کرنے والے سے ولاء منتقل ہو گی۔ اور اس دوسری صورت میں جبکہ وقت آزادی سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی حتیٰ کہ اعتاق کے وقت حمل موجود ہونے کا تیقن نہیں ہے۔ تو اس صورت میں بچہ کا آزاد کرنا قصداً نہو گا بلکہ اپنی ماں کے تبعیت میں ہو گا حتیٰ کہ یہ ولاء قابل انتقال ہے اگرچہ بالفعل اسکی ولاء اپنی ماں کے مولے کے واسطے ہو گی۔ فان اعتق الاب جر الاب ولاء ابنه وانتقل عن موالى الام الى موالى الاب۔ پھر اگر اسکا باپ آزاد کر دیا گیا تو تو باپ اپنے پسر کی ولاء اپنی طرف کھینچ لے گا۔ اور ماں کے موالی سے منتقل ہو کر باپ کے موالی کی طرف چلی جائیگی۔ لان العتق ههنا فى الولد يثبت تبعا للام بخلاف الاول وهذا لان الولاء بمنزلة النسب قال عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث ثم النسب الى الاباء فكذلك الولاء والنسبة الى لموالى الام كانت لعدم اهلية الاب ضرورة فاذا صار

اھلاعاد الولاء الیہ بمنزلة ولد الملاعنة ینسب الی قوم الام ضرورة فاذا اکذب الملاعن نفسہ ینسب الیہ بخلاف ما اذا اعتقت المعتدة عن او طلاق نجاءت بولد لاقل من سنتین من وقت الموت او الطلاق حیث یکون الولد مولیً لموالی الام وان اعتق الاب لتعذر اضافة العلوق الی ما بعد الموت والطلاق البائن بحرمة الوطی وبعد الطلاق الرجعی لما انہ یصیر مراجعا بالشك فاستند الی حالة النکاح فکان الولد موجودا عند الاعتاق فعتق مقصودا — پس اس صورت میں ولاء باپ کی طرف کھنچ جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بچہ میں عتق اپنی ماں کی تبعیت میں ثابت ہوا تھا بخلاف اول کے (کہ وہاں مقصوداً ثابت ہوا ہے) اور بات یہ ہے کہ نسبت ولاء بمنزلہ نسب کے ہے تو باپ کی جانب اصل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولاء ایک لحمہ مثل لحمہ نسب کے ہے کہ بیع نہیں کیا جائیگا اور نہ ہبہ ہو سکتا ہے اور نہ اسمیں میراث جاری ہوتی ہے۔ والحدیث حسن او صحیح۔ پھر جب معلوم ہوا کہ ولاء بمنزلہ نسب ہے اور نسب بجانب باپ ہوتا ہے تو ولاء بھی باپ کی طرف ہوگی (لہذا بچہ کی ولاء اسکے ماں باپ والوں کی طرف کھینچ جائیگی) اور ماں کے موالی کی طرف نسبت اس ضرورت سے واقع ہوتی تھی کہ باپ میں نسب کی لیاقت نہ تھی پھر جب وہ بھی آزاد ہو کر لائق ہو گیا تو ولاء اسکی طرف عود کریگی اور نظیر اس کی یہ کہ جس عورت نے شوہر سے ملاعنہ کیا اور بچہ پیدا ہوا جو ان کی طرف منسوب ہوا بوجہ ضرورت کے پھر اگر باپ نے اپنے آپکو جھوٹا بتلایا یعنی کہا کہ میں اس عورت کو زنا کی تہمت لگانے میں جھوٹا تھا تو یہ بچہ پھر اپنے باپ کی طرف منسوب ہو جائیگا بخلاف اسکے جب موت یا طلاق سے عدت بیٹھنے والی آزاد کی گئی پھر وقت موت یا طلاق سے دو برس سے کم میں اسکے بچہ ہوا تو یہ بچہ اپنی ماں کے موالی کا مولی ہوگا اگرچہ باپ آزاد کردیا جاوے کیونکہ بعد موت یا طلاق بائن کے نطفہ قائم ہونے کا حکم متعذر ہے کیونکہ وطی حرام ہے اور بعد طلاق رجعی کے بھی متعذر ہے کیونکہ وہ شک کے ساتھ رجعت کرنے والا ہوا جاتا ہے حالانکہ شک سے رجعت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ تو لا محالہ حالت نکاح کی طرف اسکا استناد ہوا تو آزاد کرنیکے وقت بچہ موجود ہوگا پس اسکا اعتاق بالقصد واقع ہوگا۔

ف۔ اور جب بالقصد اعتاق واقع ہو تو موالی ماں سے ولاء منتقل نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس استدلال میں حدیث مذکور پر ہے کہ ولاء ایک لحمہ یعنی اتصال مثل قرابت نسبت کے ہے۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً روایت ہے پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کو ابن حبان نے اپنی صحیح کی قسم ثانی میں بطریق بشر بن الولید عن یعقوب بن ابراہیم عن عبید اللہ بن عمر عن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلعم الولاء لحمة کلحمة النسب لایباع ولا توہب۔ یعنی آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ولاء ایک اتصال مانند اتصال نسب کے ہے کہ وہ فروخت نہوگا اور نہ ہبہ کیا جائیگا۔ ابن حبانؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا کہ اپنی کتاب صحیح میں داخل کیا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ ابن حبانؒ کے نزدیک بشر بن الولید اور یعقوب ابراہیم یعنی امام ابو یوسف القاضی دونوں ثقہ ہیں۔ برخلاف قول بعض مجادلین کے جو طعن کرتے ہیں۔ شافعیؒ نے کہا کہ محمد بن الحسن عن ابی یوسف القاضی یعقوب بن ابراہیم عن عبداللہ بن دینار بذلک۔ اس روایت میں عبید اللہ بن عمر ساقط ہیں۔ حاکم نے بطریق الشافعیؒ اسکو مستدرک کی کتاب الفرائض میں روایت کر کے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ اس کو امام بخاری و مسلم نے اخراج نہیں کیا۔ اور کتاب مناقب الشافعی میں حاکم نے بطریق علی بن سلیمان عن محمد بن ادریس الشافعیؒ

۱؎ یعنی جیسے نانا دہانا باہم بنا ہوا ہوتا ہے ۱۲م

حدثنا محمد بن الحسن ثنا یوسفؒ عن ابی حنیفۃ عن عبداللہ بن دینار بذلک۔ حاکم نے کہا کہ یہ علی بن سلیمان کا وہم ہے کہ ابو حنیفہؒ کا ذکر کیا حالانکہ شافعیؒ نے بدون اسکے روایت کیا ہے۔ دار قطنیؒ نے کہا کہ اسمیں ابو حنیفہؒ کا ذکر صحیح نہیں ہے۔ اور حدیث مؤطا و مسلم وغیرہ میں ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی بیع و ہبہ سے نہی فرمائی ہے۔ اور ابو یعلی نے بطریق ابن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کی کہ ولاء ایک لحمہ مثل لحمہ نسب ہے کہ وہ فروخت نہ کیا جاوے اور نہ ہبہ کیا جاوے۔ بالجملہ یہاں تطویل کی ضرورت نہیں ہے اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے اور اس سے انکار مکابرہ ہے لیکن قولہ وولاء یورث صرف بقول دار قطنی زیادت ایوب بن سلیمان ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ جمہور علماء و فقہاء کے نزدیک ولاء موروث ہوتا ہے لیکن اس میں سہام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ مع۔ وفی الجامع الصغیر فاذا تزوجت معتقۃ بعبد فولدت اولادا فجنی الاولاد فعقلہم علی موالی الام لانہم عتقوا بتعا لامہم ولا عاقلۃ لابیہم ولا موالی فالحقوا بموالی الام ضرورۃ کما فی ولد الملاعنۃ علی ما ذکرنا فان اعتق الاب جر ولاء الاولاد الی نفسہ لما بینا ولا یرجعون علی عاقلۃ الاب بما عقلوا لانہم حین عقلوہ کان الولاء ثابتا لہم وانما یثبت للاب مقصورا لان سببہ مقصور وھو العتق بخلاف ولد الملاعنۃ اذا عقل عنہ قوم الام ثم اکذب الملاعن نفسہ حیث یرجعون علیہ لان النسب ھنالک یثبت مستندا الی وقت العلوق وکانوا مجبورین علی ذلک فیرجعون۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک قوم کی آزاد کی عورت نے دوسری قوم کے غلام سے نکاح کیا پھر اس کے اولاد پیدا ہوئی پھر اس اولاد نے جرم کیا یعنی کسی کو خطاً سے قتل کیا تو ان کی عاقلہ یعنی مل کر دیت ادا کرنے والے ان کی ماں کے موالی ہیں کیونکہ یہ اولاد تو اپنی ماں کی تبعیت میں آزاد ہوئی ہیں اور ان کی باپ کی کوئی عاقلہ قوم یا موالی نہیں ہے تو اس ضرورت سے یہ اپنی ماں کے ساتھ ملحق ہوتی جیسے اس عورت کا بچہ ہوتا ہے جس نے اپنے شوہر کے ساتھ لعان کیا۔

چنانچہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے پھر اگر غلام باپ بھی آزاد کیا گیا تو وہ اولاد کی ولاء اپنی جانب کھینچ لاویگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا یعنی آزاد ہونے کے وقت باپ میں لیاقت نہیں ہے اور یہاں اس مسئلہ میں باپ کو آزاد ہو جانے کے بعد لیاقت ہے پھر ان کی قوم میں جو کچھ ماں کے موالی نے عقل میں ادا کیا ہے وہ باپ کے موالی سے نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ جس زمانہ میں انھوں نے عاقلہ ہو کر دیت ادا کی تھی تو ولاء ان کے واسطے ثابت تھی اور بعد کے واسطے تو ابھی ثابت ہوگی جب آزاد کیا گیا کیونکہ اس کا سبب یعنی آزادی تو اس وقت ثابت ہے بخلاف ملاعنہ عورت کے بچہ کے کہ وہاں اگر عورت کی قوم نے عاقلہ بن کر دیت دے دی پھر شوہر نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو ماں کی قوم جنھوں نے عاقلہ ہو کر دیت ادا کی ہے وہ باپ کے موالی سے واپس لے گے کیونکہ یہاں اس بچہ کا نسب اس وقت سے ثابت ہوگا جس وقت سے نطفہ قرار پایا ہے اور ان کے موالی نے مجبور ہو کر دیت ادا کی تھی تو وہ لوگ اب باپ کے موالی سے واپس لیں گے۔ قال وان تزوج من العجم بمعتقۃ من العرب فولدت لہ اولادا فولاء اولادھا لموالیہا عند ابی حنیفۃؒ قال رضی اللہ عنہ وھو قول محمدؒ وقال ابو یوسفؒ حکمہ حکم ابیہ لان النسب الی الاب کما اذا کان الاب عربیا بخلاف ما اذا کان الاب عبدا لانہ ھالک معنی — اگر عرب کی آزاد کی ہوئی باندی سے کسی عجمی نے نکاح کیا جس سے اولاد ہوئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولاد کی ولاء اس عورت کے موالی کے واسطے ہوگی اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اولاد بمنزلہ اپنے باپ سے ہے یعنی آزاد ہوگی کیونکہ نسب تو باپ کی جانب ہوتا ہے جیسے اگر باپ عربی ہوتا تو اولاد کا بھی یہی حکم تھا بخلاف اس کے جب باپ غلام ہوتا ہے تو وہ بمنزلہ مردہ کے ہوتا ہے۔ ف۔ لہذا اولاد کی ولاء اس کے ماں کے موالی کو ملتی ہے ولھما ان ولاء العتاقۃ قوي معتبر فی حق الاحکام حتی اعتبرت الکفاءۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے

کہ ولاء نسبتاً قوی ہے حتیٰ کہ احکام کے حق میں معتبر ہے پس اس میں کفو ہونا معتبر ہوگا۔

والنسب فی حق العجم ضعیف فانھم ضیعوا انسابھم ولھذا لم تعتبر الکفاءۃ فیما بینھم بالنسب والقوی لا یعارضہ الضعیف بخلاف ما اذا کان الاب عربیا لان انساب العرب قویۃ معتبرۃ فی حکم الکفاءۃ والعقل لما ان تناصرھم بھا فاغنت عن الولاء قال رضی اللہ عنہ الخلاف فی مطلق المعتقۃ والوضع فی معتقۃ العرب وقع اتفاقا وفی الجامع الصغیر نبطی کافر تزوج بمعتقۃ قوم ثم اسلم النبطی ووالی رجلا ثم ولدت اولادا قال ابوحنیفۃ ومحمد موالیھم موالی امھم وقال ابویوسف موالیھم موالی ابیھم لان الولاء وان کان اضعف فھو من جانب الاب فصار کالمولود بین واحد من الموالی وبین العربیۃ ۔

اور عجمیوں کے حق میں نسب ضعیف ہے کیونکہ اہل عجم نے اپنے نسب ضائع کر دیتے ہیں اس واسطے اُن میں نسب کی راہ سے کفو ہونا معتبر نہیں ہوتا ہے اور قوی کے ساتھ ضعیف کا معاوضہ جائز نہیں ہے یہ بخلاف اس کے اگر باپ عربی ہو کیونکہ عرب کے انساب قوی ہیں اور کفو ہونے و عاقلہ ہونے میں معتبر ہیں کیونکہ نسب ہی کی راہ سے ان میں باہمی نصرت جاری ہے تو ولاء سے بے پروائی ہے شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ اختلاف مطلق آزاد کی ہوئی باندی میں جاری ہے اور معتقہ عربیہ کی قید صرف اتفاقی واقع ہوئی ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک نبطی کافر نے یعنے رذیل کافر نے کسی قوم کی آزاد کی ہوئی عورت سے نکاح کیا پھر نبطی مسلمان ہوگیا اور اُس نے ایک شخص سے موالات کر لی پھر اُس کی کافرہ جورو نصرانیہ یا یہودیہ سے اولاد ہوئی تو امام ابوحنیفہ و محمد نے فرمایا کہ اس اولاد کے موالی اُنکی ماں کے موالی ہونگے اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ باپ کے موالی ہونگے کیونکہ ولاء اگرچہ کمزور ہے لیکن باپ کی جانب سے موجود ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک عجمی آزاد اور ایک عربیہ آزادہ سے اولاد ہوئی یعنی اس صورت میں بالاتفاق باپ کی جانب نسب ہوتا ہے یہی یہاں ہوگا

ولھما ان ولاء الموالاۃ اضعف حتی یقبل الفسخ وولاء العتاقۃ لا یقبلہ والضعیف لا یظھر فی مقابلۃ القوی ولو کان الابوان معتقین فالنسبۃ الی قوم الاب لانھما استویا والترجیح لجانبہ لشبھہ بالنسب او لان النصرۃ بہ اکثر ۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء موالات بہ نسبت ولاء عتاقہ کے کمزور ہے کہ وہ فسخ ہو سکتی ہے اور ولاء عتاقہ قابل فسخ نہیں ہے اور قوی کے مقابلہ میں ضعیف کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور اگر ان اولاد کی ماں و باپ دونوں آزاد کیے ہوتے ہوں تو بالاتفاق باپ کی قوم کی جانب نسبت ہوگی کیونکہ آزاد ہونے میں دونوں برابر ہیں اور باپ کی جانب ترجیح ہے اس واسطے کہ ولاء کو نسب سے مشابہت ہے اور اسواسطے کہ باپ والوں سے نصرت زیادہ پہنچتی ہے۔ قال وولاء العتاقۃ تعصیب وھو احق بالمیراث من العمۃ والخالۃ۔ ولاء عتاقہ ایک تعصب ہے یعنی عصبہ بنا دیتی ہے چنانچہ مولے اپنے آزاد کیے ہوتے کی میراث میں بہ نسبت اُس کی خالہ و پھوپھی کے مقدم ہے۔

ف یہی جمہور علماء صحابہ و تابعین وغیرہ کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام للذی اشتری عبدا فاعتقہ ھو اخوک ومولاک ان شکرک فھو خیر لہ وشر لک وان کفرک فھو خیر لک وشر لہ ولو مات ولم یترک وارثا کنت انت عصبۃ ۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو جس نے غلام خرید کر آزاد کیا تھا یوں فرمایا کہ یہ تیرا بھائی اور آزاد کیا ہوا ہے اگر اس نے تیری شکر گزاری کی تو یہ اُس کے حق میں بہتر ہے اور تیرے حق میں برا ہے اور اگر اُس نے تیری ناشکری کی تو وہ تیرے حق میں بہتر ہے اور اُس کے حق میں بدتر ہے اور اگر یہ مرا اور اس نے کوئی وارث نہ چھوڑا تو تو اُس کا عصبہ ہوگا۔

ف اس حدیث کو عبدالرزاق و دارمی وغیرہ نے حسن بصری سے مرسل روایت کیا۔

وورث ابنة حمزةؓ علی سبیل العصوبة مع قیام وارث واذا کان عصبة یقدم علی ذوی الارحام وھو المروی عن علیؓ فان کان للمعتق عصبة من النسب فھو اولی من المعتق لان المعتق اخر العصبات وھذا لان قولہ علیہ السلام ولم یترک وارثا قالوا المراد منہ وارث ھو عصبة بدلیل الحدیث الثانی فتاخر عن العصبة دون ذوی الارحام - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دختر حمزہ رضی اللہ عنہ کو اس کے آزاد کیے ہوتے غلام سے بطور عصبہ ہونے کے میراث دلوائی باوجودیکہ اس کی آزاد شدہ کی ایک لڑکی موجود تھی چنانچہ اس حدیث کا بیان عنقریب گذر چکا پس جب آزاد کرنے والا عصبہ ٹھہرا تو ذوی الارحام پر مقدم ہوگا اور یہی حضرت علیؓ سے مروی ہے - ف ، بلکہ یہ زید بن ثابت سے عبدالرزاق نے روایت کی ہے اور حضرت عمرؓ وعلیؓ وابن مسعود رضی اللہ عنہم تو ذوی الارحام کو مقدم کرتے تھے چنانچہ اسکو عبدالرزاق نے بسند صحیح روایت کیا ہے - م ع پھر اگر آزاد شدہ کے عصبات نسبی میں سے کوئی موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا کیونکہ آزاد کرنے والا تو آخری عصبہ ہے اور یہ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا کہ اس نے کوئی وارث نہ چھوڑا ہو تو علماء نے کہا کہ وارث سے عصبہ مراد ہے یعنی اگر کوئی عصبہ نہ چھوڑا ہو تو آزاد کرنے والا عصبہ ہوگا بدلیل حدیث دیگر یعنی بدلیل حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہ کہ اس کو بطور عصبہ میراث دلوائی تو معلوم ہوا کہ وارث عصبہ سے آزاد کرنے والا پیچھے ہے - لیکن ذوی الارحام سے متقدم ہے۔

قال فان کان للمعتق عصبة من النسب فھو اولی منہ لما ذکرنا وان لم یکن لہ عصبة من النسب فمیراثہ للمعتق تاویلہ اذا لم یکن ھناک صاحب فرض ذو حال اما اذا کان فلہ الباقی بعد فرضہ لانہ عصبة علی ما رویناه وھذا لان العصبة من یکون التناصر بہ لبیت النسبة وبالموالی الانتصار علی ما مر والعصبة یاخذ ما بقی - پھر اگر آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہے بدلیل مذکورہ بالا - اور اگر عصبہ نسبی موجود نہ ہو تو اس کی میراث آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہاں کوئی صاحب فرض بھی ایسا نہ ہو جس کا حق دو طرح ہے یعنی مثلاً باپ کہ وہ حق فرض بھی لیتا ہے اور باقی کو بطور عصبہ بھی لیتا ہے تو ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو کیونکہ اگر ایسا فرض موجود ہو تو بعد اپنے فرض کے باقی بھی لے لیگا کیونکہ وہ عصبہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبہ وہ شخص ہوتا ہے کہ جس سے قبیلہ کی وجہ سے باہمی تصرف ہوتی ہے اور موالی کی ذات سے انتصار ہوتا ہے اور عصبہ وہ شخص ہے جو باقی بچا ہوا لے لے ف ، یعنی اصحاب فرائض کا حصہ دیکر جو باقی بچے وہ سب لے لیتا ہے -

فان مات المولی ثم مات المعتق فمیراثہ لبنی المولی دون بناتہ لانہ لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او کاتبن او کاتب من کاتبن بھذا اللفظ ورد الحدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی آخرہ او جر ولاء معتقھن وصورة الجر قدمناھا —
اگر مولے مرگیا پھر آزاد شدہ مرا اس کے نسبی عصبہ نہیں ہے تو مولی کی اولاد میں سے لڑکیوں کو آزاد شدہ کی میراث نہیں ملے گی بلکہ فقط لڑکوں کو ملے گی اس کی دو دلیل ہیں اول یہ کہ عورتوں کے واسطے ولاء سے نہیں ہے الا وہ کہ جس کو عورتوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کیے ہوتے نے آزاد کیا یا جسکو عورتوں نے مکاتب کیا یا ان کے مکاتب کیے ہوتے نے مکاتب کیا۔ انہیں الفاظ سے حدیث وارد ہوئی ہے اور اس کے آخر میں ہے یا انکا آزاد کیا ہوا جس کی ولاء کھینچ لایا - اور ولاء کھینچ لانے کی صورت ہم نے سابق میں بیان کردی ف ، یعنی ان کے غلام نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر باندی کو اس کے مولی نے آزاد کیا پھر وہ آزادی سے چھ مہینہ سے زیادہ مدت پر بچہ جنی تو بچہ کی ولاء ابھی ماں کے مولے کے واسطے ہے

پھر جب غلام مذکور آزاد کیا گیا تو وہ بچہ کی ولاء اپنے موے کی طرف کھینچ لادے گا۔ لیکن یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پائی گئی بلکہ بیہقی نے حضرت عمر و علی و ابن مسعود و زید بن ثابت سے یہ قول روایت کیا ہے اور یہی عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ وغیرہ نے روایت کیا لیکن ہم آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کی تقلید کرتے ہیں علاوہ بریں جب یہ رائے سے معلوم نہیں ہو سکتا تو بمنزلہ مرفوع ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب مولے کے لڑکے و لڑکیاں موجود ہیں پھر اسُ کے آزاد کیے ہوئے نے انتقال کیا تو لڑکوں کو میراث ملے گی نہ لڑکیوں کو اور اگر فقط لڑکیاں ہوں تو ظاہر الروایہ کے موافق لڑکیاں نہیں پاوینگی بلکہ بیت المال میں داخل کی جاتے گی لیکن بعض مشائخ نے اس زمانہ میں اس کے خلاف فتوی دیا۔

یعنی آزاد شدہ کی میراث اس کی لڑکیوں کو دی جاتے، کیونکہ بیت المال کا انتظام نہ دارد ہے حتی کہ انھوں نے فتوی دیا کہ اگر کوئی شخص مرے اور اسکا کوئی وارث نہ ہو سوائے رضاعی لڑکا یا لڑکی کے تو اسُ کی میراث اسی رضاعی کو دے دی جاتے اور بیت المال میں داخل نہ کی جاتے کمافی الذخیرہ وغیرہ بالجملہ عورتوں کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی اور اس کے واسطہ سے بھی ولاء ملے گی

ولان ثبوت المالكية والقوة في المعتق جهتها فينسب بالولاء اليها وينسب اليها من ينسب الى مولاها بخلاف النسب لان سبب النسبة فيه الفراش وصاحب الفراش انما هو الزوج والمرأة مملوكة لا مالكة وليس حكم ميراث المعتق مقصورا على بني المولى بل هو لعصبة الاقرب فالاقرب لان الولاء لا يورث ويخلفه فيه من يكون النصرة به حتى لو ترك المولى ابا وابنا فالولاء للابن عند ابي حنيفة رح ومحمد رح لانه اقربهما عصوبة وكذلك الولاء للجد دون الاخ عند ابي حنيفة رح لانه اقرب في العصوبة عنده وكذا الولاء لابن المعتقة حتى يرثه دون اخيها لما ذكرنا الا ان عقل جناية المعتق على اخيها لانه من قوم ابيها وجنايته كجنايتها ولو ترك المولى ابنا واولاد ابن آخر معناه بني ابن آخر فميراث المعتق للابن دون بني الابن لان الولاء للكبر هو المروي عن عدة من الصحابة رض منهم عمر رض وعلي رض وابن مسعود رض وغيرهم اجمعين ومعناه القرب على ما قالوا والصلبي اقرب — اور دوسری دلیل عورتوں کی ولاء میں یہ ہے کہ آزاد شدہ میں مالکیت و قوت حاصل ہونا آزاد کرنے والی عورت ہی کی طرف سے ہوتا ہے تو ولاء میں یہ آزاد شدہ اسی عورت کی طرف منسوب ہوگا اور آزاد شدہ نے جس کو آزاد کیا ہو وہ بھی اس عورت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ دوم آزاد شدہ اپنے آزاد کرنے والے کی طرف منسوب ہے اور اس کا آزاد کرنے والا اس آزاد کنندہ عورت کی طرف منسوب ہے تو دوم بھی اسی عورت کی طرف منسوب ہوا۔ بخلاف نسب کے کہ اسمیں بچہ کی نسبت ماں کی جانب نہیں ہوتی اسواسطے کہ نسب میں نسبت کا سبب تو فراش ہے اور فراش والا شوہر ہوتا ہے اور عورت اس کی مملوکہ ہے نہ مالک اور واضح ہو کہ آزاد شدہ کی میراث کا حکم صرف اس قدر نہیں ہے کہ مولے کے لڑکوں کو ملے گی بلکہ مولے کے عصبات میں سے جو سب سے اقرب ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو پھر وہ نہ ہو یا محروم ہو تو جو اس کے بعد سب سے اقرب ہے وہ پاویگا اس واسطے کہ ولاء ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ موروث ہو یعنی اسطرح ورثہ نہیں ہوتا کہ مولے کے وارثوں میں مال کی طرح حصہ رسد پہنچے بلکہ مولے کے قائم مقام کو بطور استحقاق کے ملتا ہے اور اس میں مولے کا خلیفہ وہ ہوتا ہے جس کی ذات سے نصرت قائم ہوتی کہ اگر مولے نے باپ و بیٹا چھوڑا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ولاء اس کے پسر کے واسطے ہوگی کیونکہ عصبہ ہونے میں باپ سے بیٹا زیادہ قریب ہے۔ اور اگر دادا و بھائی چھوڑا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولاء اس کے دادا کے واسطے ہوگی اور

بھائی واسطے نہ ہوگی اس واسطے کہ امامؒ کے نزدیک بھائی سے دادا کے عصوبت اقرب ہے اسی طرح اگر آزاد کرنے والی عورت نے بیٹا و بھائی چھوڑا پھر اس کا آزاد کیا ہوا الغیر ایسے وارث کے مرا تو اس کی مولاۃ کا بیٹا وارث ہوگا اور بھائی نہیں پاویگا کیونکہ عصبہ ہونے میں اقرب ہے

لیکن اگر آزاد شدہ اپنی زندگی میں جرم کرے جس کا جرمانہ و دیت اسکی عاقلہ پر واجب ہوتی ہے تو عاقلہ اس عورت مولاۃ کے بھائی پر ہوگی اس واسطے کہ بھائی تو اس عورت کے باپ کی قوم سے ھے اور جیسے عورت خود ایسا جرم کرتی تو عاقلہ اس کا بھائی وغیرہ اس کے باپ کی قوم ہوتی اسی طرح جب اس کے آزاد کیے ہوئے نے جرم کیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اگر مولے نے بیٹا اور پسر دیگر کی اولاد نرینہ چھوڑی یعنے پوتے جنکا باپ مرگیا ہے اور اپنا بیٹا چھوڑا پھر آزاد کیا ہوا مرا حالانکہ اس کا کوئی وارث نسبی عصبہ نہیں ہے۔ تو آزاد شدہ کی میراث مولے کے پسر کو ملے گی اور دوسرے پسر کے لڑکوں کو نہیں ملے گی اس واسطے کہ ولاء تو سب سے بڑے کے واسطے ہے یعنی جس کا نسب بجانب مولے سب سے اقرب عصبہ کا ہو وہ مستحق ولاء ھے۔ اور یہی ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جن میں حضرت عمر و علی و ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ اور بنا بر قول مشائخ کے یہاں بڑائی سے قرب مراد ہے یعنی جو سب سے اقرب ہو اور مولے کی نسبت جو بیٹا ہے وہ پوتوں سے زیادہ قریب ہے۔ ف ۔ اور واضح ہو کہ حضرت علی و ابن مسعود و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے بیہقی نے یہ قول روایت کیا ۔ عبدالرزاق نے سفیان ثوری عن منصور عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ حضرت عمر و علی و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم ولاء کو کبیر کے واسطے ٹھہراتے تھے ۔ نخعیؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا لیکن مرسل نخعیؒ بالاتفاق مقبول ہے اور یہی قول حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و عبداللہ بن عمرؓ و اسامہ بن زیدؓ و ابو مسعودؓ سے مروی ہے و التطویل کی حاجت نہیں ۔

فصل فی ولاء الموالاۃ

یہ فصل ولاء موالات کے بیان میں ہے

ولاء عتاقہ کے بیان کے بعد ولاء موالات کے متعلق احکام کو بیان کرنا شروع کیا جس کا ذکر اوپر گذرا ھے۔ قال واذا اسلم رجل علی ید رجل ووالاہ علی ان یرثہ ویعقل عنہ اذا جنی او اسلم علی ید غیرہ ووالاہ فالولاء صحیح وعقلہ علی مولاہ فان مات ولا وارث لہ غیرہ فمیراثہ للمولی وقال الشافعیؒ الموالاۃ لیس بشئ لان فیہ ابطال حق بیت المال ولھذا لا تصح فی حق وارث آخر ولھذا لا یصح عندہ الوصیۃ بجمیع المال وان لم یکن للموصی وارث لحق بیت المال وانما یصح فی الثلث ولنا قولہ تعالی وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ والآیۃ فی الموالاۃ وسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل اسلم علی ید رجل آخر ووالاہ فقال ھو حق الناس بہ محیاہ ومماتہ وھذا یشیر الی العقل والارث فی حالتین ھاتین ولان مالہ حقہ فیصرفہ الی حیث یشاء والصرف الی بیت المال ضرورۃ عدم المستحق لانہ مستحق اگر ایک شخص دوسرے کے ہاتھ پر مسلمان ہوا مثلاً خالد کے ہاتھ پر زید مسلمان ہوا پھر اس کے ساتھ اس شرط پر عقد موالات باندھا کہ جس کے ہاتھ پر مسلمان ہوا ہے وہ اس کا وارث ہو یعنی اگر زید بغیر وارث عصبہ نسبی کے مرجائے تو خالد اس کا وارث ہو اور اگر زید نے اپنی زندگی میں کوئی ایسا جرم کیا جس کو عاقلہ مدد کر کے اٹھاتی ہے تو خالد اس کا عاقلہ ہو یا زید مذکور کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا پھر اس نے خالد سے اسطرح عقد موالات کیا تو وہ صحیح

ہے اور اگر زید سے کوئی قتل خطاء وغیرہ واقع ہو تو اسُ کا عاقلہ اسُ کا مولے خالد ہوگا اور اگر زید مر گیا اور اسُ کا کوئی وارث سوا خالد کے نہیں ہے تو یہی مولے اسُ کا وارث ہوگا اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ موالات کچھ نہیں ہے کیونکہ اس میں بیت المال کا حق مٹانا لازم آتا ہے اس واسطے دوسرے وارث موجود کے حق میں یہ موالات جاری نہیں ہوتی ہے اور اسی حق بیت المال کی وجہ سے امام شافعیؒ کے نزدیک کل مال کی وصیت نہیں جائز ہے اگرچہ موصی کا کوئی وارث موجود نہ ہو بلکہ صرف تہائی مال سے وصیت جائز ہے اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ یعنی جن لوگوں سے تمہارے ہاتھوں نے عقد باندھا ہے تو ان کو اُن کا حصہ دیدو۔ یہ آیت دربارۂ موالات نازل ہوئی ہے اور آنحضرتؐ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور اسُ سے موالات کر لی تو آنحضرت صلی اللہ وسلم نے فرمایا کہ غیر لوگوں میں سے یہی اسُ کی زندگی و موت میں زیادہ حقدار ہے۔ اور یہ حدیث زندگی و موت دونوں حالتوں کے ذکر سے عاقلہ ہونے و میراث کا اشارہ کرتی ہے اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مال تو اسُ شخص کا حق ہے تو اسُ کو اختیار ہے کہ جہاں چاہے صرف کرے اور بیت المال کی جانب صرف کرنا اس ضرورت سے ہوتا ہے کہ کوئی مستحق نہیں ہے نہ آنکہ بیت المال کو استحقاق ہوتا ہے۔ ف۔ مصنفؒ نے جو حدیث موالات ذکر کی اسُ کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و حاکم و احمد و ابن شیبہ و ابویعلی و طبرانی و دارقطنی و عبدالرزاق نے حدیث تمیم الداری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور امام بخاری نے اسُ کو باب فرائض میں معلق ذکر کیا ہے۔ شافعیؒ نے کہا یہ حدیث ہمارے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو عبدالعزیز بن عمرؓ نے ابن موہب سے اسُ نے تمیم الداری سے روایت کیا اور ابن موہب ہمارے نزدیک معروف نہیں ہے۔

اور ہمارے علم میں تمیم الداری رضی اللہ عنہ سے اسُ سے ملاقات نہیں ہوتی۔ کذا ذکرہ البیہقی۔ اور جواب یہ ہے کہ شیخ ابن حجر نے خود تقریب میں لکھا کہ عبداللہ بن موہب طبقہ ثالثہ سے ثقہ ہے اور ذہبی نے فرمایا کہ اگر یحییٰ بن معین نے اس کو نہیں پہچانا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ دوسروں نے اس کو ثقہ بیان کیا ہے اور ابن ابی شیبہ و ابونعیم کی روایت میں صریح مذکور ہے کہ ابن موہب نے کہا کہ میں نے تمیم الداری سے سنا۔ پس امام بخاری و ترمذی و شافعیؒ کا یہ خیال کہ اسُ نے تمیم الداری کو نہیں پایا ہے جاتا رہا اور بغیر دلیل کے تردید نہ ہوگی اور رہا یہ امر کہ عبدالعزیز بن عمرو کے حافظہ میں بعض نے کلام کیا تو وہ مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ صحیحین کے راویوں میں سے ہے اور ابن معین و ابوزرعہ و ابونعیم و ابن عمار نے کہا کہ وہ ثقہ ہے پس یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم

قال وان كان له وارث فهو اولى منه وان كانت عمة او خالة او غيرهما من ذوي الارحام لان الموالاة عقدهما فلا يلزم غيرهما وذو الرحم وارث ولا بد من شرط الارث والعقل كما ذكر في الكتاب لانه بالالتزام وهو بالشرط ومن شرطه ان لا يكون المولى من العرب لان تناصرهم بالقبائل فاغنى عن الموالاة - اور اگر اس نومسلم موالات کرنے والے کا کوئی وارث ہو تو وہ اس کے مولے سے مقدم ہوگا اگرچہ یہ وارث اسُ کی پھوپھی یا خالہ یا کوئی دوسرا ذی الارحام میں سے ہو یعنی ذوی الارحام میں سے کوئی موجود ہو تو وہی وارث ہوگا اور مولے کو میراث نہیں ملے گی اس واسطے کہ موالات ہیں ان دونوں نے اپنے اپنے طور پر عقد باندھا تو اُن کا عقد باندھنا دوسروں پر لازم نہ ہوگا یعنی دوسرے وارثوں کا حق نہیں مٹا سکتے ہیں اور ذوی الارحام بھی وارث ہوا کرتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ عقد موالات میں میراث کی اور عاقلہ ہونے کی شرط ضرور ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے کیونکہ یہ ہر ایک اسُ وقت ہو سکتا ہے کہ جب اپنے اوپر لازم کرے اور یہ شرط ہی سے حاصل ہوگا اور منجملہ اس کی شرط کے یہ ہے کہ وہ نومسلم جو موالات کرتا پاتا ہے اہل عرب میں سے نہ ہو کیونکہ اہل عرب کی باہمی نصرت بذریعہ قبائل ہوتی ہے تو وہاں موالات کی کچھ حاجت نہیں ہے۔

قال وللمولی ان ینتقل عنہ بولائہ الی غیرہ مالم یعقل عنہ لانہ عقد غیر لازم بمنزلۃ الوصیۃ وکذا للاعلی ان یتبرأ عن ولائہ لعدم اللزوم الا انہ یشترط فی ھذا ان یکون بمحضر من الاخر کما فی عزل الوکیل قصدا بخلاف ما اذا عقد الاسفل مع غیرہ بغیر محضر من الاول لانہ فسخ حکمی بمنزلۃ العزل الحکمی فی الوکالۃ ۔ اور نومسلم موالات کرنے والے کو جائز ہے کہ جس مولے سے موالات کی ہے اسکی موالات سے پھر کر دوسرے شخص سے موالات کر لے بشرطیکہ مولائے اول اس وقت تک اس کی طرف سے عاقلہ ہو کر ادا نہ کیا ہو کیونکہ یہ عقد بمنزلہ وصیت کے لازمی نہیں ہے اور اسی طرح مولائے اعلی کو بھی اختیار ہے کہ اس کی ولاء ترک کر دے کیونکہ لزوم نہیں ہے۔ لیکن اس معاملہ میں شرط یہ ہے کہ دوسرے کی موجودگی یعنی علم میں فسخ کرے جیسے قصداً وکیل کے معزول کرنے کی صورت میں ہوتا ہے بہ خلاف اس کے اگر نومسلم مذکور نے بغیر علم مولائے اول کے کسی دوسرے سے عقد موالات کر لیا تو یہ جائز ہو جاتا ہے کیونکہ حکماً فسخ ہے جیسے وکالت میں حکماً معزول کرنا ہوتا ہے ف ۔ مثلاً بیع کے واسطے وکیل تھا پھر یہ مال خود فروخت کیا تو وکیل مذکور حکماً معزول ہو گیا اسی طرح یہاں حکمی فسخ ہے۔ یہ سب اسوقت تک کہ مولائے اول نے اس کی طرف سے ابھی تک عاقلہ ہونے کا تاوان نہ اٹھایا ہو۔ قال واذا عقل عنہ لم یکن لہ ان یتحول بولائہ الی غیرہ لانہ تعلق بہ حق الغیر ولانہ قضی بہ القاضی ولانہ بمنزلۃ عوض نالہ کالعوض فی الھبۃ وکذا لا یتحول ولدہ وکذا اذا عقل عن ولدہ لم یکن لکل واحد منھما ان یتحول لانھما فی حق الولاء کشخص واحد ۔ اور اگر مولائے اول نے اس کی طرف سے عاقلہ ہو کر جرمانہ ادا کیا ہو تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسکی ولاء سے دوسرے کی ولاء میں منتقل ہو کیونکہ اس کے ساتھ حق متعلق ہو گیا اور اس لیے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متعلق ہو چکا یعنی اس نے اس کے مولے کو عاقلہ قرار دیکر اسی پر دیت کا حکم دیا اور اس لیے کہ یہ بمنزلہ ایک عوض کے ہے جو اس نے حاصل کر لیا جیسے ہبہ میں عوض لینے کے بعد ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اور اسی طرح سے آئندہ اس کی اولاد بھی اس ولاء سے نہیں پھر سکتی ہے اسی طرح اگر مولے نے اسکے فرزند کی جانب سے عاقلہ ہو کر مال ادا کیا ہو تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ولاء سے نہیں پھر سکتا ہے کیونکہ حق ولاء میں یہ دونوں بمنزلہ ایک شخص کے ہیں۔

قال ولیس لمولی العتاقۃ ان یوالی احدا لانہ لازم مع بقائہ لا یظھر الادنی ۔ یہ مجروح حکم بیان ہوا وہ مولے الموالات کا تھا اور مولے العتاقہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی دوسرے سے موالات کر لے اس واسطے کہ ولاء عتاقہ لازم ہے اور جب عقد ولاء باقی رہا جو اقوی ہے تو اس کے ہوتے ہوتے عقد موالات کا ظہور نہ ہوگا جو ادنی ہے

ف ۔ مثلاً زید نے خالد کو آزاد کیا تو خالد کی ولاء زید کے ساتھ لازمی ہے پھر اگر خالد نے شعیب سے موالات کر لی تو یہ ولاء موالات ہے جو بہ نسبت ولاء عتاقہ کے کمزور و غیر لازمی ہے تو ولاء عتاقہ کے مقابلہ میں اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔

کتاب الاکراہ

یہ کتاب اکراہ کے بیان میں ہے۔

اکراہ۔ زبردستی کرنا جس پر دوسرا راضی نہ ہو۔ مکرہ۔ جو اکراہ کرے۔ جس پر اکراہ کیا جاوے اس کو مترجم نے لفظ مجبور سے تعبیر دیا ھے

الاکراہ یثبت حکمہ اذا حصل ممن یقدر علی ایقاع ما یوعد بہ سلطانا کان او لصا لان الاکراہ اسم یفعلہ المرء بغیرہ فینتفی بہ رضاہ او یفسد بہ اختیارہ مع بقاء اہلیتہ وھذا انما یتحقق اذا خاف المکرہ تحقیق ما یوعد بہ وذلک انما یکون من القادر والسلطان وغیرہ سیان عند تحقق القدرۃ۔ اکراہ کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اکراہ ایسے شخص سے پایا جاتے کہ وہ جس بات کی دھمکی دیتا ہے اس کو کر سکتا ہو خواہ وہ حاکم صاحب سلطنت ہو یا چور ہو کیونکہ اکراہ ایسے فعل کا نام ہے جو آدمی اپنے غیر کے ساتھ عمل میں لاوے کہ جس سے اس کی رضامندی نہ ہو یا اس کا اختیار مٹ جاے باوجود یہ اس میں لیاقت باقی رہے۔ یعنی مثلاً زید کو مجبور کیا کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق دے ورنہ قتل کر دونگا یا مال لے لیا حالانکہ وہ راضی نہیں یا قتل کے خوف سے اپنے اختیار سے خارج ہے باوجودیکہ اس کو یہ لیاقت حاصل ہے کہ طلاق نہ دے۔ اور یہ بات جب ہی متحقق ہوگی کہ مجبور کو یہ خوف ہو کہ جس بات کی دھمکی دیتا ہے اس کو تحقیقا کر سکتا ہے اور یہ ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جس کو قدرت حاصل ہو اور اس میں سلطان وغیر سلطان برابر ہیں جبکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ والذی قالہ ابو حنیفۃؒ ان الاکراہ لا یتحقق الا من السلطان لما ان المنعۃ لہ والقدرۃ لا یتحقق بدون المنعۃ فقد قالوا ھذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجۃ وبرہان ولم یکن القدرۃ فی زمنہ الا للسلطان ثم بعد ذلک تغیر الزمان واہلہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ قول روایت کیا جاتا ہے کہ اکراہ سوائے سلطان کے کسی سے متحقق نہیں ہوتا کیونکہ منعت اسی کو حاصل ہے اور قدرت بدون منعت نہیں متحقق ہوتی ہے اور مشائخ نے اس قول کی نازیر میں کہا کہ یہ اختلاف عصر و زمان ہے نہ اختلاف حجت و برہان اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے وقت میں سوائے سلطان کے کسی کو قدرت نہ تھی پھر اس کے بعد زمانہ بدلا اور اس کے لوگ بدل گئے۔ ثم کما یشترط قدرۃ المکرہ لتحقق الاکراہ یشترط خوف المکرہ وقوع ما یھدد بہ وذلک بان یغلب علی ظنہ انہ یفعلہ لیصیر بہ محمولا علی ما دعی الیہ من الفعل۔ پھر جیسے اکراہ متحقق ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ مکرہ کو قدرت حاصل ہو اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ جس کو اکراہ سے مجبور کیا اس کو بھی یہ خوف ہو کہ جس امر کی تہدید کرتا ہے شاید اس کو واقع کر سکتا ہے اور اس کی صورت یہ ھے کہ اس کے غالب گمان میں یہ جم جاوے کہ یہ ظالم ایسا ہی کریگا جس کی وجہ سے مضطر ہو کر یہ فعل کرے جس پر اکراہ کرتا ہے قال واذا اکرہ الرجل علی بیع مالہ او علی شراء سلعۃ او علی ان یقر لرجل بالف او یواجر دارہ واکرہ علی ذلک بالقتل او بالضرب الشدید او بالحبس فباع او اشتری فھو بالخیار ان شاء امضی البیع وان شاء نسخہ ورجع بالمبیع۔ اگر کسی شخص پر اپنا مال بیچنے کے واسطے یا کوئی مال خریدنے کے واسطے اکراہ کیا گیا یا اس پر اکراہ کیا گیا کہ فلاں شخص کے واسطے ہزار درم قرضہ کا اقرار کرے یا اپنا گھر [illegible] شخص کو کرایہ پر دے اور یہ اکراہ بتہدید قتل یا بضرب شدید یا بقید ہے پس اس نے بیچا یا خریدا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے

اس بیع کو پورا کرے یا چاہے بیع فسخ کرکے بیع واپس لے۔ لان من شرط صحة هذه العقود التراضي قال الله تعالى
إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ والاكراه بهذه الاشياء يعدم الرضاء فتفسد بخلاف ما اذا اكره بضرب
سوط او حبس يوم او قيد يوم لانه لا يبالي به بالنظر الى العادة فلا يتحقق به الاكراه الا اذا
كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضر به لفوات الرضاء — کیونکہ ان عقود کی شرط صحت یہ
ہے کہ باہمی رضامندی ہو اللہ عزوجل نے فرمایا الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم الآیہ یعنے آپس میں ایک دوسرے کا مال بطور
باطل مت کھاؤ مگر آنکہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔ پس باہمی رضامندی شرط ہے۔ حالانکہ ان تہدیدات کے
ساتھ اکراہ کرنے سے رضامندی جاتی رہے گی پس عقد فاسد ہوگا بخلاف اس کے اگر ایک کوڑا مارنے یا ایک دن قید کرنے
یا ایک دن بیڑیاں ڈالنے کی تہدید ہو کیونکہ بنظر عادت اس کی پروا نہیں کی جاتی ہے تو اس سے اکراہ متحقق نہ ہوگا لیکن اگر یہ
شخص صاحب منصب ہو جس کے حال سے یہ ظاہر ہو کہ اس کو اسقدر سزا سے بھی ضرر پہنچے گا تو اکراہ ہو جائیگا کیونکہ رضامندی
جاتی رہی

ف ۔ یعنی اگر آدمی وجیہہ و معزز ہو مانند قاضی وغیرہ کے جس کے حق میں ایک روز کی قید یا ایک کوڑا بھی بے عزتی ہے حتی
کہ مجلس و مجمع میں اس کی کان گوشی بھی بے عزتی ہے تو ان معاملات میں اس قدر سزا بھی اس کے حق میں اکراہ ہے پس اس میں
لوگوں کے مختلف حالات کا اعتبار ہے۔ وكذا الاقرار حجة لترجح جنبة الصدق فيه على جنبة الكذب
وعند الاكراه يحتمل انه يكذب لدفع المضرة — اور اسی طرح اقرار بھی اس وجہ سے حجت ہوتا ہے کہ اس میں
جھوٹ کی جانب سے سچ کا پلہ بھاری ہے پھر اکراہ کے وقت جو اقرار کیا اس میں احتمال ہے کہ شاید اس نے مضرت دور
کرنے کے واسطے جھوٹ اقرار کیا ہو۔ ثم اذا باع مكرها وسلم مكرها يثبت به الملك عندنا وعند زفرؒ لا
يثبت لانه بيع موقوف على الاجازة الا ترى انه لو اجاز جاز والموقوف قبل الاجازة لا يفيد الملك ولنا ان ركن البيع
صدر من اهله مضافا الى محله والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة فيثبت
الملك عند القبض حتى لو قبضه واعتقه او تصرف فيه تصرفا لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما في
سائر البياعات الفاسدة وباجازة الملك يرتفع المفسد وهو الاكراه وعدم الرضاء فيجوز الا انه لا ينقطع به
حق استرداد البائع وان تداولته الايدي ولم يرض البائع بذلك بخلاف سائر البياعات الفاسدة
لان الفساد فيها لحق الشرع وقد تعلق بالبيع الثاني حق العبد وحقه مقدم لحاجته اما ههنا
الرد لحق العبد وهما سواء فلا يبطل حق الاول لحق الثاني قال رضي الله عنه ومن جعل البيع الجائز
المعتاد بيعا فاسدا يجعله كبيع المكره حتى ينقض بيع المشتري من غيره لان الفساد لفوات الرضاء
ومنهم من جعله رهنا لقصد المتعاقدين ومنهم من جعله باطلا اعتبارا بالهازل ومشائخ سمرقندؒ جعلوه بيعا
جائزا مفيدا لبعض الاحكام على ما هو المعتاد للحاجة اليه۔ پھر جب اکراہ سے مجبور ہو کر بیع کی مبیع سپرد کی تو ہمارے
نزدیک اس سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی (اور امام مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک باطل ہے) اور زفرؒ کے نزدیک
مشتری کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اس واسطے کہ یہ بیع اجازت پر موقوف ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مجبور نے اجازت دے
دی تو جائز ہو جاتی ہے اور جو بیع موقوف ہو وہ اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ
رکن بیع ایسے شخص سے جو اس کی لیاقت رکھتا ہے ایسے طور پر صادر ہوا کہ محل بیع کی جانب مضاف ہے تو رکن بیع صحیح ہوگا

اور فساد تو ایک شرط نادر ہونے کی وجہ سے ہے اور وہ باہمی رضامندی ہے تو دیگر شروط مفسد کے مانند ہو گیا پس مشتری کے قبضہ کر لینے کے وقت ملکیت ثابت ہو جائے گی حتی کہ اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا اور وہ مثلاً غلام تھا کہ اُس کو آزاد کر دیا یا مبیع میں کوئی ایسا تصرف کیا جو ٹوٹ نہیں سکتا ہے مثلاً مدبر کر دیا یا باندی کو حاملہ کر دیا جس سے بچہ پیدا ہوا تو تصرف جائز ہے اور اس پر قیمت لازم ہوگی جیسے دیگر بیوع فاسدہ میں حکم ہوتا ہے اور مجبور کی اجازت دینے سے امر مفسد یعنی اکراہ و عدم رضامندی اٹھ جائیگی تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن بیع اکراہ میں اور دیگر بیوع فاسدہ میں فرق یہ ہے کہ بیع اکراہ میں بائع کا واپس لینے کا حق کبھی ساقط نہیں ہوتا ہے یہانتک بائع راضی نہ ہو اگرچہ مبیع ہاتھوں ہاتھ بیع ہوتی چلی گئی ہو برخلاف دیگر بیوع فاسدہ کے کہ انھیں اگر مشتری نے دوسرے کے ہاتھ بطور بیع صحیح فروخت کیا تو بائع اول کا حق واپسی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ انھیں فساد بوجہ حق شرعی ہے اور بیع دوم کی وجہ سے دوسرے مشتری کا حق بھی متعلق ہو گیا پس حق شرع تو چاہتا ہے کہ واپس ہو اور بندہ کا حق یعنی دوسرے مشتری کا حق چاہتا ہے کہ واپس نہ ہو اور ایسی حالت میں بندہ کے حق کو مقدم کیا جاتا ہے۔

کیونکہ بندہ محتاج ہوتا ہے اور یہاں بیع اکراہ کی صورت میں واپسی بھی بندہ کے حق کی وجہ سے ہے یعنی اُس مجبور کی وجہ سے ہے جس پر اکراہ کیا گیا اور بندہ سب باہم یکساں محتاج ہیں تو دوسرے بندہ کے حق کی وجہ سے پہلے بندہ کا حق ساقط نہ ہو گا۔ ف۔ اور ذخیرہ میں یہ بھی فرق بیان کیا کہ بیع اکراہ میں مجبور بائع نے اپنے مشتری کو اس بات پر مسلط نہیں کیا کہ وہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے بخلاف بیوع فاسدہ کے کہ وہاں بائع کی طرف سے مشتری کو تسلط حاصل ہوتا ہے۔ یہ فرق بھی جید ہے ع۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ بیع جائز معتاد یعنی بیع الوفاء کو جن علماء نے بیع فاسد ٹھہرایا تو وہ اس کو بیع اکراہ کے مانند قرار دیتے ہیں (اور یہ مشائخ بخارا ہیں) حتی کہ بیع الوفاء میں اگر مشتری نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا تو بیع توڑ دی جائے گی کیونکہ ابھی بائع کی رضامندی پائی نہیں گئی جیسے بیع اکراہ میں ہوتا ہے تو رضامندی نادر ہونے سے فساد ہے اور بعض مشائخ نے بیع الوفاء کو رہن قرار دیا جیسے امام سید ابوشجاع سمرقندی و ابوعلی سغدی اور ابوالحسن ماتریدی و عطاء بن حمزہ وغیرہم اس واسطے دونوں عقد کرنے والوں نے یہی قصد کیا یعنی اُن کا قصد یہ ہے کہ مبیع بعوض ثمن کے مشتری کے پاس رکی رہے اور یہی رہن ہوتا ہے کہ قرضہ کے عوض مرتہن کے پاس مرہون رکی رہے اور بعض مشائخ نے بیع الوفاء کو بیع باطل قرار دیا ہے جیسے ٹھٹول کرنے والے کی بیع باطل ہوتی ہے اور مشائخ سمرقند نے اس کو بیع جائز قرار دیا جو بعض احکام کو مفید ہے یعنی سوائے بیع و ہبہ وغیرہ کے بعض احکام یعنی انتفاع حاصل کرنے کو مفید ہے جیسا کہ رواج میں جاری ہے کیونکہ ایسی بیع کی حاجت پڑتی ہے ف۔ یعنی بوجہ ضرورت کے کہ اس زمانہ میں قرضہ حسنہ نہیں ملتا ہے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا واللہ اعلم بالصواب۔ قال فان کان قبض الثمن طوعا فقد اجاز البیع لانہ دلیل الاجازۃ کما فی البیع الموقوف۔

پھر اگر اکراہ کے مجبور نے خوشی سے ثمن قبول کر لیا تو بیع کی اجازت دیدی کیونکہ یہ اجازت کی دلیل ہے جیسے بیع موقوف میں ہوتا ہے

وکذا اذا سلم طائعا بان کان الاکراہ علی البیع لا علی الدفع لانہ دلیل الاجازۃ بخلاف ما اذا اکرہ علی الھبۃ ولم یذکر الدفع فوھب ودفع حیث یکون باطلا لان مقصود المکرہ الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلک فی الھبۃ بالدفع وفی البیع بالعقد علی ھو الاصل فدخل الدفع فی الاکراہ علی الھبۃ دون البیع۔ اور اگر خوشی سے مبیع کو سپرد کر دیا تو بھی اجازت ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اکراہ فقط بیع پر ہوا اور سپرد کرنے پر نہ ہو اس واسطے کہ یہ اجازت کی دلیل ہے بخلاف اس کے اگر اکراہ کرنے پر اکراہ کیا اور سپرد کرنے کا ذکر نہ کیا پھر اُس نے ہبہ کر کے دیدیا تو یہ باطل ہے کیونکہ اکراہ کرنے والے کا مقصود یہ ہے کہ استحقاق ہو نہ خالی لفظ اور یہ بہی

ہوگا کہ ہبہ مع سپردگی کے واقع ہوا اور بیع میں صرف عقد پر استحقاق واقع ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصل سے ہے پس ہبہ پر اکراہ کرنے میں سپرد کرنا داخل ہوگا اور بیع پر اکراہ کرنے میں سپرد کرنا داخل نہ ہوگا۔ قال وان قبضه مكرها فليس ذلك بالاجازة وعليه رده ان كان قائما في يده لفساد العقد - اور اگر مشتری نے زبردستی اس پر قبضہ کرلیا تو یہ اجازت نہیں ہے اور اس پر واپس کرنا واجب ہے اور اگر اس کے پاس قائم ہو کیونکہ عقد فاسد ہے۔ قال وان هلك المبيع في يد المشترى وهو غير مكره ضمن قيمته للبائع معناه والبائع مكره لانه مضمون عليه بحكم عقد فاسد - اور اگر مشتری کے پاس مبیع تلف ہوگئی حالانکہ وہ مکرہ نہیں ہے تو بائع کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بائع اکراہ سے مجبور کیا گیا اس واسطے کہ عقد فاسد کی وجہ سے مبیع اس کی ضمانت میں ہے۔

للمكره ان يضمن المكره ان شاء لانه آلة له فيما يرجع الى الاتلاف فكانه دفع مال البائع الى المشترى فيضمن ايهما شاء كالغاصب وغاصب الغاصب فلو ضمن المكره رجع على المشترى بالقيمة لقيامه مقام البائع وان ضمن المشترى نفذ كل شراء كان بعد شرائه لو تناسخته العقود لانه ملكه بالضمان فظهر انه باع ملكه ولا ينفذ ما كان قبله لان الاستناد الى وقت قبضه بخلاف ما اذا اجاز المالك المكره عقدا منها حيث يجوز ما قبله وما بعده لانه اسقط حقه وهو المانع فعاد الكل الى الجواز والله اعلم —

اور جس پر اکراہ کیا گیا اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے مکرہ سے تاوان لے کیونکہ یہاں تلف کرنے کے معنے پلٹے جاتے ہیں وہاں مجبور اس مکرہ کا آلہ ہے تو گویا مکرہ نے بائع کا مال مشتری کو دے دیا۔ تو مجبور کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے خواہ مکرہ سے یا مشتری سے جیسے غصب کرنے والے ہیں پھر اگر اس نے مکرہ سے تاوان لیا تو وہ مشتری سے قیمت واپس لے گا کیونکہ وہ بائع کے قائم مقام ہوگیا ہے اور اگر اس نے مشتری سے تاوان لیا تو اس کے بعد جو فروخت واقع ہوئی ہوں وہ نافذ ہو جائیں گی بشرطیکہ وہ واقع ہوئی ہوں کیونکہ وہ تاوان دے کر مالک ہوگیا پس ظاہر ہوگیا کہ اس نے اپنی ملک فروخت کی اور تاوان سے پہلے جو بیوع واقع ہوئی ہوں وہ نافذ نہ ہوں گی کیونکہ یہ اس کے قبضہ کے وقت کی جانب مستند ہے بخلاف اس کے اگر مالک نے مکرہ کو انہیں سے کسی عقد کی اجازت دیدی تو اس سے پہلے اور اس کے بعد سب نافذ ہو جائیں گی کیونکہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا اور یہی مانع تھا تو سب عقود جائز ہو گئے واللہ اعلم۔

فصل

وان اكره على ان ياكل الميتة او ليشرب الخمر فاكره على ذلك بحبس او بضرب او قيد لم يحل له الا ان يكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه فاذا خاف على ذلك وسعه ان يقدم على ما اكره عليه وكذا على هذا الدم ولحم الخنزير لان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في حالة المخمصة لقيام المحرم فيما وراءها ولا ضرورة الا اذا خاف على النفس او على العضو حتى لو خيف على ذلك بالضرب الشديد وغلب على ظنه ذلك يباح له ذلك - اگر ایک نے دوسرے کو مردار کھانے یا شراب پینے پر اکراہ کیا اور یہ اکراہ مار یا قید یا حبس پر ہے۔ تو اس کو یہ حلال نہ ہوگا سوائے اس صورت کے کہ ایسی چیز کے ساتھ اکراہ کرے۔ جس سے جان یا کوئی عضو تلف ہونے کا خوف ہو پس اگر اس کو ایسا خوف بیٹھ جائے تو اس کو گنجائش ہے۔

کہ جس چیز پر اکراہ کیا اسکا اقدام کرے اور اسی طرح اگر خون یا سور کا گوشت کھانے پر اکراہ کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان حرام چیزوں کا کھانا پینا جب ہی مباح ہوتا ہے کہ ضرورت قائم ہو جیسے مخمصہ کی حالت ہوتی ہے کیونکہ مادرا اُس کے حرام کرنے والی دلیل قائم ہے اور یہاں کوئی ضرورت موجود نہ ہوگی مگر جب ہی کہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر خوف کرے حتیٰ کہ اگر ضرب شدید کے ساتھ اس کا اکراہ کرے اور مجبور کے گمان میں بھی یہ بات غالب ہو جائے تو اُس کو ایسا کرنا مباح ہو جائیگا۔ ولا یسعه ان یصبر علی ما توعد به فان صبر حتی اوقعوا به ولم یاکل فهو آثم لانه لما ابیح کان بالامتناع معاونا لغیره علی اهلاك نفسه فیاثم کما فی حالة المخمصة وعن ابی یوسف انه لا یاثم لانه رخصة اذ الحرمة قائمة فکان آخذا بالعزیمة قلنا حالة الاضطرار مستثنی بالنص وهو تکلم بالحاصل بعد الثنیا فلا محرم فکان اباحة لا رخصة الا انه انما یاثم اذا علم بالاباحة فی هذه الحالة لان فی انکشاف الحرمة خفاء فیعذر بالجهل فیه کالجهل بالخطاب فی اول الاسلام او فی دار الحرب۔ اور جس شخص پر اکراہ کیا گیا اُس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی تہدید پر صبر کرے کہ جس سے جان یا عضو کا خوف ہو کہ اگر اُس نے نہ کھایا یہاں تک کہ کر دیئے جس امر کی تہدید کی تھی وہ واقع کیا تو ظاہر الروایۃ میں مجبور مذکور گنہگار ہوگا جیسے مخمصہ میں ہوتا ہے (اور یہی قول مالکؒ شافعیؒ احمدؒ ہے) ۔ع۔ کیونکہ جب اُس کو یہ چیز مباح کر دی گئی تھی تو انکار سے اپنی ہلاکت پر غیر کی معاونت کرنے والا ہو گیا تو حالت مخمصہ کی طرح گنہگار ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ گنہگار نہ ہوگا یہی شافعیؒ و احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے کیونکہ کھانا تو مجاز کر دیا گیا تھا یعنی رخصت دی گئی اس واسطے کہ حرمت ابھی موجود ہے تو اُس نے عزیمت کو اختیار کیا یعنی جو افضل تھا وہ اختیار کیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ اور ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حالت اضطرار تو نص میں مستثنیٰ ہے یعنی قولہ تعالیٰ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ۔ یعنی باستثناء اضطرار کے حرام فرمایا اور استثناء کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ مستثنیٰ کرنے کے بعد جو باقی رہا وہ کلام کیا تو حرام کرنے والا حکم موجود نہ ہوا تو یہ اباحت ہے نہ رخصت لیکن گنہگار جب ہی ہوگا کہ اس حالت میں اس کو مباح ہونے کا علم ہو اس واسطے کہ حرمت برفع ہونے میں پوشیدگی ہے تو نجاننے میں معذور ہوگا جیسے ابتداء اسلام میں یا دار الحرب میں علم نجاننے میں معذور ہوتا ہے۔

قال وان اکره علی الکفر بالله تعالی والعیاذ بالله او بسب رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بقید او بحبس او ضرب لم یکن ذلك اکراها حتی یکره بامر یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه لان الاکراه بهذه الاشیاء لیس باکراه فی شرب الخمر لما مر ففی الکفر وحرمته اشد اولی واحری۔ اور اگر کسی نے مسلمان پر اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنے کے واسطے بزدیع مارنے یا محبوس کرنے یا قید یعنی بیڑیاں ڈالنے کے اکراہ کیا تو یہ اکراہ نہیں ہے یہاں تک کہ ایسے امر کے ساتھ اکراہ کرے جس سے جان یا کسی عضو کا خوف ہو کیونکہ قید وغیرہ جب شراب پینے میں اکراہ نہیں ہے تو کفر جو اس سے سخت ہے اُس میں بدرجہ اولےٰ اکراہ نہ ہوگا۔ قال فاذا خاف علی ذلك وسعه ان یظهر ما امروه به ویوری فان اظهر ذلك وقلبه مطمئن بالایمان فلا اثم علیه لحدیث عمار بن یاسرؓ حین ابتلی به وقد قال له النبی علیه السلام کیف وجدت قلبك قال مطمئنا بالایمان فقال علیه السلام فان عادوا فعد وفیه نزل قوله تعالی إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ الأية ولان بهذا الاظهار لا یفوت الایمان حقیقة لقیام التصدیق وفی الامتناع فوت النفس حقیقة فیسعه المیل الیه - پس اگر اُس کو تلف نفس یا عضو کا خوف ہو تو اُس کو یہ گنجائش

ہے کہ جو کچھ یہ کفار کہتے ہیں اس کو ظاہر کرے اور توریہ کرے یعنی ظاہر میں ایک لفظ کہے اور اس سے دوسرے معنی مراد لے پس اگر اس نے ایسا ظاہر کیا حالانکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے تو اس پر گناہ نہ ہوگا بدلیل عمار بن یاسرؓ جبکہ اس میں مبتلا ہوتے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمارؓ سے پوچھا کہ تو نے اپنا قلب کس حال میں پایا انھا نو عرض کیا۔ وہ ایمان کے ساتھ مطمئن تھا پس آپؐ نے فرمایا کہ اگر دوبارہ ایسا کریں تو تو دوبارہ کیجیو اور اسی بارے میں نازل ہوا قولہ تعالیٰ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ الآیۃ اور اسی دلیل سے کہ ایسا ظاہر کرنے سے ایمان درحقیقت فوت نہیں ہوتا کیونکہ تصدیق قائم ہے اور انکار کرنے میں درحقیقت جان جاتی ہے پس اسکو اختیار دیا گیا کہ اظہار کی جانب دیئے کرے **ف** اہل تفسیر نے ذکر کیا عمار بن یاسرؓ مع بلال وخباب بن الارت وغیرہ کے مکہ سے مدینہ کی جانب بھاگے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہجرت کر چکے تھے پس کفار مکہ نے ان کو پکڑ لیا اور سختی وعذاب کیا کہ دین اسلام سے پھر جاویں پس بلال رضی اللہ عنہ کو طرح طرح کے عذاب دیئے اور خبابؓ کو کانٹوں میں گھسیٹا یہاں تک کے بدن زخمی ہو گیا اور بیہوش ہو گئے آخر مجبور ہو کر کہا کہ اگر تم محمدؐ کو برا کہو اور ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو ہم تمھیں چھوڑ دیں پس عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا ظاہر کیا پس جب کافروں نے چھوڑا اور عمارؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچے تو بہت اداس تھے تو آپؐ نے پوچھا اے عمار کیا خبر ہے پس عمارؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے نہیں چھوڑا یہاں تک کہ آپ کی بدگوئی کی اور انکے بتوں کی تعریف کی تو آپ نے فرمایا تو اپنے دل کو کیسا پایا تھا عرض کیا کہ ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو فرمایا کہ اگر دوبارہ ایسا واقعہ ہو تو دوبارہ بھی کیجیو یعنی زبان سے ظاہر کیجیو اور دل مطمئن رکھیو پس یہ آیت نازل ہوئی اور مترجم نے تفسیر میں توضیح بیان کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہاں اظہار کفر کا جواز نکلتا ہے اور مثل شراب خوری وغیرہ کے واجب نہیں نکلتا۔

اور قصہ عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث کو حاکم نے روایت کیا اور شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے بشرطیکہ محمد بن عمار نے اپنے باپ سے سنا ہو میں کہتا ہوں نہیں تو مرسل صحیح ہے۔ قال فان صبر حتی قتل ولم یظہر الکفر کان ماجورا لان خبیبا صبر علی ذلک حتی صلب وسماہ رسول اللہ علیہ السلام سید الشہداء وقال فی مثلہ ہو رفیقی فی الجنۃ ولان الحرمۃ باقیۃ والامتناع لاعزاز الدین عزیمۃ بخلاف ماتقدم للاستثناء۔ پھر اگر اس نے صبر کیا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا پر اس نے کفر ظاہر نہ کیا تو اس کو ثواب حاصل ہوگا کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ نے اس پر صبر کیا یہاں تک کہ سولی دیدی گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکا نام سید الشہداء رکھا اور ایسے شخص کے حق میں فرمایا کہ جنت میں میرا رفیق ہے۔ اور اس دلیل کہ حرمت باقی ہے اور اعزاز دین کے واسطے انکار کرنا عزم قوی کا کام ہے بخلاف مسئلہ سابقہ یعنی شراب وسور وغیرہ کہ وہاں بوجہ استثناء کے اباحت ہو گئی۔ **ف** واضح ہو کہ شیخ مصنف رحمہ اللہ سے نقل روایات میں غالباً سہو واقع ہوا کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ پر اکراہ نہیں ہوا بھر سولی دی گئی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سید الشہداء فرمایا اور خبیب رضی اللہ عنہ کا قصہ یہ ہے جو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹا لشکر بھیجا یعنے بطور جاسوس کے چند آدمیوں کو روانہ فرمایا جن پر عاصم رضی اللہ عنہ کو سردار کیا پس یہ لوگ روانہ ہوئے حتیٰ کہ جب عسفان اور مکہ کے بیچ میں پہنچے تو قبیلہ ہذیل کے ایک حی بنو لحیان کو خبر دی گئی جن میں سے قریب سو مرد کے مسلح ہو کر ان کے پیچھے چلے یہاں تک کہ ایک منزل پر پہنچ کر چھوارے کی گٹھلیاں پائیں تو کہنے لگے کہ یہ مدینہ کے چھوارے ہیں اور اب ہم قریب پہنچے ہیں پھر ڈھونڈتے چلے گئے یہاں تک کہ ان کو پا گئے پس عاصم مع اپنے ساتھیوں کے ایک اونچے ٹیکرے پر چڑھ گئے اور اس قوم نے آکر ان سب کو گھیر لیا اور کہنے لگے کہ تمہارے واسطے عہد میثاق ہے اگر تم اتر آؤ پس عاصم نے ثابت

نے اس سے انکار کیا کہ کسی مشرک کی پناہ میں جاویں پس تیروں سے عاصم رضؓ مع سات آدمیوں کے شہید ہوئے اور فقط
خبیب و زید ابن الدثنہ اور ایک دیگر باقی رہے پس مشرکوں نے ان کو عہد میثاق دیا تو یہ اترے۔
پس جب انھوں نے قابو پایا تو ان کی کمانوں کا رودا اتار کر اس سے ان کے ہاتھ باندھے پس تیسرے شخص
نے کہا کہ واللہ یہ تو پہلا غدر ہے پس ان کے ساتھ جانے سے انکار کیا اور انھوں نے اس کو دھمکایا و گھسیٹا مگر آخر
کار قتل کر دیا اور یہ لوگ خبیب و زید کو مکہ لے گئے پس خبیب کو بنو الحارث بن عامر بن نوفل نے خریدا کیونکہ خبیب رضی اللہ
عنہ نے بدر کے روز حارث بن عامر کو قتل کیا تھا پس خبیب ان کے پاس قیدی پڑے رہے یہاں تک یہ لوگ خبیب کے
قتل پر متفق ہوئے تو حضرت خبیب نے حارث کی ایک بیٹی سے استرہ اس واسطے لیا کہ موئے زیر ناف صاف کریں پس
اس نے مانگے دیدیا وہ کہتی ہے کہ میں اپنے بچہ سے غافل ہو گئی کہ پھسلتا ہوا خبیب کے پاس چلا گیا اس کو حضرت خبیب
نے اپنی ران پر بٹھالیا پس جب اس کی ماں نے دیکھا تو نہایت پریشان ہوئی کہ جس کو حضرت خبیب نے پہچان لیا اور
استرہ ان کے ہاتھ میں تھا تو مجھے فرمایا کہ کیا تو ڈرتی ہے کہ اس کو مار ڈالونگا اور میں انشاء اللہ ایسا نہیں کرونگا اور یہ عورت
کہا کرتی تھی کہ واللہ میں نے خبیب سے بہتر قیدی نہیں دیکھا۔
میں تے ایک روز دیکھا کہ وہ ایک خوشہ انگور میں سے کھاتے ہیں حالانکہ وہ ایسا موسم تھا کہ مکہ میں
چھوارے کا نام نہ تھا اور خبیب رضی اللہ عنہ لوہے میں جکڑے ہوئے تھے اور سوائے اس کے نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک رزق
تھا جو کہ اللہ عزوجل نے ان کو بھیجا پھر حرم سے ان کو باہر لے گئے تاکہ قتل کریں تو خبیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے دو
رکعت نماز پڑھ لینے دو پس دو رکعت نماز پڑھکر ان کی طرف پھر آئے اور فرمایا کہ اگر یہ نہ تھا کہ تم لوگ خیال کرو گے کہ مجھکو موت
سے گھبراہٹ ہے تو میں زیادہ پڑھتا پس انھوں نے پہلے قتل کے وقت دو رکعت نماز کی سنت نکالی پھر کہا کہ الٰہی ان کو ایک
ایک شمار کر دے اور ان کو پریشان قتل کر دے اور ان میں سے کسی کو باقی مت چھوڑ پھر یہ دو شعر پڑھے۔
ے ولست ابالی حین اقتل مسلما ÷ علی ای شق کان اللہ مصرعی - یعنی جب میں مسلمان قتل ہوتا ہوں تو مجھے اس
کا دغدغہ کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کس کروٹ گروں۔
ے وذلک فی ذات الالہ وان یشا ÷ یبارک علی اوصال شلو ممزع - اور یہ سب اللہ کی شان میں ہے اور اگر وہ چاہے
تو اعضائے متفرقہ میں نمو و برکت دیدے - پھر عقبہ بن الحارث نے کھڑے ہو کر قتل کر دیا اور قریش نے کچھ لوگ بھیجے تھے
کہ عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ کے بدن میں سے کچھ کاٹ لاویں تاکہ پہچانا جاوے کیونکہ عاصم نے بھی بدر کے روز ان کے سرداروں
میں سے ایک بڑے سردار کو قتل کیا تھا ولیکن اللہ عزوجل نے زبردست شہد کی مکھیوں کا ایک چھتا مثل پارۂ ابر کے عاصم
رضی اللہ عنہ کی لاش پر بھیج دیا پس کی ہیبت سے کوئی شخص پاس نہیں آسکتا تھا پس ان کو کچھ بھی قدرت نہ ہوئی رواہ البخاری۔
اور ان روایات میں سولی دینے کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں کتاب المغازی میں محمد ابن اسحاق نے البتہ قتل کرنا و سولی دینا دونوں
ذکر کیا ہے اور سید الشہداء کہنا ثابت نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احد کے روز حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو سید الشہداء فرمایا
ہے۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک حمزہ سید الشہداء ہے - اور طبرانی نے حدیث
حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی جس میں ہے کہ قیامت کے روز سب شہیدوں سے افضل حمزہ بن عبد المطلب ہیں
اور واضح ہو کہ خبیب رضؓ اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق جنت ہیں لیکن خاص کر یہ کلمہ ان کے حق میں ثبوت نہیں ہوا
بلکہ بعض صحابہ و دیگر کے حق میں ثبوت ہے۔

قال وان اکرہ علی اتلاف مال مسلم بامر یخاف منہ علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ وسعہ ان یفعل ذلک لان مال الغیر یستباح للضرورۃ کما فی حالۃ المخمصۃ وقد تحققت ولصاحب المال ان یضمن المکرہ لان المکرہ الۃ للمکرہ فیما یصلح الۃ لہ والاتلاف من ھذا القبیل وان اکرہ بقتل علی قتل غیرہ لم یسعہ ان یقدم علیہ ویصبر حتی یقتل فان قتلہ کان اثما لان قتل المسلم مما لا یستباح لضرورۃ ما فکذا بھذہ الضرورۃ - اور اگر کسی مسلمان کا مال تلف کرنے کے واسطے ایسے امر کے ساتھ اکراہ کیا گیا جس سے اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے تو اس کو ایسا کرنے کی گنجائش ہے یعنی مسلمان کا مال تلف کردے کیونکہ ضرورت کے وقت غیر کا مال مباح ہو جاتا ہے جیسے حالت مخمصہ میں ہے اور یہاں بھی ضرورت متحقق ہوئی تو مباح ہوا اور مالک مال کو اختیار ہوگا کہ چاہے اکراہ کرنے والے سے تاوان لے لے کیونکہ اکراہ کرنے والے نے جس کو مجبور کیا وہ بمنزلہ اس کے آلہ کے ہو گیا اور یہ ایسی چیزوں میں ہے جن میں وہ آلہ ہو سکتا ہے اور مال تلف کرنا بھی اسی قسم سے ہے یعنی گویا اکراہ کرنے والے نے بذریعہ مجبور کے فلاں شخص کا مال تلف کر دیا تو وہ اکراہ کرنے والے سے تاوان لے سکتا ہے۔ جیسے مجبور سے بھی تاوان لے سکتا ہے اور اگر اس پر دوسرے کے قتل کرنے کا اسطرح اکراہ کیا گیا کہ اگر تو اس کو قتل نہ کرے گا تو میں تجھکو قتل کرونگا تو اس کو گنجائش نہیں ہے کہ دوسرے کے قتل پر اقدام کرے اور صبر کرے یہاں تک کہ خود قتل کر دیا جائے اور اگر اس نے غیر کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ مسلمان کو قتل کرنا کسی ضرورت کی وجہ سے مباح نہیں ہوتا ہے تو خوف جان یا عضو کی وجہ سے بھی مباح نہیں ہوگا۔ والقصاص علی المکرہ ان کان القتل عمدا قالؓ وھذا عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ وقال زفرؒ یجب علی المکرہ وقال ابو یوسفؒ لا یجب علیھما وقال الشافعیؒ یجب علیھما لزفرؒ ان الفعل عن المکرہ حقیقۃ وحسا وقرر الشرع حکمہ علیہ وھو الاثم بخلاف الاکراہ علی اتلاف مال الغیر لانہ سقط حکمہ وھو الاثم فاضیف الی غیرہ وبھذا یتمسک الشافعیؒ فی جانب المکرہ ویوجبہ علی المکرہ ایضا لوجود التسبیب الی القتل منہ وللتسبیب فی ھذا حکم المباشرۃ عندہ کما فی شھود القصاص ولابی یوسفؒ ان القتل بقی مقصودا علی المکرہ من وجہ نظرا الی التاثیم واضیف الی المکرہ من وجہ نظرا الی الحمل فدخلت الشبھۃ فی کل جانب ولھما انہ محمول علی القتل بطبعہ ایثارا لحیاتہ فیصیر آلۃ للمکرہ فیما یصلح آلۃ لہ وھو القتل بان یلقیہ علیہ ولا یصلح الۃ لہ فی الجنایۃ علی دینہ فبقی الفعل مقصودا علیہ فی حق الاثم کما تقول فی الاکراہ علی الاعتاق وفی اکراہ المجوسی علی ذبح شاۃ الغیر ینتقل الفعل الی المکرہ فی الاتلاف دون الذکاۃ حتی یحرم کذا ھذا - اور مقتول کا قصاص اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا بشرطیکہ قتل عمد ہو۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ جس مجبور نے اکراہ کی وجہ سے قتل کیا ہے اس پر قصاص واجب ہوگا اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دونوں پر واجب نہ ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں پر واجب ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت قتل کا فعل اسی شخص سے محسوس ہوا جس نے مجبور ہو کر قتل کیا اور شرع نے اس کا حکم اسی پر برقرار رکھا اور اس کا حکم گناہ ہے یعنی مجبور پر گناہ ثابت رکھا تو اسی پر قصاص واجب ہوگا۔ بخلاف ایسے اکراہ کے جو غیر کا مال تلف کرنے پر ہو کیونکہ اس کا حکم یعنی گناہ ساقط ہو گیا۔ تو یہ فعل دوسرے کی جانب مضاف ہوا یعنی اکراہ کرنے والے کی جانب مضاف ہوا پھر امام شافعیؒ قاتل مجبور کی جانب اسی دلیل سے تمسک کرتے ہیں اور اکراہ کرنے والے پر بھی حد اس دلیل سے واجب کرتے ہیں کیونکہ قتل کا سبب برانگیختہ

کرنا اسی کی جانب سے پایا جاتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں سبب برانگیختہ کرنے کو ارتکاب فعل کا حکم ہے جیسا قصاص کے گواہوں میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا حکم ایک راہ سے اسی شخص پر مقصود رہا جس نے مجبور ہو کر قتل کیا بنظر اس کے کہ گناہ اسی کے ذمہ رہتا ہے اور اکراہ کرنے والے کی جانب بھی ایک راہ سے منسوب ہوا اس نظر سے کہ قتل کا باعث وہی ہوا پس دونوں کی جانب شبہہ پیدا ہو گیا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کرنے پر بمقتضائے طبیعت آمادہ کیا گیا تاکہ وہ اپنی زندگی باقی رکھے تو وہ اکراہ کرنے والے کا آلہ ہو جائیگا ایسی چیز میں کہ جس میں آلہ ہو سکتا ہے اور وہ قتل ہے بایں طور کہ قتل اس کے اوپر ڈالے اور اپنے دین میں گناہ کرنے پر اس کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی قتل میں دو معنے ہیں کہ ایک یہ کہ مقتول کا گلا کاٹ دینا تو اس میں اکراہ کرنے والے نے مجبور کر اپنا آلہ بنایا اور وہ آلہ ہو سکتا ہے۔ اور دوم یہ کہ قتل سے گناہ ہوتا ہے تو مجبور مذکور اسمیں آلہ نہیں ہو سکتا بلکہ خود گنہگار ہو گا پس فعل قتل از راہ فعل کے مکرہ کی جانب مضاف ہوا اور از راہ گناہ کے مجبور پر مقصود رہا جیسے تم آزاد کرنے پر اکراہ کرنے میں کہتے ہیں یعنی مثلاً زید نے خالد کو اپنا غلام آزاد کرنے پر اکراہ کیا تو کہتے ہو کہ مال تلف کرنا اکراہ کرنے والے کے ذمہ ہے حتی کہ زید ضامن ہے اور غلام کی ولاء خالد کے واسطے کہتے ہو اور جیسے مجوسی کو خالد کی بکری ذبح کرنے پر اکراہ کرنے میں کہتے ہو کہ تلف کرنے کا فعل تو زید کی جانب مضاف ہو گا اور ذبح مضاف نہ ہو گا حتی کہ اس کا کھانا حرام ہو گا پس اسی طرح یہاں ہے۔ قال وان اکرہ علی طلاق امرأته او عتق عبده ففعل وقع ما اکره علیه عندنا خلافا للشافعیؒ وقد مر فی الطلاق۔ اور اگر زید پر اس کی جورو کو طلاق دینے یا اس کا غلام آزاد کرنے پر اکراہ کیا پس اس نے ایسا کیا تو جس چیز پر اکراہ کیا ہے تو واقع ہو جائیگی اور یہ ہمارا مذہب ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں واقع ہو گی چنانچہ کتاب الطلاق میں گذر چکا۔

قال ویرجع علی الذی اکرهه بقیمة العبد لانه صلح آلة له فیه من حیث الاتلاف فالضاف الیه فله ان یضمنه موسرا کان او معسرا ولا سعایة علی العبد لان السعایة انما تجب للتخریج الی الحریة او لتعلق حق الغیر ولم یوجد واحد منهما ولا یرجع المکره علی العبد بالضمان لانه مواخذ باتلافه۔ اور مجبور مذکور اپنے غلام کی قیمت اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ تلف کرنے کے حق میں مکرہ کے لیے شخص مجبور آلہ ہو سکتا ہے تو تلف کرنا اسی کی جانب مضاف ہوا تو اس کو اختیار ہوا کہ مکرہ سے تاوان لے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو اور غلام پر سعایت واجب نہ ہو گی کیونکہ سعایت تو اس واسطے واجب ہوتی ہے کہ غلام اس حالت سے نکل کر آزادی کی طرف چلا جاتے یا اس سے غیر کا حق متعلق ہو اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور اکراہ کرنے والا اس غلام سے اپنا تاوان واپس نہیں لے سکتا اس واسطے کہ مکرہ اس کے اتلاف میں ماخوذ ہے۔ قال ویرجع بنصف مهر المرأة ان کان قبل الدخول وان لم یکن فی العقد مسمی یرجع علی المکره بما لزمه من المتعة لان ما علیه کان علی شرف السقوط بان جاءت الفرقة من قبلها وانما یتاکد بالطلاق فکان اتلافا للمال من هذا الوجه فیضاف الی المکره من حیث انه اتلاف بخلاف ما اذا دخل بها لان المهر تقرر بالدخول لا بالطلاق — اور زوجہ مطلقہ کا نصف مہر بھی مکرہ سے واپس لے گا بشرطیکہ طلاق قبل الدخول ہو اور یہ اس صورت میں کہ مہر مسمی ہو اور اگر مسمی نہ ہو تو جو کچھ متعہ اس کے ذمہ لازم آیا وہ مکرہ سے واپس لے گا کیونکہ دخول سے پہلے جو مہر اس کے اوپر تھا وہ ساقط ہونے کے کنارے لگا تھا چنانچہ اگر عورت کی جانب سے جدائی واقع ہوئی تو سب ساقط ہو جاتا پس طلاق ہی کی وجہ سے یہ اس کے ذمہ متقرر ہو گیا پس اس راہ

سے یہ مال کا تلف کرنا ہے جو مکرہ کی جانب مضاف ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہے کہ دخول سے پہلے طلاق پر اکراہ ہو بخلاف اس کے اگر بعد دخول کے اکراہ کیا تو مکرہ مال مہر کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مہر کا تقرر بوجہ دخول کے ہو چکا نہ بوجہ طلاق کے تو مکرہ ضامن نہ ہوگا۔ ولو اکرہ علی التوکیل بالطلاق والعتاق ففعل الوکیل جاز استحسانا لان الاکراہ مؤثر فی فساد العقد والوکالۃ لا تبطل بالشروط الفاسدۃ ویرجع علی المکرہ استحسانا لان مقصود المکرہ زوال ملکہ اذا باشر الوکیل والنذر لا یعمل فیہ الاکراہ لانہ لا یحتمل الفسخ ولا رجوع علی المکرہ بما لزمہ لانہ لا مطالب لہ فی الدنیا فلا یطالب بہ فیہا وکذا الیمین والظہار لا یعمل فیہما الاکراہ لعدم احتمالہا الفسخ وکذا الرجعۃ والایلاء والفئ فیہ باللسان لانہا تصح مع الہزل والخلع من جانبہ طلاق او یمین لا یعمل فیہ الاکراہ فلو کان ہو مکرہا علی الخلع دونہا لزمہا البدل لرضاہا بالالتزام۔ طلاق یا عتاق کے واسطے وکیل کرنے پر اکراہ کیا یعنی مجبور کیا کہ اپنی زوجہ کو طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے پر وکیل کرے پس اس نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس کی زوجہ کو طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا (تو قیاساً طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی اور یہی امام مالک وشافعی واحمدؒ کا قول ہے ع۔) اور استحساناً جائز ہے اس واسطے کہ اکراہ سے عقد فاسد ہوا کرتا ہے تو غایت یہ کہ عقد وکالت میں شرط اکراہ فاسد ہوگی حالانکہ وکالت ایسی شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی اور مجبور پر جو تاوان لازم آوے وہ اکراہ کرنے والے سے استحساناً واپس لے گا اس واسطے کہ مکرہ کا مقصود یہ ہے کہ مجبور کی ملکیت اس کے وکیل کے فعل سے زائل ہو جائے اور نذر ایسی چیز ہے کہ اس میں اکراہ موثر نہیں ہوتا کیونکہ وہ فسخ کے قابل نہیں ہے اور جو کچھ مجبور پر لازم آوے وہ مکرہ سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ دنیا میں اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں تو مکرہ سے دنیا میں اس کا مطالبہ نہ ہوگا اور یہی حال قسم وظہار کا ہے کہ انمیں بھی اکراہ موثر نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں بھی قابل فسخ نہیں ہیں اور یہی حکم طلاق سے رجعت کا اور ایلاء کا اور ایلاء میں زوجہ کی جانب زبانی جماع کرنے کا ہے کہ ان میں بھی اکراہ موثر نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں بطور ہزل صحیح ہو جاتی ہیں اور خلع دینا بھی شوہر کی جانب طلاق یا قسم ہے کہ اس میں اکراہ موثر نہیں ہے پس اگر شوہر کو خلع دینے پر مجبور کیا گیا نہ عورت کو تو عورت کے ذمہ معاوضہ خلع لازم ہوگا کیونکہ اس نے اپنی رضامندی سے اپنے اوپر لازم کیا۔ قال وان اکرہہ علی الزناء وجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃؒ الا ان یکرہہ السلطان وقال ابو یوسف ومحمدؒ لا یلزمہ الحد وقد ذکرناہ فی الحدود۔ اگر زید کو زنا کرنے پر مجبور کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک زنا کرنے والے یعنی زید پر حد واجب ہوگی الا اس صورت میں کہ سلطان اکراہ کرے اور امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک حد نہیں واجب ہوگی اور ہم نے اس کو کتاب الحدود میں بیان کر دیا ہے

قال واذا اکرہ علی الردۃ لم تبن امرأتہ منہ لان الردۃ تتعلق بالاعتقاد الا تری انہ لو کان قلبہ مطمئنا بالایمان لا یکفر وفی اعتقادہ الکفر شک فلا یثبت البینونۃ بالشک فان قالت امرأۃ قد بنت منک وقال ہو قد اظہرت ذلک وقلبی مطمئن بالایمان فالقول قولہ استحسانا لان اللفظ غیر موضوع للفرقۃ وہی متبدل الاعتقاد ومع الاکراہ لا یدل علی التبدل فکان القول قولہ بخلاف الاکراہ علی الاسلام حیث یصیر بہ مسلما لانہ لما احتمل واحتمل رجحنا الاسلام فی الحالین لانہ یعلو ولا یعلی وہذا بیان الحکم اما فیما بینہ وبین اللہ تعالی اذا لم یعتقدہ فلیس بمسلم ولو اکرہ علی الاسلام حتی حکم باسلامہ ثم رجع لم یقتل لتمکن الشبہۃ وہی دارئۃ للقتل ولو قال الذی اکرہ علی اجراء کلمۃ

الکفر اخبرت عن امر ماض ولم اکن فعلت بانت منه حکما لا دیانة لانه اقرانه طائع باتیان مالم یکره علیه وحکم هذا الطائع ماذکرناه ولو قال اردت ماطلب منی وقد خطر ببالی الخبر عما مضی بانت دیانة وقضاء لانه اقرانه یبتدی بالکفر هازلا به حیث علم لنفسه مخلصا غیره وعلی هذا اذا اکره علی الصلوٰة للصلیب وسب محمد النبی علیه السلام ففعل وقال نویت به الصلوٰة لله تعالیٰ ومحمدا اٰخر غیر النبی علیه السلام بانت منه قضاء لا دیانة ولو صلی للصلیب وسب محمد النبی علیه السلام وقد خطر بباله الصلوٰة لله تعالیٰ وسب غیر النبی علیه السلام بانت منه دیانة وقضاء لما مر وقد قررناه زیادة علی هذا فی کفایة المنتهی واللہ اعلم ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مرتد ہو جانے پر اکراہ کیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنہ نہ ہوگی کیونکہ مرتد ہوجانا تو اعتقاد کے ساتھ متعلق ہے ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دل اس کا ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو کافر نہیں ہوتا ہے اور یہاں اس کے اعتقاد کفر میں شک ہے تو شک کی وجہ سے بائن ہونا ثابت نہ ہوگا پھر اگر اس کی زوجہ نے کہا کہ میں تجھ سے بائنہ ہوگئی یعنی تیرے دل میں بھی ایسا ہی اعتقاد تھا جیسا تو نے منہ سے کہا حتیٰ کہ تو درحقیقت مرتد ہوا اور میں بائنہ ہو گئی اور شوہر نے کہا کہ میں نے صرف زبان سے اظہار کیا اور میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحسانا شوہر کا قول قبول ہو گا ۔ اس واسطے کہ یہ لفظ جدائی کے واسطے موضوع نہیں ہے بلکہ فرقت تو اعتقاد بدل جانے سے لازم آتی ہے ۔ اور اکراہ د زبردستی کے ساتھ یہ دلیل نہیں ہوسکتی کہ اس کا اعتقاد بدل گیا تو قول شوہر ہی کا قبول ہوگا ۔

بخلاف اسکے اگر مسلمان ہونے پر اکراہ کیا گیا تو وہ اس سے مسلمان ہو جائیگا کیونکہ جب احتمال ہے کہ وہ دل سے مسلمان ہوا اور یہ بھی احتمال ہے کہ دل سے مسلمان نہیں ہوا تو ہم نے دونوں حالتوں میں اسلام کو ترجیح دی کیونکہ اسلام بالا رہتا ہے اور زیر نہیں ہوتا ہے ۔ اور یہ صرف حکم قضاء کا بیان ہے یعنی قاضی اس کے اسلام کا حکم دے دیگا اور رہا عند اللہ تعالیٰ پس اگر اس نے اسلام کا اعتقاد نہ کیا تو وہ مسلمان نہیں ہے ۔ اور اگر اسلام پر اکراہ کیا گیا حتیٰ کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم دیا گیا پھر وہ اسلام سے پھر گیا تو قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہاں شبہ قائم ہے اور شبہہ ایسی چیز ہے جس سے قتل دفع کیا جاتا ہے اور اگر اس شخص نے جس پر کلمہ کفر بولنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے کہا کہ میں نے ایک امر گذشتہ کی خبر دی تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا یعنی شوہر نے عورت کے جواب میں یہ کہا کہ میں نے مکرہ کے کہنے سے یوں کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا تو میری مراد یہ تھی کہ گذشتہ زمانہ کی جھوٹ خبر دوں یعنی میں نے کسی زمانہ میں کفر کیا تھا حالانکہ یہ جھوٹ خبر تھی یعنی میں نے کبھی کفر نہیں کیا تھا تو اس صورت میں قاضی حکم کریگا کہ اس کی عورت بائنہ ہوگئی لیکن ازراہ دیانت یہ حکم نہ ہوگا اور حکم قاضی کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس امر کا اقرار کیا کہ بخوشی خاطر وہ ایسا لفظ بولا جس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا تو جو شخص اسطرح بخوشی کہے اس کا یہی حکم ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر اس نے کہا کہ مکرہ نے جو کچھ کہا میں نے وہی ارادہ کیا ولیکن میرے دل میں گذشتہ زمانہ کی خبر آئی تو اس کی زوجہ قضاءً و دیانۃً بائنہ ہو جائیگی اس واسطے کہ اسنے اقرار کیا کہ اس نے ہزل کے طور پر ابتداء کفر کیا کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے دوسرا مخلص جان لیا سوائے ابتداء کفر کے یعنی اس شخص نے کفر پیدا کرنے کا اقرار کیا اور ہزل یہ کیا کہ اگر زمانہ ماضی سے جھوٹ خبر دینے کی نیت کرتا تو کفر سے بچ جاتا ہے مگر پھر بھی اس نے وہی ارادہ کیا جو مکرہ کی مراد تھی ۔ تو وہ دیانۃً بھی بائنہ ہو جائیگی ۔ ف ۔ اور اگر اسے کہا کہ میرے دل میں کچھ خیال نہیں آیا ولیکن میں نے تو آئندہ زمانہ کے واسطے یہ لفظ کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا حالانکہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحسانا اس کی زوجہ بائنہ نہ ہوگی ۔ المبسوط والذخیرہ ع ۔ وعلی ہذا اگر صلیب کے واسطے نماز پڑھنے کے لیے اکراہ کیا گیا یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنے کے

واسطے اکراہ کیا گیا پس اُس نے ایسا کیا اور کہا کہ میں نے نماز میں اللہ کے واسطے نیت کی تھی اور بدگوئی میں سوائے محمدؐ کے دوسرے محمد کی نیت کی تھی تو حکم قاضی میں اُس کی زوجہ بائنہ ہو جائیگی مگر دیانۃً بائنہ نہیں ہوگی۔ اور اگر اُس نے صلیب کے واسطے نماز پڑھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا اور اُس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی نماز کا اور سوائے آنحضرتؐ کے غیر کی بدگوئی کا خیال آیا تو اُس کی زوجہ قضاءً و دیانۃً بائنہ ہو جائیگی بدلیل مذکورۂ بالا۔ اور کفایۃ المنتہی میں ہم نے اس سے زیادہ توضیح کی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ خلاصہ فرق یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی پر اکراہ کیا گیا تو تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ اُس کے دل میں ایک نصرانی کا خیال آیا جس کا نام محمد تھا پس وہ کہتا ہے کہ میں نے اُسی نصرانی کو برا کہا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس نصرانی کا خیال آیا مگر میں نے مکرہ کے ارادہ کے موافق آنحضرتؐ کو کہا مگر میں راضی نہیں تھا تیسری صورت یہ کہ وہ کہتا ہے کہ میرے دل میں کچھ خیال نہیں آیا اور میں نے مجبور ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا اور میں دل سے راضی نہیں تھا تو پہلی صورت میں کافر نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا نہیں کہا اور تیسری صورت میں بھی کافر نہیں ہوگا کیونکہ اُس نے اکراہ سے مضطر ہو کر ایسا کیا حالانکہ دل سے مطمئن تھا اور دوسری صورت میں کافر ہو جائیگا کیونکہ اُس نے کفر سے چھوٹنے کا موقع پایا پھر بھی مکرہ کے ارادہ کے موافق کیا اور اُس پر مسخراپن یہ کہ میں راضی نہ تھا پس یہ قضاءً و دیانۃً کفر ہے۔

کتاب الحجر

یہ کتاب حجر کے بیان میں ہے

حجر کے معنے تو منع کے ہیں اور یہاں کسی سبب سے تصرفات کو کسی حد پر رکھ کر زائد اختیارات سے منع کرنا مراد ہے مجور جس کو منع کیا گیا ہو اور اس کے مقابل ماذون بولتے ہیں یعنے اجازت دیا گیا۔ قال الاسباب الموجبة للحجر ثلثة الصغر والرق والجنون فلا یجوز تصرف الصغیر الا باذن ولیه ولا تصرف العبد الا باذن سیده ولا یجوز تصرف المجنون المغلوب بحال اما الصغر فلنقصان عقله غیر ان اذن الولی آیة اهلیته والرق لرعایة حق المولی کیلا یتعطل منافع عبده ولا یملك رقبته بتعلق الدین به غیر ان المولی بالاذن رضی بفوات حقه والجنون لا یجامعه الاهلیة فلا یجوز تصرفه بحال اما العبد فاهل فی نفسه والصبی یرتقب اهلیته فلهذا وقع الفرق - جو اسباب کہ حجر واجب کرتے ہیں وہ تین ہیں صغر و رقیت و جنون پس صغیر کا تصرف جائز نہیں مگر جبکہ اُس کا ولی اجازت دے اور غلام کا تصرف جائز نہیں مگر جبکہ اُسکا مولے اجازت دے اور مجنون مغلوب العقل کا تصرف کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ پس صغیر میں تو نقصان عقل کی وجہ سے جواز نہیں ہوتا لیکن ولی کا اجازت دینا اس امر کی دلیل ہے کہ اس میں لیاقت تصرف موجود ہے۔ اور رقیت میں ممانعت بوجہ رعایت حق مولی کے ہے۔ تاکہ اس کے غلام کے منافع بیکار ہو جاویں اور قرضہ سے اس کی گردن پھنس کر دوسروں کی ملک میں نہ جاوے لیکن اگر مولے نے اس کو خود اجازت دیدی تو وہ اپنے حق ضائع ہونے پر خود راضی ہو گیا۔ اور جنون ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ میں لیاقت تصرف مجتمع نہیں ہوتی ہے یعنی جنون اور لیاقت تصرف عقلی دونوں یکجا نہیں ہوتی ہیں تو اس کا

تصرف کسی حال میں نہیں جائز ہے۔ رہا غلام تو وہ بذات خود لیاقت رکھتا ہے اور صغیر میں لیاقت کا انتظار ہے پس اسی تقریر سے فرق بھی ظاہر ہو گیا۔ ف۔ اور کبھی مجنون ایسا ہوتا ہے کہ کچھ دنوں جنون اور کچھ دنوں افاقہ ہے مگر ایک مہینہ سے کم دورہ ہے تو حالت افاقہ میں بمنزلہ تندرست ہے۔ قال ومن باع من هولاء شيئا او اشترى وهو يعقل البيع ويقصده فالولى بالخيار ان شاء اجازه اذا كان فيه مصلحة وان شاء فسخه لان التوقف فى العبد لحق المولى فيتخير فيه وفى الصبى والمجنون نظرالهما فيتحرى مصلحتهما ولابد ان يعقلا البيع ليوجد ركن العقد فينعقد موقوفا على الاجازة والمجنون قد يعقل البيع ويقصده وان كان لا يرجح المصلحة على المفسدة وهو المعتوه الذى يصلح وكيلا عن غيره كما بينا فى الوكالة فان قيل التوقف عندكم فى البيع اما الشراء فالاصل فيه النفاذ على المباشر قلنا نعم اذا وجد نفاذا عليه كما فى شراء الفضولى وههنا لم يجد نفاذ العدم الاهلية او لضرر المولى فوقفناه۔ اگر طفل یا غلام یا مجنون جس کو کبھی افاقہ بھی ہو جاتا ہے ان میں سے کسی نے کوئی چیز بیچی یا خریدی درحالیکہ وہ بیع کو سمجھتا اور قصد کرتا ہے تو ولی کو اختیار رہے چاہے اجازت دے بشرطیکہ اُس میں بہتری ہو اور چاہے فسخ کر دے کیونکہ غلام کے تصرف میں حق مولے کی وجہ سے توقف تھا تو مولے کو اختیار دیا گیا۔ اور طفل و مجنون کی صورت میں اُن کی حالت کی بہتری دیکھنے پر توقف تھا تو ولی اُن کے حق میں بہتری دیکھے گا

پھر یہ شرط ہے کہ عقد کے وقت یہ لوگ بیع کو سمجھتے ہوں تاکہ عقد کا رکن پایا جائے پس وہ اجازت پر موقوف رہیگا اور مجنون کبھی بیع کو سمجھتا اور اُسکا قصد کرتا ہے اگرچہ بہتری کو برائی پر ترجیح نہیں دے سکتا اور اسی کو معتوہ کہتے ہیں جو غیر کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے جیسا ہم نے وکالت میں بیان کیا ہے اگر اعتراض ہو کہ توقف تو تمہارے نزدیک بیع میں ہے اور رہی خرید تو اُس میں اصل یہ ہے کہ خریدار فاعل پر نافذ ہو جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں بشرطیکہ وہ نفاذ پاوے جیسے فضولی کی خرید میں ہوتا ہے اور یہاں اُس نے نفاذ اس وجہ سے نہیں پایا کہ طفل و مجنون میں لیاقت نہیں ہے اور غلام میں اُسکے مولے کا ضرر ہے۔ لہٰذا ہم نے توقف کیا۔ قال وهذه المعانى الثلثة توجب الحجر فى الاقوال دون الافعال لانه لا مرد لها لوجودها حسا ومشاهدة بخلاف الاقوال لان اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه۔ پھر یہ تینوں باتیں یعنی صغر و رقیت و جنون صرف اقوال میں حجر واجب کرتے ہیں نہ افعال میں کیونکہ افعال سے چارہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ محسوس و مشاہدہ کے طور پر موجود ہوتے ہیں (حتیٰ اگر بچہ کسی شخص کے قرابہ پر گر کر توڑ دے یا غلام یا مجنون کسی کا مال تلف کر دے تو فی الحال تاوان واجب ہو گا) بخلاف اقوال کے کیونکہ ان کے اقوال کا اعتبار موجود ہونے میں بذریعہ شرع کے ہوتا ہے۔ حالانکہ شرع نے اعتبار نہیں کیا اور اعتبار کی شرط یہ ہے کہ قصد ہو ف۔ اور طفل و مجنون کا قصد بوجہ قصور عقل نہیں ہے اور غلام میں اگرچہ قصد ہے لیکن مولے پر بے اختیار ضرر لازم آنے کی وجہ سے معتبر نہیں ہے۔ الا اذا كان فعلا يتعلق به حكم يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص فيجعل عدم القصد فى ذلك شبهة فى حق الصبى والمجنون۔ بالجملہ تینوں اسباب مذکورہ سے افعال میں حجر لازم نہیں ہے مگر جبکہ ایسا فعل ہو جس سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو شبہات سے دور کیا جاتا ہے۔ جیسے حدود و قصاص تو ایسے فعل میں قصد نہ ہونا طفل و مجنون کے حق میں شبہہ قرار دیا جائیگا

قال والصبى والمجنون لا يصح عقودهما ولا اقرارهما لما بينا ولا يقع طلاقهما ولا اعتاقهما لقوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبى

والمعتوه والاعتاق يتمحض مضرة ولا وقوف للصبي على المصلحة في الطلاق بحال لعدم الشهوة ولا وقوف للولي لعدم التوافق على اعتبار بلوغه حد الشهوة فلهذا لا يتوقفان على اجازته ولا ينفذان بمباشرته بخلاف سائر العقود ۔

اور طفل و مجنون کا کوئی عقد یا اقرار صحیح نہیں ہے بدلیل مذکورۂ بالا کہ عقل و قصد ندارد ہے اور ان دونوں کی طلاق یا اعتاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر طلاق واقع ہوتی ہے سوائے طلاق طفل و معتوہ کے ۔ اور آزاد کرنا محض مضرت ہے اور طفل کو طلاق میں کسی حال میں مصلحت پر وقوف نہ ہوگا کیونکہ شہوت ندارد ہے اور ولی کو بھی اس بات پر وقوف نہیں ہو سکتا کہ طفل و اُسکی زوجہ میں موافقت نہیں ہے باعتبار طفل کے حد شہوت تک پہنچنے کے یعنی بعد بالغ ہونے کے دونوں میں موافقت نہ ہونا اس کے ولی کو بھی معلوم نہیں ہو سکتا لہٰذا ولی کی اجازت پر طلاق یا اعتاق موقوف نہیں ہوتا اور ولی کے خود کرنے سے بھی طفل و مجنون کا طلاق و عتاق نافذ نہیں ہوتا بخلاف دیگر عقود کے ۔ وان اتلفا شيئا لزمهما ضمانه احياء لحق المتلف عليه وهذا لان كون الاتلاف موجبا لا يتوقف على القصد كالذي يتلف بانقلاب النائم عليه والحائط المائل بعد الاشهاد بخلاف القولي على ما بيناه ۔

اگر طفل و مجنون نے کسی چیز کو تلف کر دیا تو دونوں پر اُسکی ضمان واجب ہوگی تاکہ جسکا مال تلف ہوا ہے اُس کا حق ضائع نہ ہو اور اس کی وجہ یہ کہ اتلاف کا موجب ضمان ہونا کچھ قصد پر موقوف نہیں ہے ۔ مثلاً سوتا ہوا اگر کسی چیز پر گر پڑے اور تلف کرے تو ضامن ہوتا ہے ۔ جس شخص کی دیوار جھکی ہوتی ہے اگر اُس کو گواہوں کے سامنے اطلاع دیدی گئی اور اُس نے بندوبست نہ کیا یہاں تک کہ وہ گر گئی اور کچھ تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے بخلاف تصرف قولی کے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے

ف ۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مرفوعاً واقع ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے ایک سوتے ہوئے سے یہاں تک کہ بیدار ہو اور مبتلائے جنون سے یہاں تک کہ اچھا ہو اور طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو ۔ رواہ الحاکم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ ۔ اور اس کی اسناد میں حماد بن ابی سلیمان استاد ابو حنیفہؒ ہیں جن کے حفظ میں ابن سعد و اعمش نے کلام کیا لیکن نسائی و عجلی و یحییٰ بن معین امام جرح و تعدیل وغیرہم نے کہا کہ ثقہ ہے اور یہی معنی حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ابو داؤد و حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے اور حاکم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ اور بزار نے حدیث ابو ہریرہؓ سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان و شداد رضی اللہ عنہما سے روایت کیے پس معنی یہ ہیں کہ گناہ آخرت ان لوگوں سے اٹھا دیا گیا ہے ۔ قال فاما العبد فاقراره نافذ في حق نفسه لقيام اهليته غير نافذ في حق مولاه رعاية لجانبه لان نفاذه لا يعرى عن تعلق الدين برقبته اوكسبه وكل ذلك اتلاف ماله ۔ رہا غلام تو اُس کا اقرار اپنے حق میں نافذ ہے کیونکہ اُس میں اقرار کی لیاقت موجود ہے اور اپنے مولے کے حق میں نافذ نہیں ہے یعنی اگر اُس نے اقرار کیا کہ میں نے زید کا مال ہزار روپیہ قیمت کا تلف کر دیا تو غلام مذکور بعد آزاد ہونے کے پکڑا جائیگا اور فی الحال بوجہ حق مولے کے ماخوذ نہ ہوگا کیونکہ اُس میں جانبین کی رعایت ہے کیونکہ اُس کا نافذ ہونا غلام کے رقبہ یا کمائی سے قرضہ متعلق ہو جانے سے خالی نہیں ہے اور ہر ایک صورت میں مولے کے مال کا اتلاف ہے ۔ قال فان اقر بمال لزمه بعد الحرية لوجود الاهلية وزوال المانع ولا يلزمه في الحال لقيام المانع ۔ پس اگر غلام نے کسی مال کا اقرار کیا تو بعد آزادی کے اُس پر لازم ہوگا کیونکہ لیاقت اقرار موجود ہے اور روک زائل ہو گئی اور فی الحال ماخوذ نہ ہوگا کیونکہ روک موجود ہے ۔

وان اقر بحد او قصاص لزمه فی الحال لانه مبقی علی اصل الحریة فی حق الدم حتی لا یصح اقرار المولی علیه بذلک۔ اور اگر حد یا قصاص کا اقرار کیا تو فی الحال لازم ہوگا کیونکہ قصاص کے حق میں غلام اپنی اصلی آزادی پر باقی رکھا گیا حتی کہ مولے اپنے غلام پر حد یا قصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا ہے۔ وینفذ طلاقه لما روینا ولقوله علیه السلام لا یملک العبد والمکاتب شیئا الا الطلاق ولانه عارف بوجه المصلحة فیه فکان اهلا ولیس فیه ابطال ملک للمولی ولا تفویت منافعه فینفذ واللہ اعلم۔ اور غلام کا طلاق دینا نافذ ہو جائیگا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم نے روایت کی اور بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ غلام و مکاتب کو کوئی ملکیت نہیں ہے سوائے طلاق کے۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق میں غلام اپنی مصلحت کو پہچانتا ہے تو اُس کو طلاق کی لیاقت حاصل ہے۔ اور اس میں ملک مولے یا اُس کے منافع نہیں مٹتے ہیں واللہ اعلم ف۔ مصنفؒ نے جو حدیث ذکر کی یہ نہیں پائی جاتی ہے۔ مگر ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ ایک غلام نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ میرے مولے نے اپنی باندی مجھے بیاہ دی اور اب وہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان تفریق کر دے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو کیا حال ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر چاہتا ہے کہ دونوں کو جدا کرے حالانکہ طلاق وہی دے سکتا ہے جس نے ساق پکڑی ہے۔ اس کی اسناد میں عبداللہ بن لہیعہ ہے امام احمد طحاویؒ نے کہا کہ ثقہ ہے اور یہ کافی ہے اگرچہ دوسروں نے کلام کیا۔

باب الحجر للفساد !

یہ باب فساد کی وجہ سے مجور کرنے کے بیان میں ہے

قال ابو حنیفةؒ لا یحجر علی الحر العاقل البالغ السفیه وتصرفه فی ماله جائز وان کان مبذرا مفسدا یتلف ماله فیما لا غرض له فیه ولا مصلحة وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ وهو قول الشافعیؒ یحجر علی السفیه ویمنع من التصرف فی ماله لانه مبذر ماله بصرفه لا علی الوجه الذی یقتضیه العقل فیحجر علیه نظرا له اعتبارا بالصبی بل اولی۔ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ آزاد عاقل بالغ بیوقوف پر حجر نہ کیا جائیگا بلکہ اُسکا تصرف اپنے مال میں جائز ہے۔ اگرچہ وہ ایسا فضول خرچ ہو کہ اپنا مال ایسے کاموں میں صرف کر دے جس میں اُس کی کوئی غرض و مصلحت نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ و شافعی و احمد و اکثروں نے کہا کہ بیوقوف آدمی مجور کر دیا جائیگا اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے منع کر دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے کہ مال کو بمقتضائے عقل خرچ نہیں کرتا ہے پس اُس کی بہتری کے واسطے اُس کو مجور کر دیا جائے جیسے طفل کو مجور کیا جاتا ہے بلکہ طفل سے بدرجہ اولی مجور کیا جائیگا۔ لان الثابت فی حق الصبی احتمال التبذیر وفی حقه حقیقته ولهذا منع عنه المال ثم هو لا یفید بدون الحجر لانه یتلف بلسانه ما منع من یده ولابی حنیفةؒ انه مخاطب عاقل فلا یحجر علیه اعتبارا بالرشید وهذا لان فی سلب ولایته اهدار آدمیته والحاقه بالبهائم وهو اشد ضررا من التبذیر فلا یتحمل الاعلی لدفع الادنی حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطبب

الجاهل والمفتي الماجن والمكاري المفلس جائز فيما يروى عنه اذ هو دفع ضرر الاعلى بالادنى ولا يصح القياس على منع المال لان الحجر ابلغ منه في العقوبة ولا على الصبي لانه عاجز عن النظر لنفسه وهذا قادر عليه نظر له الشارع مرة باعطاء الة القدرة والجرى على خلافه لسوء اختياره ومنع المال مفيد لان غالب السفه في الهبات والتبرعات والصدقات وذلك يقف على اليد —

اور اولی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طفل کے حق میں فضول خرچی واسراف کا احتمال ثابت ہے اور اس شخص میں درحقیقت فضول خرچی موجود ہے اسی وجہ سے وہ مالی تصرف سے منع کر دیا گیا پھر خالی ممانعت بدون مجبور کرنے کے نافع نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز سے اس کا ہاتھ روکا گیا اس کو وہ زبان سے تلف کرے گا لہٰذا مجبور کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کو اس قدر عقل موجود ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو مخاطب کیا یعنی اگر طفل کی طرح بے عقل ہوتا تو ایمان وشرائع سے مخاطب نہ ہوتا۔ پس وہ مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے درستی کے ساتھ تصرف کرنے والا منع نہیں کیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولایت چھین لینا گویا اس کو آدمیت سے گرا کر جانوروں میں ملا دینا ہے حالانکہ اس کا ضرر بہ نسبت فضول خرچی کے زیادہ ہے تو ادنیٰ ضرر کے پیچھے اعلیٰ ضرر نہیں اٹھایا جائے گا۔ ہاں اگر مجبور کرنے میں ضرر عام دفع ہوتا ہو جیسے ایک جاہل شخص طبیب بن بیٹھا یا جاہل بے پروا آدمی مفتی بن بیٹھا تو وہ مجبور کر دیا جاتا ہے یا ایک مفلس آدمی جس کے پاس جانور وغیرہ نہیں ہیں وہ کرایہ دینے کا ٹھیکہ دار بنا تو ان سب کو مجبور کر دینا بروایت ابوحنیفہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ کیونکہ یہ ادنیٰ ضرر کے ذریعہ سے اعلیٰ ضرر کا دفعیہ ہے اور مال سے روکنے پر قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ مجبور کرنے کی سزا اس سے بڑھ کر ہے اور طفل پر بھی قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو اپنے معاملہ میں بہتری کی فکر کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور اس شخص کو یہ قدرت حاصل ہے کیونکہ اس کو آزادی وعقل وبلوغ دیا گیا ہے لیکن وہ اپنی بدچلنی سے اس کے خلاف راہ چلتا ہے اور مال کا روک دینا مفید ہے کیونکہ اکثر بیوقوفیاں ہبہ وتبرع وصدقات میں ہوتی ہیں اور یہ مال کے قبضہ پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی جب اس کے قبضہ میں کچھ نہ ہو تو کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ عینیؒ نے لکھا کہ میں نے مصر کے شہروں میں جاہلوں کا ایک گروہ دیکھا جو فقہاء واہل علم کے لباس میں بن بیٹھے اور ظالموں واہل دولت کے موافق ہو کر مناصب جلیلہ حاصل کیے اور ان لوگوں کو ان کی خواہشوں کے موافق فتوی دیئے۔ چنانچہ میں نے ثقہ لوگوں سے سنا کہ ان میں سے ایک نے سلطان مصر کو غلاموں سے اغلام مباح ہونے کا فتوی دیا اور یہ دلیل لایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا او ما ملکت ایمانکم۔ اور دوسرے نے شراب مصر مباح ہونے کا فتوی دیا اس دلیل سے کہ اس میں جھاگ نہیں آتی ہیں حالانکہ وہی حرمت کی شرط ہے اور تیسرے نے رقص جائز ہونے کا فتوی اس دلیل سے دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مسجد کے احاطہ میں حبشی چمڑے کی ڈھالوں وحربہ سے کھیلتے تھے اور گانا جائز ہونے کا فتوی دیا کہ دو لڑکیاں گاتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ ہم کو ان کے شر سے بچاوے جن کی کوشش اس دنیا کی زندگی کے واسطے ہے اور آخرت میں خوار وبے بہرہ ہیں انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ایسے اقوال سے سلطان وامرا کا انعام مقصود تھا۔ اور زیادہ افسوس اس زمانہ میں ہے کہ ان مفتیوں کے بھائی جو اس زمانہ میں موجود ہیں

وہ سلطان و امراکو نہیں پاتے تو عوام کو ان کی خواہشوں کے موافق فتوی دیتے ہیں پس یہ ان سے بھی بدتر ہیں۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا حجر القاضی علیہ ثم رفع الی قاض آخر فابطل حجرہ واطلق عنہ جاز لان الحجر منہ فتوی ولیس بقضاء الایری انہ لم یوجد المقضی لہ والمقضی علیہ ولو کان قضاء فنفس القضاء مختلف فیہ فلابد من الامضاء لو رفع تصرفہ بعد الحجر الی القاضی الحاجر او الی غیرہ فقضی ببطلان تصرفہ ثم رفع الی قاض آخر امضی نفذ ابطالہ لاتصال الامضاء بہ فلایقبل النقض بعد ذلک۔ اور اگر قاضی نے اس کو مجبور کردیا پھر دوسرے قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا پس اس نے حجر توڑ دیا اور اس کو مختار کردیا تو جائز ہے کیونکہ قاضی کی طرف سے مجبور کرنا ایک فتوی ہے اور حکم قضاء نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مدعی و مدعا علیہ نہیں پایا گیا اور اگر مان لیا جاوے کہ یہ حکم قضاء تھا تو نفس قضاء میں اختلاف ہے تو اس کا نافذ کرنا ضرور ہے حتی کہ اگر حجر کے بعد اس کا کوئی تصرف اسی قاضی کے پاس پیش ہوا جس نے حجر کیا ہے یا دوسرے کے پاس گیا پس اس نے اس کا تصرف باطل ہونے کا حکم دے دیا۔ پھر قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا تو وہ اس کے بطلان کو پورا کرے گا کیونکہ اس کے ساتھ حکم قاضی متعلق ہو چکا اب اس کے بعد وہ نہیں ٹوٹ سکتا ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃؒ اذا بلغ الغلام غیر رشید لم یسلم الیہ مالہ حتی یبلغ خمسا وعشرین سنۃ فان تصرف فیہ قبل ذلک نفذ تصرفہ فاذا بلغ خمسا وعشرین سنۃ یسلم الیہ مالہ وان لم یؤنس منہ الرشد وقالا لایدفع الیہ مالہ ابدا حتی یؤنس رشدہ ولایجوز تصرفہ فیہ۔
پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر طفل ایسی حالت سے بالغ ہوا کہ اس کو تصرفات کا ٹھیک ڈھنگ نہیں ہے تو اس کو اس کا مال نہیں دیا جائے گا یہاں تک کہ پچیس سال کا ہو جاوے۔ پھر اگر اس نے اس سے پہلے مال میں تصرف کیا تو نافذ ہوگا پھر جب وہ پچیس برس کا ہو گیا تو اس کا مال اس کو دے دیا جائے گا اگرچہ اس سے ٹھیک ڈھنگ ظاہر نہ ہوں اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو اس کا مال کبھی نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اس سے ٹھیک ڈھنگ ظاہر نہ ہوں اور اس سے پہلے اس کا تصرف اس مال میں جائز نہیں ہے۔ لان علۃ المنع السفہ فیبقی ما بقی العلۃ وصار کالصبا ولابی حنیفۃؒ ان منع المال عنہ بطریق التادیب ولا یتادب بعد ھذا ظاہرا وغالبا الاتری انہ قد یصیر جدا فی ھذا السن فلافائدۃ فی المنع فلزم الدفع ولان المنع باعتبار اثر الصبا وھو فی اوائل البلوغ وینقطع بتطاول الزمان فلایبقی المنع ولھذا قال ابوحنیفۃؒ لو بلغ رشیدا ثم صار سفیہا لایمنع المال عنہ لانہ لیس باثر الصبا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت کی علت تو بیوقوفی ہے تو جب تک علت باقی رہے گی ممانعت بھی باقی رہے گی اور یہ مثل بچپن کے ہوگیا کہ جب تک بچپن باقی رہتا ہے تب تک طفل کو اجازت نہیں ہوتی ہے۔
اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال اس سے روکنا بطریق تادیب ہے اور پچیس برس کے بعد بظاہر و غالب احوال اس کو ادب نہیں آسکتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کبھی وہ اس سن میں دادا ہو جاتا ہے مثلاً بارہ برس میں اس کے لڑکا پیدا ہوا اور بارہ برس کے بعد اس کے لڑکے کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ پچیس برس کی عمر میں دادا ہو گیا تو روکنے میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ پس لازم آیا کہ اس کو اس کا مال دے دیا

جائے اور اس دلیل سے کہ روکنا باعتبار اثر طفولیت کے تھا اور وہ ابتداء بلوغ کا زمانہ ہے پھر زمانہ دراز گزرنے سے یہ اثر منقطع ہو جاتا ہے تو ممانعت باقی نہیں رہی۔ اسی واسطے ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ بالغ ہونے کے وقت اگر وہ نیک ڈھنگ تھا پھر بیوقوف ہو گیا تو اس کو مال سے منع نہ کیا جائے گا کیونکہ طفولیت کا اثر اب نہیں ہے۔ ثم لا تیاتی التفریع علی قوله وانما التفریع علی قول من یری الحجر فعندهما الماصح الحجر لا ینفذ بیعه اذا باع توفیر الفائدة الحجر علیه وان کان فیه مصلحة اجازه الحاکم لان رکن التصرف قد وجد والتوقف للنظر له وقد نصب الحاکم ناظرا له فیتحری المصلحة فیه کما فی الصبی الذی یعقل البیع ویقصده ولو باع قبل حجر القاضی جاز عند ابی یوسفؒ لانه لا بد من حجر القاضی عنده لان الحجر دائر بین الضرر والنظر والحجر لنظره فلا بد من فعل القاضی وعند محمدؒ لا یجوز لانه یبلغ محجورا عنده اذ العلة هی السفه بمنزلة الصبا وعلی هذا الخلاف اذا بلغ رشیدا ثم صار سفیها وان اعتق عبدا نفذ عتقه عندهما وعند الشافعیؒ لا ینفذ والاصل عندهما ان کل تصرف یؤثر فیه الهزل یؤثر فیه الحجر وما لا فلا لان السفیه فی معنی الهازل من حیث ان الهازل یخرج کلامه لا علی نهج کلام العقلاء لاتباع الهوی ومکابرة العقل لا لنقصان فی عقله وکذلک السفیه والعتق مما لا یؤثر فیه الهزل فیصح منه والاصل عنده ان الحجر بسبب السفه بمنزلة الحجر بسبب الرق حتی لا ینفذ بعده شیء من تصرفاته الا الطلاق کما للمرقوق والاعتاق لا یصح من الرقیق فکذلک من السفیه واذا صح عندهما کان علی العبد ان یسعی فی قیمته لان الحجر لمعنی النظر وذلک فی رد العتق الا انه متعذر فیجب رده برد القیمة کما فی الحجر علی المریض وعن محمدؒ انه لا یجب السعایة لانها لو وجبت انما تجب حقا لمعتقه والسعایة ما عهد وجوبها فی الشرع الا لحق غیر المعتق ــ پھر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر مسائل حجر کی تفریع نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس واسطے کہ امام ابوحنیفہؒ حجر کو جائز ہی نہیں کہتے ہیں۔ پس مسائل کی تفریعات اسی امام کے قول پر ہے جو حجر کو جائز کہتا ہے۔ پس صاحبین کے نزدیک جب حجر صحیح ہے تو مجور کی بیع نافذ نہ ہوگی جب وہ بعد حجر کے فروخت کرے تاکہ حجر کا فائدہ پورا ہو اور اگر اس میں بہتری ہو تو حاکم اجازت دے سکتا ہے۔ یعنی اگر حاکم اجازت دے تو بیع جائز ہو جائے گی اس واسطے کہ تصرف کا رکن پایا گیا یعنی ایجاب وقبول پایا گیا ہے اور بیع کا متوقف ہونا اس شخص کی بہتری کی نظر سے تھا اور حاکم اسی بہتری کا دیکھنے والا مقرر کیا گیا ہے تو وہ اس کے حق میں بہتری کو دیکھ لے گا جیسے اس طفل کے حق میں بہتری کو دیکھ لے گا جیسے اس طفل کے حق میں ہے جو بیع کو سمجھتا اور اس کا قصد کرتا ہے تو ولی اس کی بہتری دیکھ کر اجازت دیتا ہے اور اگر اس نے قاضی کے مجور کرنے سے پہلے فروخت کیا تو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے۔

کیونکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قاضی کا مجور کرنا ضرور ہے کیونکہ حجر تو ضرر اور بہتری کے نظر کرنے کے درمیان دائر ہے اور حجر کرنا اس کی بہتری کی نظر سے ہے تو قاضی کا فعل یہاں ہونا ضرور ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ مجور ہی بالغ ہوا ہے۔ اس واسطے کہ حجر کی علت یعنی مفاہمت بمنزلہ طفولیت کے ہے اور اسی طرح اگر وہ ٹھیک ڈھنگ پر بالغ ہوا پھر بیوقوف

ہو گیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک قاضی حکم نہ دے وہ مجور نہ ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک مجور ہو جائے گا۔ اور اگر اس شخص نے اپنا کوئی غلام آزاد کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں نافذ ہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ ہر تصرف جس میں ہزل وٹھٹول مؤثر ہوتا ہے اس میں حجر بھی مؤثر ہو گا اور جو ایسا نہیں ہے اس میں حجر بھی مؤثر نہیں ہو گا۔ کیونکہ بیوقوف بھی ہزل کرنے وٹلے کے معنی میں ہے اس راہ سے کہ ہزل کرنے والے کا کلام بھی بوجہ خواہش نفس ومخالفت عقل کے ایسے طور پر منھ سے نکلتا ہے کہ اہل عقل اس طرح نہیں بولتے ہیں مگر وہ عمداً ہوتا ہے نہ بوجہ نقصان عقل کے اور یہی بیوقوف کا حال ہے یعنی بوجہ بیوقوفی کے اس کا کلام ایسا ہی ہوتا ہے اور عتق ایسی چیز ہے جس میں ٹھٹول مؤثر نہیں ہوتا تو وہ سفیہ کی طرف سے صحیح ہو جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کی اصل یہ ہے کہ سفاہت کی وجہ سے مجور ہونا ایسا ہے جیسے رقیت کی وجہ سے مجور ہونا حتی کہ بعد مجور ہونے کے اس کے تصرفات میں سے کچھ نہ ہو گا سوائے طلاق کے جیسے رقیق کا حکم ہے اور رقیق کی طرف سے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو اسی طرح سفیہ کی طرف سے بھی آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا۔

اور جب صاحبینؒ کے نزدیک آزاد کرنا صحیح ہوا تو غلام پر واجب ہو گا کہ اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے اس واسطے کہ مجور کرنا تو ایک بہتری کے معنی سے تھا اور بہتری کی نظر اس امر میں ہے کہ عتق رد کر دیا جائے ولیکن عتق کا رد کرنا متعذر ہے تو اس کو اس طور پر رد کیا جاوے کہ اس کی قیمت واپس کی جاوے جیسے مریض پر حجر کرنے میں ہوتا ہے اور امام محمدؒ سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ غلام پر سعایت واجب نہیں ہے کیونکہ اگر سعایت واجب ہو تو اپنے آزاد کرنے والے ہی کے حق کی وجہ سے واجب ہو گی حالانکہ شرع میں ہم کو اس کی نظیر معلوم نہیں ہوتی کہ سعایت کسی طرح واجب ہو سوائے اس صورت کے کہ معتق کے سوائے دوسرے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے۔ ولو دبر عبدہ جاز لانہ یوجب حق العتق فیعتبر بحقیقۃ الا انہ لا یجب السعایۃ مادام المولی حیا لانہ باق علی ملکہ واذا مات ولم یؤنس منہ الرشد سعی فی قیمتہ مدبرا لانہ عتق بموتہ وھو مدبر فصار کما اذا اعتقہ بعد التدبیر۔ اور اگر سفیہ مذکور نے اپنے غلام کو مدبر کر دیا تو جائز ہے کیونکہ مدبر کرنے سے عتق کا حق واجب ہوتا ہے تو حقیقی عتق پر اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اس صورت میں جب تک مولیٰ زندہ ہے غلام پر سعایت واجب نہ ہو گی کیونکہ وہ اس کی ملکیت پر ابھی تک باقی ہے اور جب وہ مر گیا حالانکہ اس وقت تک اس سے ٹھیک طور پر کام کرنے کے آثار ظاہر نہیں ہوئے تو غلام مذکور اپنی ایسی قیمت کی سعایت کرے گا جو مدبر ہونے کے حساب سے ہو اس واسطے کہ وہ مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہو گیا درحالیکہ مدبر تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے مدبر کرنے کے بعد اس کو آزاد کیا۔ ولو جاءت جاریۃ بولد فادعاہ یثبت نسبہ منہ وکان الولد حرا والجاریۃ ام ولد لہ لانہ محتاج الی ذلک لابقاء نسلہ فالحق بالمصلح فی حقہ۔ اور اگر سفیہ مجور کی باندی کے بچہ پیدا ہوا پس مجور نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور باندی اس کی ام ولد ہو گی کیونکہ وہ اپنی نسل باقی رکھنے کے واسطے

اس کا محتاج ہے تو حق نسل میں سفیہ کا تصرف بمنزلہ مصلح کے قرار دیا گیا۔ وان لم یکن معہا ولد وقال هذه ام ولدی کانت بمنزلة ام الولد لایقدر علی بیعها وان مات سعت فی جمیع قیمتها لانه کالاقرار بالحریة اذلیس لها شهادة الولد بخلاف الفصل الاول لان الولد شاهد لها ونظیره المریض اذا ادعی ولد جاریة فهو علی هذا التفصیل۔ اور اگر اس باندی کے ساتھ کوئی بچہ نہ ہو اور مجور نے کہا کہ یہ میری ام ولد ہے تو وہ بمنزلہ اس کی ام ولد کے ہو جائے گی کہ وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اگر مر گیا تو یہ باندی اپنی پوری قیمت کے واسطے سعایت کرے گی اس واسطے کہ ام ولد کہنا بمنزلہ اقرار آزادی کے ہے کیونکہ اس باندی کے واسطے ام ولد ہونے کا گواہ اس کا بچہ موجود نہیں ہے بخلاف صورت اول کے کہ اس میں بچہ خود گواہ موجود ہے اور اس کی نظیر وہ مریض ہے جو بیماری میں مر گیا چنانچہ اگر اس نے اپنی باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو اس میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ قال وان تزوج امرأة جاز نکاحها لانه لایؤثر فیه الهزل ولانه من حوائجه الاصلیة۔ اور اگر مجور نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس کا نکاح جائز ہے کیونکہ نکاح میں ہزل موثر نہیں ہوتا ہے یعنی جب ہزل موثر نہیں تو حجر بھی نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ نکاح اس کی اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ وان سمی لها مهرا جاز منه مقدار مهر مثلها لانه من ضرورات النکاح وبطل الفضل لانه لاضرورة فیه وهو التزام بالتسمیة ولانظر له فیه فلم تصح الزیادة فصار کالمریض مرض الموت۔ اور اگر مجور نے اس عورت کے واسطے کچھ مہر مقرر کیا ہو تو اس میں سے بقدر اس عورت کے مہر المثل کے ثابت ہوگا کیونکہ اس قدر ضروریات نکاح میں سے ہے اور مہر المثل سے جس قدر زیادہ ہو وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور مجور نے بیان کر کے اس کو اپنے ذمہ لازم کر لیا ہے حالانکہ اس میں اس کی بہتری نہیں ہے تو زیادتی صحیح نہ ہوگی تو مجور ایسا ہو گیا جیسے مریض مرض الموت ہوتا ہے۔ ولو طلقها قبل الدخول بها وجب لها النصف فی ماله لان التسمیة صحیحة الی مقدار مهر المثل۔ اور اگر دخول سے پہلے اس کو طلاق دے دی تو مجور کے مال سے نصف مہر المثل واجب ہوگا اس واسطے کہ جو مہر بیان کیا گیا تھا وہ مہر المثل تک صحیح تھا۔ وکذا اذا تزوج باربع نسوة او کل یوم واحدة لما بینا۔ اور اسی طرح اگر مجور نے چار عورتوں سے نکاح کیا یا اس نے ہر روز ایک عورت سے نکاح کیا یعنی ہر ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دے دی پھر دوسری سے نکاح کیا اسی طرح کئی بار کیا تو بھی جائز ہے۔ اور مہر المثل تک بیان مہر صحیح ہوگا اور زیادتی باطل ہوگی کیونکہ نکاح اس کی ضروریات میں سے ہے۔ قال ویخرج الزکوة من مال السفیه لانها واجبة علیه۔ اور سفیہ مجور کے مال سے زکوۃ نکالی جائیگی کیونکہ زکوۃ اس پر واجب ہوتی ہے۔ وینفق علی اولاده وزوجته ومن تجب نفقته علیه من ذوی ارحامه لان احیاء ولده وزوجته من حوائجه والانفاق علی ذی الرحم واجب علیه حقا لقرابته والسفه لایبطل حقوق الناس الا ان القاضی یدفع قدر الزکوة الیه لیصرفها الی مصرفها لانه لابد من نیته لکونها عبادة لکن یبعث امینا معه کیلا یصرفه فی غیر وجهه وفی النفقة یدفع الی امینه یصرفها لانها لیست بعبادة فلا یحتاج الی نیته وهذا بخلاف ما اذا حلف او نذر او ظاهر حیث لا یلزمه المال بل یکفر یمینه وظهاره

بالصوم لانه مما یجب بفعله فلو فتحنا هذا الباب یبذر امواله بهذا الطریق ولاکذلك ما یجب ابتداء بغیر فعله۔ پھر جو زکوٰۃ اس محجور کے مال سے نکالی گئی وہ اس کی اولاد و زوجہ پر اور اس کی ذوی الارحام میں سے ہر ایسے شخص پر جس کا نفقہ محجور پر واجب ہے خرچ کی جاوے۔ کیونکہ اس کی اولاد و زوجہ کا زندہ رکھنا اس کی ضروریات میں سے ہے اور ذی رحم کو نفقہ دینا بوجہ حق قرابت کے اس پر واجب ہے اور سفیہ کے بیوقوف ہونے سے لوگوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں لیکن خرچ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی بقدر زکوٰۃ کے لے کر اس محجور کو دے دے گا تاکہ وہ زکوٰۃ کے مصارف میں صرف کرے کیونکہ محجور کی نیت ضرور ہے اس لئے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے۔ لیکن قاضی اس کے ساتھ اپنا ایک امین بھیج دے گا تاکہ وہ بے راہ صرف نہ کر ڈالے اور نفقہ کی صورت میں قاضی اپنے امین کو دے دے تاکہ وہ صرف کرے کیونکہ نفقہ عبادت مفروضہ نہیں ہے تو اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر یہ سب تو واجبات زکوٰۃ و نفقات میں ہے۔

بخلاف اس کے اگر سفیہ مذکور نے قسم کھا کر توڑی یا نذر کی یا اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا بلکہ قسم و ظہار کا کفارہ روزہ سے ادا کرے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جو اس کے فعل سے واجب ہوئی ہے پس اگر ہم مال سے ادا کرنے کا دروازہ کھول دیں تو وہ اسی طریق سے اپنا مال فضول خرچ کرے گا۔ کیونکہ یہ اس کے فعلی اختیار میں ہے بخلاف اس کے جو بدون اس کے فعل کے ابتداء سے واجب ہوا ہے کہ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے تو مال سے ادا کیا جائے گا۔ قال فان اراد حجة الاسلام لم یمنع منها لانها واجبة علیه بایجاب الله تعالیٰ من غیر صنعه ولا یسلم القاضی النفقة الیه ویسلمها الی ثقة من الحاج ینفقها علیه فی طریق الحج کیلا یتلفها فی غیر هذا الوجه۔ اگر محجور نے حج فرض کا قصد کیا تو منع نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ بدون اس کے فعل کے اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے ولیکن قاضی خرچہ حج اس کو سپرد نہ کرے گا بلکہ حاجیوں میں سے کسی معتمد آدمی کے سپرد کرے گا کہ وہ حج کے راستہ میں اس پر خرچ کرتا جاوے تاکہ سفیہ مذکور اس خرچہ کو بے راہ خرچ نہ کر ڈالے۔ ولو اراد عمرة واحدة لم یمنع منها استحسانا لاختلاف العلماء فی وجوبها بخلاف ما زاد علی مرة واحدة من الحج۔ اور اگر اس نے ایک عمرہ کا قصد کیا تو اس سے استحسانا منع نہ کیا جائے گا کیونکہ علماء اسلام میں عمرہ واجب ہونے میں اختلاف ہے یعنی ایک جماعت کے نزدیک عمرہ بھی واجب ہے پھر یہ ایک بار کے واسطے ہے بخلاف اس کے جو ایک بار سے زیادہ حج ہو تو اس سے منع کیا جائے گا۔ ولا یمنع من القران لانه لا یمنع من افراد السفر لکل واحد منهما فلا یمنع من الجمع بینهما۔ اور قران کے طور پر حج ادا کرنے سے منع نہ کیا جائے گا اور قران یہ ہے کہ حج و عمرہ کو ایک احرام سے ادا کرے اس واسطے کہ جب اس کو حج و عمرہ میں سے ہر ایک کے لئے تنہا سفر کرنے کو منع نہیں کیا گیا تو دونوں میں جمع کرنے سے بدرجہ اولیٰ نہیں منع کیا جائے گا۔ ولا یمنع من ان یسوق بدنة تحرزا من موضع الخلاف اذ عند عبد الله بن عمرؓ لا یجزیه غیرها وهی جزور او بقرة۔ اور وہ بدنہ ساتھ لے جانے سے منع نہ کیا جائے گا یعنی اونٹ یا گائے جو قربانی کیا جاتا ہے اس کو ساتھ لے جانے

سے منع نہ کیا جائے گا تاکہ اختلاف سے بچاؤ ہو جاوے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک بدون اس کے جائز نہیں ہے اور بدنہ اونٹ یا گائے کو کہتے ہیں۔ فان مرض و اوصی بوصایا فی القرب وابواب الخیر جاز ذلك فی ثلثة لان نظره فیه اذهی حالة القطاعه عن امواله والوصیه تخلف ثناء او ثوابا وقد ذکرنا من التفریعات اکثر من هذا فی کفایة المنتهی ۔ اور اگر مجور مذکور بیمار ہوا اور اس نے چند وصیتیں کیں، جو ابواب قرب وانواع خیرات سے متعلق ہیں تو یہ اس کے تہائی مال سے جائز ہے کیونکہ اسی میں اس کے حق میں بھلائی ہے اس لئے کہ اب اس کا یہ وقت ہے کہ اپنے مال سے منقطع ہوا اور وصیت کے پیچھے تعریف ہوتی ہے یا ثواب ہوتا ہے یعنی اگر تونگر کے واسطے وصیت ہو تو نیک یادگار رہتی ہے اور اگر فقیر کے واسطے وصیت ہو تو ثواب ہوتا ہے اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں اس سے زیادہ تفریعات بیان کی ہیں ۔ قال ولا یحجر علی الفاسق اذا کان مصلحا لماله عندنا والفسق الاصلی والطاری سواء وقال الشافعیؒ یحجر علیه زجراله وعقوبة علیه کما فی السفیه ولهذا لم یجعل اهلا للولایة والشهادة عنده ولنا قوله تعالی فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ الآیة وقد اونس نوع رشد فیتناوله النکرة المطلقة ولان الفاسق من اهل الولایة عندنا لاسلامه فیکون والیا للتصرف وقد قررناه فیما تقدم ویحجر القاضی عندهما ایضا وهو قول الشافعیؒ بسبب الغفلة وهو ان یغبن فی التجارات ولا یصبر عنها لسلامة قلبه لما فی الحجر من النظر له ۔ اور فاسق پر حجر نہیں کیا جائے گا جبکہ مصلح ہو اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور فسق اصلی وطاری ہمارے نزدیک برابر ہیں یعنی خواہ فاسق ہی بالغ ہوا ہو یا بعد اس کے فاسق ہو گیا ہو اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کی زجر و سزا کے طور پر اس کو مجبور کیا جاوے جیسے سفیہ کو مجبور کیا جاتا ہے اور اسی واسطے امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق کو ولایت نکاح و گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل قولہ تعالےٰ فان انستم منهم رشدا الآیة یعنی اگر تم ان سے کوئی نیک چلنی دیکھو تو ان کو ان کا مال دے دو۔ یہاں حال یہ کہ ایک قسم کی نیک چلنی دیکھی گئی یعنی دین میں اگرچہ فاسق ہے مگر اپنے مال میں نیک چلن ہے تو نکرہ مطلقہ اس کو شامل ہے یعنی آیت میں (کوئی نیک چلنی) فرمایا تو جب ہم نے ایک قسم کی نیک چلنی یعنی مال میں درستی دیکھ لی تو حکم لازم آیا کہ ان کو ان کا مال دے دیا جاوے اور ہمارے نزدیک فاسق کو بھی ولایت حاصل ہے کیونکہ وہ مسلمان ہے پس اس کو تصرف کی لیاقت حاصل ہے۔ پھر صاحبین و شافعیؒ کے نزدیک بسبب غفلت کے بھی حجر کرنا جائز ہے اور غفلت یہ ہے کہ تجارات میں خسارہ اٹھاوے اور بغیر خرید و فروخت کے بھی رہ نہیں سکتا کیونکہ دل سے بھولا ہے یعنی اپنے بھولے پن کی وجہ سے یہ بھی نہیں کرے گا کہ خرید و فروخت نہ کرے پس مجبور کر دیا جاوے کیونکہ مجبور کرنے میں اس کے حق میں بہتری ہے ف۔ اس میں اعتراض کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ پر حجر نہیں کیا بلکہ فرمایا کہ تو یوں کہا کر کہ اس بیع میں دھوکہ نہیں اور میرے لئے تین روز تک اختیار ہے جواب دیا گیا کہ ان میں غفلت نہیں بلکہ تعقل باقی تھا یا ان کو مطلق بیع سے بدون خیار کے مجبور کر دیا ۔ ع۔

فصل فی حد البلوغ

یہ فصل حد بلوغ کے بیان میں ہے

قال بلوغ الغلام بالاحتلام والاحبال والانزال اذا وطئ فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثمانی عشرة سنة عند ابی حنیفة وبلوغ الجارية بالحيض والاحتلام والحبل فان لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة وهذا عند ابی حنیفة وقالا اذا تم للغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن ابی حنیفة وهو قول الشافعی عنه فی الغلام تسع عشرة سنة ـ

لڑکا بالغ اس وقت ہوتا ہے کہ احتلام ہو یا وطی کر کے عورت کو حاملہ کرے یا انزال ہو پس اگر ان میں سے کوئی بات نہ پائی جاوے تو بالغ نہ ہوگا یہاں تک کہ اٹھارہ برس پورے ہوجائیں یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے ۔ اور لڑکی اس وقت بالغ ہوتی ہے کہ اس کو حیض آوے یا احتلام ہو یا حمل رہ جاوے ۔ اور یہ بھی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ لڑکا و لڑکی دونوں جب پندرہ برس کے پورے ہوجاویں تب دونوں بالغ ہوجاتے ہیں ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جب انیس برس ہوجاویں تب لڑکا بالغ ہوتا ہے ۔ وقیل المراد ان يطعن فی التاسع عشرة سنة ويتم له ثمانية عشرة سنة فلا اختلاف وقيل فيه اختلاف الرواية لانه ذكر فی بعض النسخ حتى يستكمل تسع عشرة سنة اما العلامة فلان البلوغ بالانزال حقيقة والحبل والاحبال لا يكون الا مع الانزال وكذا الحيض فی اوان الحبل فجعل كل ذلك علامة البلوغ وادنى المدة لذلك فی حق الغلام اثنتا عشرة سنة وفی حق الجارية تسع سنين واما السن فلهم العادة الفاشية فی ان البلوغ لا يتاخر فيهما عن هذه المدة وله قوله تعالى حَتّٰى يَبْلُغَ اَشُدَّهٗ واشد الصبی ثمانی عشر سنة هكذا قاله ابن عباسؓ وتابعه قتيبی وهذا اقل ما قيل فيه فنبنی الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نشوهن وادراكهن اسرع فنقصنا فی حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التی يوافق واحد منها المزاج لا محالة ـ بعض مشائخ نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ انیسواں سال شروع ہو اور اٹھارہ برس پورے ہوجاویں تو دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں بلکہ اختلاف روایت ہے کیونکہ مبسوط کے بعض نسخوں میں یوں مذکور ہے کہ اٹھارہ برس پورے ہوجاوے رہا علامت سے بلوغ کا ثبوت تو اس کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت بالغ ہونا بانزال ہوتا ہے اور حاملہ کرنا یا حمل ہونا بدون انزال نہیں ہوسکتا ۔ اسی طرح حیض بھی زمانہ حمل میں علامت بلوغ ہے پس ان میں سے ہر ایک بلوغ کی علامت قرار دے دی گئی اور بلوغ کی ادنی مدت طفل کے حق میں بارہ برس ہیں اور دختر کے حق میں نو برس ہیں اور رہا سن تو ابو یوسف و محمدؒ و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت ظاہر عادت یہ ہے کہ لڑکا و لڑکی میں بلوغ پندرہ برس کی مدت سے متاخر نہیں ہوتا ہے ۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا حتی یبلغ اشدہ اور طفل کا اشد اٹھارہ برس میں

ہوتا ہے اور یہ ابن عباس کا قول ہے اور قتیبی نے انہیں کی بیعت کی ہے اور اشد کے معنی میں جو مقداریں بیان کی گئی ہیں سب سے کم مقدار یہ ہے جو ابن عباسؓ کا قول ہے تو تیقن کی وجہ سے اسی پر حکم مبنی ہوگا صرف اتنا فرق ہے کہ عورتوں کا بڑھنا اور بالغ ہونا بہت جلد ہوتا ہے تو ان کے حق میں ہم نے ایک سال کم کر دیا کیونکہ سال کے اندر چاروں فصلیں موجود ہیں جن میں سے کوئی لامحالہ مزاج کے موافق ہوتی ہے۔ قال واذا راهق الغلام اوالجارية الحلم واشكل امره فى البلوغ فقال قد بلغت فالقول قوله واحكامه احكام البالغين لانه معنى لايعرف الامن جهتهما ظاهرا فاذا اخبرا به ولم يكذبهما الظاهر قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة فى الحيض۔ اگر لڑکا یا لڑکی بلوغ سے قریب پہنچے اور بلوغ میں ان کی حالت مشتبہ ہوگئی پس اس نے کہا کہ میں بالغ ہوں تو اسی کا قول قبول ہوگا اور اس پر بالغین کے احکام ثابت ہوں گے۔ کیونکہ بلوغ ایک ایسی بات ہے جو سوائے ان دونوں کے اور کسی طور پر ظاہر معلوم نہیں ہوتی تو جب ان دونوں نے بلوغ کی خبر دی اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں جو ان کو جھٹلا دے تو اس بارہ میں ان دونوں کا قول قبول ہوگا جیسے عورت نے حیض کی خبر دی تو اس کا قول قبول ہوتا ہے ف۔ یعنی قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو امر صرف عورت ہی کی طرف سے معلوم ہوتا ہے اس میں عورت کا اظہار بحکم قولہ تعالیٰ۔ ولا یحل لھن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن الآیہ کے قبول ہوگا اسی طرح طفل قریب بلوغ کا قول ہے ۱۲۔ م۔

باب الحجر بسبب الدّين

یہ باب قرضہ کی وجہ سے مجبور کرنے کے بیان میں ہے

قال ابوحنيفة رح لا احجر فى الدين واذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم احجر عليه لان فى الحجر اهدار اهليته فلا يجوز لدفع ضرر خاص۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ میں قرضہ کے بارہ میں مجبور نہیں کروں گا اور جب کسی شخص پر بہت سے قرضہ چڑھ جاویں اور اس کے قرضخواہوں نے درخواست کی کہ اس کو محبوس کیا جائے اور حجر کیا جائے تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا کیونکہ حجر میں اس کی اہلیت مٹانا لازم آتا ہے تو ایک خاص ضرر دفع کرنے کے واسطے ایسا نہیں کیا جائیگا ف اور صاحبین دائمہ ثلثہ کے نزدیک مجبور کر دیا جائیگا۔ فان كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم لانه نوع حجر ولانه تجارة لا عن تراض فيكون باطلا بالنص پھر اس کا کچھ مال ہو تو اس میں حاکم کچھ تصرف نہیں کرے گا کیونکہ یہ ایک قسم کا حجر ہے اور اس وجہ سے کہ یہ تجارت بغیر رضامندی ہے تو بحکم نص باطل ہے ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ یعنی تم لوگ اپنے درمیان اپنے مالوں کو باطل طریقہ کے ساتھ مت کھاؤ مگر آنکہ تمہاری رضامندی سے تجارت ہو تو معلوم ہوا کہ بغیر رضامندی کے جو خرید و فروخت ہو وہ باطل ہے پس جب قاضی نے قرضدار پر بغیر اس کی رضامندی کے اس کا مال فروخت کیا تو بحکم نص باطل ہے۔ ولكن يحبسه ابدا حتى يبيعه فى دينه ايفاء لحق الغرماء ودفعا لظلمه۔ ولیکن قاضی اس قرضدار کو برابر قید رکھے گا یہاں تک کہ وہ خود اپنے قرضہ میں فروخت کرے تاکہ قرض خواہوں کا حق ادا کرے اور

قرض دار کا ظلم دور ہو۔ وقالا اذا طلب غرماء المفلس الحجر علیه حجر القاضی علیه ومنعه من البیع والتصرف والاقرار حتی لا یضر بالغرماء لان الحجر علی السفیه انما جوزناه نظرا له وفی هذا الحجر نظر للغرماء لانه عساه یلجئ ماله فیفوت حقهم ومعنی قولهما منعه من البیع ان یکون باقل من ثمن المثل اما البیع بثمن المثل لا یبطل حق الغرماء والمنع لحقهم فلا یمنع منه۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مفلس کے قرض خواہوں نے درخواست کی کہ اس پر حجر کردیا جاوے تو قاضی اس کو مجبور کردے گا اور اس کو فروخت اور ہر طرح کے تصرف و اقرارات سے منع کردے گا تاکہ قرض خواہوں کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ سفیہ بیوقوف پر حجر ہم نے اسی واسطے جائز رکھا کہ اس کے حق میں بہتری ہو اور مفلس پر حجر کرنے میں بھی قرض خواہوں کی بہتری ہے کیونکہ مفلس مذکور شاید اپنے مال کو تلجیہ کے طور پر کسی بڑے آدمی کے ہاتھ فروخت کردے یعنی جس کے قبضہ سے نکالنا ممکن نہیں ہے تو قرض خواہوں کا حق مٹ جائے گا۔ اور یہ جو صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کو بیع سے منع کردے گا اس کے معنی یہ ہیں کہ ثمن مثل سے کم کے عوض فروخت کرنے سے منع کردے گا اور رہا ثمن المثل کے عوض بیچنے سے قرض خواہوں کا حق نہیں مٹتا ہے حالانکہ منع کرنا قرض خواہوں ہی کے حق کی وجہ سے تھا پس وہ اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔

قال وباع ماله ان امتنع المفلس من بیعه وقسمه بین غرمائه بالحصص عندهما لان البیع مستحق علیه لایفاء دینه حتی یحبس لاجله فاذا امتنع ناب القاضی منابه کما فی الجب والعنة قلنا التلجئة موهومة والمستحق قضاء الدین والبیع لیس بطریق متعین لذلك بخلاف الجب والعنة والحبس لقضاء الدین بما یختاره من الطریق کیف وان صح البیع کان الحبس اضرارا بهما بتاخیر حق الدائن وتعذیب المدیون فلا یکون مشروعا۔

پھر صاحبینؒ کے نزدیک اگر مفلس نے اپنا مال بیچنے سے انکار کیا تو قاضی اس کو فروخت کرکے اس کا ثمن اس کے قرض خواہوں کے درمیان حصہ رسید تقسیم کردے کیونکہ مدیون پر ادائے قرض کے واسطے بیع کرنا واجب ہے حتی کہ وہ اس کی وجہ سے قید خانہ میں ڈالا جاتا ہے پھر جب اس نے اس امر سے انکار کیا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا جیسے مجبوب و عنین کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی جب مجبوب و عنین کو اپنی زوجہ کو جدا کرنا واجب ہوا اور اس نے جدا کرنے سے انکار کیا تو قاضی قائم مقام ہو کر طلاق دے دیتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ امر موہوم ہے کہ مدیون اپنے مال کو بطور تلجیہ فروخت کردے اور لازم اس پر یہ ہے کہ اپنا قرضہ ادا کرے اور اس کے ادا کرنے کا خالی یہی طریقہ متعین نہیں ہے کہ اس کا مال فروخت کیا جائے یعنی اس کو قید کرکے اسی کے ذریعہ سے فروخت کرانا ممکن ہے برخلاف مجبوب و عنین کے کہ اس میں سوائے قاضی کے نائب ہونے کے کوئی طریقہ نہیں ہے اور رہا قرضہ کی وجہ سے قید کیا جانا مسلم ہے۔ ولیکن اس واسطے اس کو قید کیا جاتا ہے کہ ادائے قرض کا جو طریقہ چاہے اختیار کرے اور زبردستی فروخت کرنا کیونکر جائز ہوگا کیونکہ اگر فروخت کرنا ہی جائز ہو تو پھر مدیون کو قید کرنا دائن و مدیون دونوں کے واسطے عذر ہوگا کیونکہ دائن کے ادائے حق میں تاخیر ہوتی جاتی ہے اور مدیون کو بے فائدہ تکلیف ہوتی ہے تو یہ مشروع نہ ہوا فسے حالانکہ مدیون کو محبوس کرنا مشروع ہے اور صاحبینؒ کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ

قاضی اس کا نائب اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب اس کا انکار ظاہر ہوا اور یہ بعد حبس کے متعین ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وان کان دینہ دراھم ولہ دراھم قضی القاضی بغیر امرہ وھذا بالاجماع لان للدائن حق الاخذ من غیر رضاہ فللقاضی ان یعینہ۔ اور اگر مدیون پر درم قرض ہوں اور اس کا مال بھی درم ہو تو قاضی بغیر اس کی اجازت کے ادا کر دے گا اور یہ حکم بالاجماع ہے یعنی امام و صاحبین کا اتفاق ہے اس واسطے کہ قرض خواہ کو بدون رضامندی مدیون کے اس کے لے لینے کا حق ہوتا ہے تو قاضی کو مددگار ہونا جائز ہے ف یعنی شرع میں اگر قرض خواہ اپنے قرض دار کے اسی جنس کے مال پر قابو پاوے جس جنس کا قرضہ ہے تو بقدر قرضہ کے لے سکتا ہے تو اس کو صورت مذکورہ میں لینے کا حق پہلے سے حاصل ہے پس قاضی صرف مددگار ہو جائے گا۔ جیسے غائب کا ایسا مال موجود ہو جو اس کے اہل و عیال کے نفقہ کی جنس سے ہے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے تو قاضی اعانت کر کے اس مال سے ان کا نفقہ دلوا دے گا ایسا ہی یہاں ہے۔ وان دینہ دراھم ولہ دنانیر او علی ضد ذلک باعھا القاضی فی دینہ وھذا عند ابی حنیفہؒ استحسان والقیاس ان لا یبیعہ کما فی العروض ولھذا لم یکن لصاحب الدین ان یاخذہ جبرا وجہ الاستحسان انھما متحدان فی الثمنیۃ والمالیۃ مختلفان فی الصورۃ فبالنظر الی الاتحاد یثبت للقاضی ولایۃ التصرف وبالنظر الی الاختلاف یسلب علی الدائن ولایۃ الاخذ عملا بالشبھین بخلاف العروض لان الغرض یتعلق بصورھا واعیانھا اما النقود فوسائل فافترقا —

اور اگر اس پر درم قرضہ ہوں اور اس کا مال دینار ہوں یا اس کے برعکس ہو یعنی قرضہ دینار ہوں اور اس کا مال درم ہوں تو اس کے اس نقد کو قاضی فروخت کر کے اس کا قرضہ ادا کرے گا۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قاضی اس کو فروخت نہ کر سکے جیسے اسباب میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جبراً اس نقد کو لے لے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ درم و دینار دونوں ثمن ہوئے اور مالیت میں متحد ہیں اور صورت میں مختلف ہیں۔ پس بنظر متحد ہونے کے قاضی کو ولایت تصرف حاصل ہے اور بنظر اختلاف صورت کے قرض خواہ کو بلا رضامندی لینے کا اختیار نہیں ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے بخلاف اسباب کے کیونکہ اسباب کی صورت و ذات دونوں سے غرض متعلق ہوتی ہے اور نقود درم و دینار تو صرف اسباب حاصل کرنے کا وسیلہ ہیں پس نقود و اسباب میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ویباع فی الدین النقود ثم العروض ثم العقار یبدء بالایسر فالایسر لما فیہ من المسارعۃ الی قضاء الدین مع مراعاۃ جانب المدیون۔ اور مدیون کے قرضہ میں پہلے نقود فروخت کئے جائیں جبکہ مثلاً قرضہ درم اور مدیون کا مال نقد درم ہوں یا برعکس ہو پھر اسباب فروخت کیا جاوے پھر عقار یعنی زمین و مکان وغیرہ غیر منقول فروخت کیا جائے بالجملہ جو سب سے آسان ہو اس سے شروع کیا جائے پھر درجہ بدرجہ آسان فروخت کیا جاوے کیونکہ اس میں ادائے قرضہ میں جلدی ہے اور اس کے ساتھ مدیون کی جانب بھی رعایت ہے۔ ویترک علیہ دست من ثیاب بدنہ ویباع الباقی لان بہ کفایۃ وقیل دستان لانہ اذا غسل ثیابہ لا بد لہ من ملبس۔ اور مدیون کے کپڑوں میں سے ایک دستہ چھوڑ دیا جاوے اور باقی فروخت کر دیئے جائیں۔

یعنی ایک جوڑے کے سوائے فروخت کردیئے جائیں اور بعض مشائخؒ نے فرمایا کہ دو جوڑے چھوڑے جاویں کیونکہ جب اس نے اپنے کپڑے دھوئے تو ضرور اس کے واسطے پہننے کو چاہیئے ہے ۔ قال فان اقر فی حال الحجر باقرار لزمه ذلك بعد قضاء الديون لانه تعلق بهذا المال حق الاولين فلا يتمكن من ابطال حقهم بالاقرار لغيرهم بخلاف الاستهلاك لانه مشاهد لا مرد له ولو استفاد مالا آخر بعد الحجر نفذ اقراره فيه لان حقهم لم يتعلق به لعدمه وقت الحجر ۔ پھر اگر مدیون مذکور نے حالت حجر میں کوئی اقرار کیا تو بعد ادائے دیون کے یہ اقرار اس پر لازم ہوگا یعنی بالفعل یہ اقرار لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ مال موجود کے ساتھ پہلے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوچکا تو وہ غیر کے واسطے اقرار کرنے سے ان کے حق مٹانے کا اختیار نہیں رکھتا ہے بخلاف اس کے حالت حجر میں اگر کسی کا مال تلف کردیا تو یہ بالفعل لازم ہوگا یعنی جس کا مال تلف کردیا وہ قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے گا کیونکہ اس مال سے قرضخواہوں کا حق متعلق نہیں ہوا کیونکہ یہ حجر کے وقت موجود نہ تھا ۔ قال وينفق على المفلس من ماله وعلى زوجته وولده الصغار وذوى ارحامه ممن يجب نفقته عليه لان حاجته الاصلية مقدمة على حق الغرماء ولانه حق ثابت لغيره فلا يبطله الحجر ولهذا لو تزوج امرأة كانت فى مقدار مهر مثلها اسوة للغرماء ۔ پھر مفلس مجور کے مال میں سے اس کی زوجہ اور صغیر اولاد کو نفقہ دیا جائے ۔

اور اس کی ذوی الارحام میں سے ان لوگوں کو نفقہ دیا جائے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے کیونکہ قرض خواہوں کے حق پر اس کی اصلی حاجت مقدم ہے اور اس لئے کہ حق نفقہ تو دوسروں کے واسطے ثابت ہے پس حجر اس کو باطل نہیں کرسکتا ہے ۔ لہٰذا اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو وہ اپنی مہر مثل تک قرض خواہوں کی یکساں شریک ہوگی ۔ قال فان لم يعرف للمفلس مال وطلب غرماؤه حبسه وهو يقول لا مال لى حبسه الحاكم فى كل دين التزمه بعقد كالمهر والكفالة وقد ذكرنا هذا الفصل بوجوهه فى كتاب ادب القاضى من هذا الكتاب فلا نعيدها الى ان قال وكذلك ان اقام البينة انه لا مال له يعنى خلى سبيله لوجوب النظرة الى الميسرة ولو مرض فى الحبس يبقى فيه ان كان له خادم يقوم معالجته وان لم يكن اخرجه تحرزا عن هلاكه والمحترف فيه لا يمكن من الاشتغال لعمله هو الصحيح ليضجر قلبه فينبعث على قضاء دينه بخلاف ما اذا كانت له جارية وفيه موضع يمكنه فيه وطيها لا يمنع عنه لانه قضاء احد الشهوتين فيعتبر بقضاء الاخرى ۔ پھر اگر مفلس کا کچھ مال ظاہر نہ ہوا اور قرض خواہوں نے درخواست کی کہ یہ محبوس کیا جائے حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میرے پاس کچھ مال نہیں ہے تو حاکم اس کو ایسے قرضہ کے واسطے محبوس کرے گا جس کا اس نے بذریعہ عقد کے اپنے اوپر التزام لیا ہو جیسے مہر و کفالت وغیرہ اور ہم نے اس صورت کو مع اس کے وجوہ کے کتاب ادب القاضی میں ذکر کیا ہے تو ہم اس کو اعادہ نہ کریں گے اس قول تک کہ اسی طرح اگر اس نے گواہ قائم کئے کہ اس کے پاس کچھ مال نہیں ہے یعنی اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی ۔ کیونکہ آسانی کے وقت تک انتظار کرنا واجب ہے فی یعنی بدلیل قوله تعالیٰ وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ۔ پھر قید سے پہلے اگر گواہ قائم کئے تو شیخ

ابو بکر محمد بن الفضلؒ کے نزدیک قبول ہوں گے اور شیخ سرخسی وائمہ مشائخؒ کے نزدیک نہیں قبول ہوں گے جب تک قید نہ کیا جائے اور یہی اصح ہے۔ ع۔

اور اگر مدیون مذکور قید خانہ میں بیمار ہو گیا تو وہیں چھوڑ دیا جائے گا بشرطیکہ اس کا کوئی خادم ہو جو اس کے معالجہ کی پرداخت کر سکے اور اگر نہ ہو تو وہ قید خانہ سے نکال لیا جائے گا کہ ایسا نہ ہو کہ ہلاک ہو جاوے۔ اور اگر مدیون مذکور کوئی حرفہ وصنعت کا کام کرتا ہو تو اس کو اپنے کام کرنے کا قابو نہ دیا جائے گا اور یہی قول اصح ہے تاکہ اس کا دل بچھے اور وہ ادائے قرض پر آمادہ ہو بخلاف اس کے اگر مدیون مذکور کی کوئی باندی ہو اور مجلس میں کوئی ایسی جگہ ہو جہاں وہ وطی کر سکتا ہے تو وطی سے منع نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ پیٹ کی خواہش اور شرم گاہ کی خواہش دونوں میں سے یہ ایک خواہش ہے تو جیسے وہ پیٹ کی خواہش سے نہیں روکا جاتا ہے یعنی کھانے سے نہیں روکا جاتا ہے اسی طرح اس خواہش سے بھی نہیں روکا جائے گا۔ قال ولا یحول بینہ وبین غرمائہ بعد خروجہ من الحبس بل یلازمونہ ولا یمنعونہ من التصرف والسفر لقولہ علیہ السلام لصاحب الحق ید ولسان اراد بالید الملازمۃ وباللسان التقاضی۔ اور قید خانہ سے نکلنے کے بعد مدیون واس کے قرضخواہوں کے درمیان روک نہیں کی جائے گی بلکہ قرض خواہ اس کے ساتھ لگے رہیں مگر اس کو اس کے تصرف وسفر سے منع نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حقدار کے واسطے ہاتھ وزبان ہے۔ رواہ الدارقطنی ومعناہ فی الصحیحین۔ اور ہاتھ سے مراد یہ کہ ساتھ رہے اور زبان سے مراد یہ کہ تقاضا کرے گا ف۔ یعنی اس کے ساتھ لگا رہے اور جو کچھ اس کی کمائی سے بچے اس کو تقاضا کر کے وصول کر لے چنانچہ لکھا۔ قال ویاخذون فضل کسبہ یقسم بینھم بالحصص لاستواء حقوقھم فی القوۃ وقالا اذا فلسہ الحاکم حال بین الغرماء وبینہ الا ان یقیموا البینۃ ان لہ مالا لان القضاء بالافلاس عندھما یصح فیثبت العسرۃ ویستحق النظرۃ الی المیسرۃ وعند ابی حنیفۃؒ لا یتحقق القضاء بالافلاس لان مال اللہ تعالی غاد ورائح ولان وقوف الشھود علی عدم المال لا یتحقق الا ظاھرا فیصلح للدفع لا لابطال حق الملازمۃ وقولہ الا ان یقیموا البینۃ اشارۃ الی ان بینۃ الیسار تترجح علی بینۃ الاعسار لانھا اکثر اثباتا اذ الاصل ھو العسرۃ قولہ فی الملازمۃ لا یمنعونہ من التصرف والسفر دلیل علی انہ یدور معہ اینما دار ولا یحبسہ فی موضع لانہ حبس فیہ — اور یہ قرض خواہ لوگ جو اس کے ساتھ لگے ہیں اس کی بچی ہوئی کمائی لے کر اپنے درمیان حصہ رسد تقسیم کر لیں کیونکہ قوت میں ان سب کے حقوق برابر ہیں۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جب مدیون کو حاکم نے مفلس قرار دیا تو اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان روک کر دے گا الا اس صورت میں کہ قرضخواہ لوگ گواہ قائم کریں کہ اس کی ملک میں کچھ مال ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک حکم قضاء بافلاس صحیح ہوتا ہے پس تنگدستی ثابت ہو جائے گی اور آسانی کے وقت تک انتظار کرنا واجب ہو جائے گا۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قضاء بافلاس متحقق نہیں ہوتی اس واسطے کہ مال الٰہی عزوجل تو صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے اور اس واسطے کہ مال نہ ہونے پر گواہوں کی واقفیت متحقق نہیں ہو سکتی مگر بطور ظاہری یعنی

ظاہری طور پر گواہ یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس کا مال نہیں ہے تو اس گواہی سے صرف دفعیہ کی صلاحیت ہے اور قرض خواہوں کو جو ساتھ لگے رہنے کا حق حاصل تھا اس کو مٹانے کی لیاقت نہیں ہے۔ صاحبین کے استدلال میں جو یہ ذکر کیا کہ مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ لوگ گواہ قائم کریں الخ۔ تو اس میں اشارہ ہے کہ مفلسی کی گواہی پر آسودگی کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ اس واسطے کہ آسودگی کی گواہی سے اثبات زیادہ ہوتا ہے کیونکہ تنگدستی اصل ہے یعنی تنگدستی کے گواہوں نے صرف یہی اصل ثابت کی اور آسودگی کے گواہوں نے اس سے زیادہ اس کو آسودہ ثابت کیا۔ اصل مسئلہ میں جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق قرض خواہوں کا ساتھ لگا رہنا ذکر کیا اس میں یہ فرمایا کہ اس کو تصرف وسفر سے منع نہیں کر سکتے ہیں۔ اس قول میں دلیل ہے کہ قرض خواہ اس کے ساتھ جہاں وہ جائے پھرا کرے گا اور اس کو کسی خاص جگہ نہیں بٹھا سکتا ہے کیونکہ یہ اس کے حق میں ایک جگہ محبوس کرنا ہو جائے گا۔ ولو دخل فی دارہ لحاجتہ لا یتبعہ بل یجلس علی باب دارہ الی ان یخرج لان الانسان لابد ان یکون لہ موضع خلوۃ ولو اختار المطلوب الحبس والطالب الملازمۃ فالخیار الی الطالب لانہ ابلغ فی حصول المقصود لاختیارہ الاضیق علیہ الا اذا علم القاضی ان یدخل علیہ بالملازمۃ ضرر بین بان لا یمکنہ من دخولہ دارہ فحینئذ یحبسہ دفعا للضرر عنہ۔

اور اگر مدیون مفلس کسی ضرورت سے اپنے گھر میں داخل ہوا تو قرض خواہ جو اس کے ساتھ لگا ہوا ہے اس کے پیچھے نہیں جا سکتا بلکہ اس کے دروازہ پر بیٹھا رہے یہاں تک کہ وہ باہر نکلے اس واسطے کہ آدمی کے لئے کوئی مقام خلوت ہونا ضرور ہے اور اگر مدیون نے اپنا محبوس ہونا اختیار کیا اور قرضخواہ نے اس کے ساتھ رہنا چاہا تو اس بارہ میں قرض خواہ کو اختیار ہوگا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہونے میں یہ زیادہ قوی ہوگا کیونکہ وہ ایسی بات اختیار کرے گا جو مدیون پر زیادہ تنگ ہو تو اسی کو اختیار دیا جائے گا مگر اس صورت میں کہ قاضی کو یہ بات معلوم ہو کہ اس کے ساتھ لگے رہنے میں مدیون کا کھلا ہوا ضرر ہے مثلاً قرضخواہ اس کو گھر میں نہیں جانے دیتا ہے تو ایسی صورت میں ضرر دور کرنے کے واسطے اس کو قید خانہ میں رکھے گا۔ ولو کان الدین للرجل علی المرأۃ لا یلازمھا لما فیہا من الخلوۃ بالاجنبیۃ ولکن یبعث امرأۃ امینۃ تلازمھا۔ اور اگر کسی مرد کا قرضہ کسی عورت پر ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ عورت کے ساتھ لگا رہے ——————— کیونکہ ایسا کرنے میں اجنبیہ عورت کے ساتھ تنہائی لازم آتی ہے ولیکن وہ ایک امینہ عورت کو بھیج دے گا جو مدیونہ عورت کے ساتھ رہے

قال ومن افلس وعندہ متاع لرجل بعینہ ابتاعہ منہ فصاحب المتاع اسوۃ للغرماء فیہ وقال الشافعیؒ بحجر القاضی علی المشتری بطلبہ ثم للبائع خیار الفسخ لانہ عجز المشتری عن ایفاء الثمن فیوجب ذلک حق الفسخ کعجز البائع عن تسلیم المبیع وھذا لانہ عقد معاوضۃ وقضیۃ المساواۃ وصار کالسلم ولنا ان الافلاس یوجب العجز من تسلیم العین وھو غیر مستحق بالعقد فلا یثبت حق الفسخ باعتبارہ وانما المستحق وصف فی الذمۃ اعنی الدین وبقبض العین یتحقق بینھما مبادلۃ ھذا ھو الحقیقۃ فیجب اعتبارھا الا فی موضع التعذر کالسلم لان الاستبدال ممتنع فاعطی للعین حکم الدین واللہ اعلم۔

اور جو شخص مفلس ہوا درحالیکہ اس کے پاس کسی شخص معین کی متاع ہے جس کو مفلس نے اس سے

خریدا تھا تو اس متاع کا مالک بھی قرضخواہوں کے ساتھ برابر شریک ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بائع کی درخواست سے قاضی اس مشتری کو مجبور کردے گا یعنی وہ اس مبیع میں کوئی تصرف نہیں کرسکتا ہے پھر بائع کو فسخ بیع کا اختیار ہوگا کیونکہ مشتری ادائے ثمن سے عاجز ہوگیا تو اس جہت سے بائع کو حق فسخ حاصل ہوا جیسے بائع اگر مبیع سپرد کرنے سے عاجز ہو تو حق فسخ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع ایک عقد معاوضہ ہے اور یہ مقتضی ہے کہ دونوں جانب سے مساوات ہو یعنی جیسے مشتری کو حق فسخ ہوتا ہے۔ جب بائع عاجز ہو تو اسی کے مقابلہ میں بائع کو حق فسخ ہوگا جب مشتری عاجز ہو تو یہ ایسا ہوگیا جیسے عقد سلم میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر عقد سلم میں مسلم فیہ یعنی جس چیز کے واسطے سلم ٹھہرائی گئی ہے جب وہ بازار سے منقطع ہوجاوے تو رب السلم کو فسخ کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے اسی طرح یہاں حاصل ہوگا۔ (یہی قول مالک و احمد و اوزاعی و اسحق ہے)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ افلاس اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وہ عین سپرد کرنے سے عاجز ہو حالانکہ یہاں کوئی مال عین بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا پس افلاس کے لحاظ سے بائع کو حق فسخ حاصل نہ ہوگا اور عقد کی وجہ سے صرف ایسی چیز کا استحقاق ہے جو مشتری کے ذمہ وصف ہے یعنی قرضہ اور وہ ثمن نقد ہے اور جب بائع نے مال عین پر قبضہ کیا تو بائع و مشتری کے درمیان مبادلہ حکمیہ متحقق ہوجائے گا۔ اور حقیقی معنی یہی ہیں تو ان کا اعتبار واجب ہوا سوائے ایسے موقع کے جہاں یہ مبادلہ محال ہو جیسے عقد سلم میں ہوتا ہے کیونکہ وہاں استبدال ممتنع ہے تو مال عین کو دین کا حکم دیا گیا واللہ تعالیٰ اعلم ف اور شافعیؒ کے استدلال میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے اپنا کوئی اسباب فروخت کیا پھر اس کو ایسے شخص کے پاس پایا جو مفلس ہوگیا ہے تو وہ اس کے قرض خواہوں کے درمیان میں بائع کا مال ہے رواہ الدارقطنی۔ ولیکن دارقطنی نے کہا کہ یہ مرسل ہے اگرچہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اور ظاہراً اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع کے طور پر اس کو دیا تھا اور ہنوز بیع تمام نہیں ہوئی تھی کیونکہ حدیث میں اس کا اشارہ موجود ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ متاع بیچی پھر وہ ایسے شخص کے پاس پائی جو مفلس ہوگیا حالانکہ یہ ذکر نہیں کہ اس کو مشتری کے پاس پایا جو مفلس ہوا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الماذون

یہ کتاب ماذون کے بیان میں ہے۔

ماذون، وہ غلام یا طفل تمیزدار جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہو اور بیشتر اس کا اطلاق غلام پر آتا ہے

الاذن هو الاعلام لغة وفی الشرع فك الحجر واسقاط الحق عندنا والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته لانه بعد الرق بقى اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز والحجارة عن التصرف لحق المولى لانه ما

عہد تصرفہ الا موجبا لتعلق الدین برقبتہ اوکسبہ وذلک مال المولی فلابد من اذنہ کیلا یبطل حقہ من غیر رضاہ ولھذا لا یرجع بما لحقہ من العھدۃ علی المولی ولھذا لا یقبل التوقیت حتی لو اذن لعبدہ یوما کان ماذونا ابدا حتی یحجر علیہ لان الاسقاطات لا تتوقت ثم الاذن کما یثبت بالصریح یثبت بالدلالۃ کما اذا رای عبدہ یبیع ویشتری فسکت یصیر ماذونا عندنا خلافا لزفرؒ والشافعیؒ ولا فرق بین ان یبیع عینا مملوکا للمولی اولاجنبی باذنہ اوبغیر اذنہ بیعا صحیحا او فاسدا لان کل من راہ یظنہ ماذونا لہ فیھا فیعاقدہ فیتضرر بہ لولم یکن ماذونا لہ ولولم یکن المولی راضیا بہ لمنعہ دفعا للضرر عنھم۔ لغت میں اذن کے معنی آگاہ کرنا اور شرع میں ہمارے نزدیک اذن کے معنی حجر دور کرنا اور حق ساقط کرنا اور بعد اجازت کے غلام اپنے واسطے اپنی لیاقت سے تصرف کرتا ہے یعنی جو لیاقت تصرف اس کو حاصل تھی وہ کھل گئی۔ اس واسطے کہ رقیق ہوجانے کے بعد غلام میں اپنی زبان ناطق وعقل ممیز کے ساتھ تصرف کی لیاقت باقی رہی تھی اور تصرف سے مجبور ہونا بوجہ حق مولی کے تھا کیونکہ غلام کا تصرف معلوم نہیں ہوا سوائے اس طریقے کے کہ اس کے رقبہ یا کمائی کے ساتھ تعلق قرضہ کا موجب ہو یعنی جس سے مولی کی ملکیت خراب ہوجائے یا مٹ جائے۔ حالانکہ اس کا رقبہ یا کمائی اس کے مولی کا مال ہے تو مولی کی اجازت ضرور ہے تاکہ بغیر رضامندی مولی کے مولی کا حق باطل نہ ہوجائے اور چونکہ اجازت ہمارے نزدیک اسقاط ہے۔ لہذا غلام ماذون پر جو ذمہ داری لاحق ہوتی ہے اس کا مرجع مولی کی جانب نہیں ہوتا ہے یعنی مولی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اجازت مذکور کسی وقت تک محدود کرنے کے قابل نہیں ہے اگرچہ مجبور کرنے کے قابل ہے حتی کہ اگر غلام غلام کو ایک روز کے لئے تجارت کی اجازت دی تو وہ ہمیشہ کے واسطے ماذون ہوجائے گا۔ یہاں تک کہ مولی اس کو مجبور کرے کیونکہ اسقاطات کسی وقت تک محدود نہیں ہوتے۔ پھر واضح ہو کہ اجازت جیسے صریح ثابت ہوتی ہے ویسے ہی بدلالت بھی ثابت ہوجاتی ہے جیسے اپنے غلام کو خرید فروخت کرتے دیکھ کر خاموش ہوا تو وہ ہمارے نزدیک ماذون ہوجائے گا۔ اور اس میں امام زفر و شافعیؒ کا خلاف ہے (بلکہ مالک واحمد کا بھی خلاف ہے) اور اس میں فرق نہیں کہ وہ مولی کا مال مملوک بیچتا ہو یا کسی اجنبی کا مال بیچتا ہو خواہ باجازت ہو یا بغیر اجازت ہو خواہ بیع صحیح ہو یا فاسد ہو اس واسطے کہ جو شخص اس کو دیکھے گا وہ اس کو تجارت میں ماذون سمجھے گا پس اس کے ساتھ معاملہ کرے گا۔ پس اگر وہ ماذون نہ ہو تو ضرر وہ اٹھاوے اور مولی اگر اس پر راضی نہ ہوتا تو اس کو منع کر دیتا تاکہ لوگوں سے ضرر دور ہوئے اور امام شافعیؒ و زفرؒ کہتے ہیں کہ لوگوں کا خیال ضرر دور کرنا مولی پر واجب نہیں ہے اور شاید مولی اس وجہ سے خاموش رہا کہ اس کو اپنے غلام کا یہ فعل بدون اجازت کے ناگوار ہوا تو وہ غصہ سے خاموش ہوگیا۔ اور جواب یہ ہے کہ لوگ اس کے سکوت کو اجازت سمجھیں گے کیونکہ یہ بیان کا موقع ہے تو پھر جب غلام پر قرضہ چڑھ جاوے تو وہ لوگ اس کی گردن سے وصول کرلیں گے پھر مولی کا عذر کارگر نہ ہوگا کہ میں تو غصہ سے نہیں بولا تھا۔ قال واذا اذن المولی لعبدہ فی التجارۃ اذنا عاما جاز تصرفہ فی سائر التجارات ومعنی ھذہ المسألۃ ان یقول لہ اذنت لک فی التجارۃ ولا یقیدہ ووجھہ ان التجارۃ اسم عام یتناول الجنس فیبیع ویشتری ما بدالہ من انواع الاعیان لانہ اصل التجارۃ۔ اور

جب مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت عام دی تو جملہ تجارات میں اس کا تصرف جائز ہوگا اور مسئلہ میں اجازت عام کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کہے میں نے تجھے تجارت کی اجازت دی اور کسی نوع تجارت کے ساتھ خاص نہ کرے تو اس کو عام اجازت ہوجائے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تجارت اسم عام ہے جو جنس تجارت کو شامل ہے تو اعیان اشیاء میں سے جو اس کا جی چاہے خریدے و بیچے کیونکہ اعیان کی تجارت میں ہی اصل تجارت ہے۔ ولو باع او اشترى بالغبن اليسير فهو جائز لتعذر الاحتراز عنه۔ اور اگر اس نے خفیف خسارہ کے ساتھ بیچا یا خریدا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس سے احتراز متعذر ہے۔ وكذا بالفاحش عند ابي حنيفة رح خلافا لهما هما يقولان ان البيع بالفاحش منه بمنزلة التبرع حتى اعتبر من المريض من ثلث ماله فلا ينتظمه الاذن كالهبة وله انه تجارة والعبد متصرف باهلية نفسه فصار كالحر وعلى هذا الخلاف الصبي الماذون۔ اور اسی طرح اگر اس نے خسارہ فاحش کے ساتھ خریدیا فروخت کی تو بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ صاحبین رح کہتے ہیں کہ اس کی طرف سے خسارۂ فاحش کے ساتھ بیع کرنا بمنزلہ تبرع کے ہے حتی کہ اگر مریض ایسا کرے تو اس کی تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے تو اجازت اس کو شامل نہیں ہے جیسے ہبہ کو شامل نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی تجارت ہے اور غلام اپنی ذاتی لیاقت سے متصرف ہے تو اس کا حکم مثل آزاد کے ہوگیا اور طفل ماذون میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ولو حابى في مرض موته يعتبر من جميع ماله اذا لم يكن عليه دين وان كان فمن جميع ما بقي لان الاقتصار في الحر على الثلث لحق الورثة ولا وارث للعبد واذا كان الدين محيطا بما في يده يقال للمشتري ادّ جميع المحاباة والا فاردد البيع كما في الحر۔ اور اگر غلام ماذون نے اپنے مرض الموت میں محابات کی یعنی زیادہ قیمت کی چیز کو حالت مرض الموت میں کم قیمت پر فروخت کیا یا فروخت کرنے کی وصیت کی تاکہ مشتری کو کچھ عطیہ پہنچ جاوے۔ پس اگر ماذون مذکور پر قرضہ نہ ہو تو یہ محابات اس کے تمام مال سے معتبر ہوگی یعنی اگر تمام مال سے مقدار محابات نکل سکتی ہو تو بیع جائز ہوجائے گی۔ مثلاً ہزار درم کی چیز سات سو درم کو بیچی کہ تین سو درم محابات ہیں اور کل مال اسی قدر یا زیادہ ہے تو محابات جائز ہوگی بشرطیکہ مولی تندرست ہو اور اگر اس پر قرضہ ہو تو قرضہ کے بعد جو باقی رہے اس سب مال سے معتبر ہوگی اس واسطے کہ آزاد کی صورت میں تہائی ترکہ پر اقتصار ہونا بحق وارثان ہے یعنی حق وارثوں کی وجہ سے محابات صرف تہائی سے معتبر ہوتی ہے اور غلام کا کوئی وارث نہیں ہے تو کل مال سے معتبر ہوگی۔

اور اگر غلام پر اس قدر قرض ہو جو اس کے تمام مقبوضہ مال کو محیط ہے تو مشتری سے کہا جائے گا کہ پوری مقدار محابات ادا کر ورنہ بیع پھیر دے جیسے مرد آزاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ وله ان يسلم ويقبل السلم لانه تجارة۔ اور ماذون کو اختیار ہے کہ بیع سلم کے واسطے مال دے یا خود سلم قبول کر کے مال لے کیونکہ یہ بھی تجارت میں سے ہے ف۔ مثلاً دو سو درم اس نے گیہوں کی سلم میں دیئے یا خود

گیہوں دینے کے واسطے دو سو درم لئے تو جائز ہے۔ ولہ ان یوکل بالبیع والشراء لانہ قد لا یتفرغ لنفسہ۔ اور اس کو اختیار ہے کہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کردے کیونکہ کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ وہ اس کام کے واسطے بذات خود فارغ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویرہن ویرتہن لانہما من توابع التجارۃ فانہما ایفاء واستیفاء۔ اور اس کو اختیار ہے کہ رہن دے اور رہن لے کیونکہ یہ دونوں تجارت کے توابعات میں سے ہیں اس لئے کہ رہن دینا ادائے دین ہے اور رہن لینا وصول قرضہ ہے۔ ویملک ان یتقبل الارض ویستاجر الاجراء والبیوت لان کل ذلک من صنیع التجارۃ۔ اور اس کو اختیار ہے کہ اجارۂ زمین[عـ] قبول کرے اور مزدور مقرر کرے اور کوٹھریوں ودکانوں کو کرایہ لے کیونکہ یہ سب تاجروں کے افعال میں سے ہیں۔ ویاخذ الارض مزارعۃ لان فیہ تحصیل الربح۔ اور اس کو اختیار ہے کہ زمین مزارعت پر لے کیونکہ یہ بھی نفع کمانے کا طریقہ ہے۔ ویشتری طعاما فیزرعہ فی ارضہ لانہ یقصد بہ الربح قال علیہ السلام الزارع یتاجر ربہ۔ اور اناج خرید کر اس زمین میں زراعت کر سکتا ہے کیونکہ اس سے نفع حاصل ہوتا ہے اور بعضے یہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ کاشتکار اپنے پروردگار سے تجارت کرتا ہے ف۔ لیکن اس حدیث کی کچھ اصل نہیں ہے بلکہ موضوع ہے اور ظاہراً یہ کسی بزرگ ظریف کا قول ہے واللہ اعلم۔ ولہ ان یشارک شرکۃ عنان ویدفع المال مضاربۃ ویاخذھا لانہ من عادۃ التجار۔ اور اس کو اختیار ہے کہ کسی کے ساتھ شرکت عنان کرے اور کسی کو مضاربت پہ اپنا مال دے یا دوسرے کا مال مضاربت پر لے کیونکہ یہ تاجروں کی عادت میں سے ہے ولہ ان یواجر نفسہ خلافا للشافعیؒ وھو یقول لا یملک العقد علی نفسہ فکذا علی منافعہ لانہا تابعۃ لہا ولنا ان نفسہ راس مالہ فیملک التصرف فیہا الا اذا کان یتضمن ابطال الاذن کالبیع لانہ ینحجر بہ والرہن لانہ یحبس بہ فلا یحصل مقصود المولی اما الاجارۃ لا ینحجر بہ ویحصل بہ المقصود وھو الربح فیملکہ۔ اور ماذون کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو اجارہ پر دے دے یہ ہمارے نزدیک ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات پر عقد کرنے کا مالک نہیں ہے تو اسی طرح اپنے منافع پر بھی عقد کرنے کا مختار نہ ہوگا کیونکہ منافع تو اس کے نفس کے تابع ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفس تو اس کا راس المال ہے تو وہ اپنے نفس میں تصرف کا مختار ہے یعنی غلام ماذون صرف اپنی ذات کے بھروسے پر تجارت کرنے نکلا ہے تو وہ اس میں ہر طرح تصرف کر سکتا ہے سوائے ایسے تصرف کے جس کے ضمن میں اجازت مذکور باطل ہو جاتی ہو جیسے اپنے آپ کو فروخت کرنا کیونکہ ایسے تصرف میں وہ مجبور ہو جائے گا اور جیسے رہن کرنا کیونکہ وہ مرتہن کے پاس محبوس ہو جائے گا تو مولی کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ اور رہا اجارہ دینا تو وہ اس سے مجبور نہ ہوگا اور مقصود بھی حاصل ہوگا اور وہ نفع ہے پس وہ اجارہ دینے کا مختار ہوگا۔ قال فان اذن لہ فی نوع منہا دون غیرہ فہو ماذون فی جمیعہا وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یکون ماذونا الا فی ذلک النوع وعلی ھذا

عـ اجارۂ زمین سے یہ مراد کہ امام وقت سے ایسی زمین لے کر قابل زراعت کرے۔ ۱۲ م۔

الخلاف اذا نهاه عن التصرف فی نوع اٰخر لهما ان الاذن توکیل وانابة من المولی لانه یستفید الولایة من جهته ویثبت الحکم وهو الملك له دون العبد ولهذا یملك حجره فیتخصص بما خصه کالمضارب ولنا انه اسقاط الحق وفك الحجر علی مابیناه وعند ذلك تظهر مالکیة العبد فلا یتخصص بنوع دون نوع بخلاف الوکیل لانه یتصرف فی مال غیره فتثبت له الولایة من جهته وحکم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتی کان له ان یصرفه الی قضاء الدین والنفقة وما استغنی عنه یخلفه المالك فیه ۔ پھر اگر مولی نے اس کو کسی تجارت میں خاص قسم کی اجازت دی نہ غیر کی تو وہ جملہ اقسام میں ماذون ہو جائے گا اور زفر وشافعی رحمہم اللہ نے فرمایا کہ وہ ماذون نہیں ہوگا سوائے اس قسم کے یعنی ماذون عام نہ ہوگا بلکہ صرف اسی قسم کے واسطے ماذون ہوگا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اس کو خاص ایک قسم کی تجارت سے منع کر دیا یعنی ہمارے نزدیک ممنوع نہ ہوگا اور زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک ممنوع ہوگا۔ اور زفر وشافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماذون کرنا مولی کی طرف سے وکیل کرنا و نائب کرنا ہوتا ہے کیونکہ غلام ماذون تو مولی ہی کی طرف سے ولایت حاصل کرتا ہے یعنی تصرف کا اختیار اس کو مولی ہی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے ۔ اور حکم یعنی ملکیت مولی ہی کو حاصل ہوتی ہے نہ غلام ماذون کو اور اسی واسطے مولی کو اس کے مجبور کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو جس نوع تجارت کے ساتھ مولی نے تخصیص کی وہ تخصیص صحیح ہوگی جیسے مضارب کے حق میں صحیح ہوتی ہے ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماذون کرنا اسقاط حق اور رفع حجر ہے جیسا ہم نے اوپر بیان کر دیا اور جب مولی نے حق ساقط کیا اور حجر دور کیا تو غلام کی ملکیت ظاہر ہو جاتی ہے تو کسی خاص قسم تجارت کے ساتھ اختصاص نہ ہوگا بخلاف وکیل کے کہ وکیل دوسرے کے مال میں تصرف کیا کرتا ہے تو اس کو دوسرے کی جانب سے ولایت تصرف حاصل ہوتی ہے اور ماذون کی صورت میں تصرف کا حکم یعنی ملکیت اسی غلام کے واسطے واقع ہوتی ہے حتی کہ اس کو اپنے ادائے قرض اور نفقہ میں صرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جو کچھ اس غلام سے بچ رہا اس میں اس غلام کا مولی اس کا خلیفہ ہوتا ہے ۔

قال وان اذن له فی شئ بعینه فلیس بماذون لانه استخدام ومعناه ان یامره بشراء ثوب الکسوة او طعام رزقا لاهله وهذا لانه لو صار ماذونا ینسد علیه باب الاستخدام بخلاف ما اذا قال اد الی الغلة کل شهر کذا او قال اد الی الفا وانت حر لانه طلب منه المال ولا یحصل الا بالکسب او قال له اقعد صباغا او قصارا لانه اذن بشراء مالابد منه لهما وهو نوع فیصیر ماذونا فی الانواع —

اور اگر مولی نے اس کو کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے اجازت دی ہو تو وہ ماذون نہ ہوگا اس واسطے کہ یہ خدمت لینا ہوا یعنی تجارت کی اجازت نہیں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً غلام کو لباس کے واسطے کپڑا خریدنے کی یا اپنے اہل وعیال کے واسطے اناج خریدنے کا حکم دیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا حکم دینے سے وہ ماذون ہو جائے تو خدمت لینے کا دروازہ بند ہو جائے بخلاف اس کے اگر غلام سے کہا کہ مجھے ہر مہینہ دس درم دیا کر یا کہا کہ مجھے ہزار درم ادا کر دے اور تو

تو آزاد ہے تو یہ اجازت ہوجائے گی کیونکہ مولی نے اس سے مال طلب کیا ہے اور یہ مال بدون کمائی کے حاصل نہیں ہوسکتا یا غلام کو حکم دیا کہ رنگریز بیٹھلا یا درزی بیٹھلا تو یہ بھی اذن ہوجائے گا کیونکہ جو چیز ان دونوں کے واسطے ضروری ہے اس کے خریدنے کے اجازت دی اور یہ ایک قسم کی چیز ہے تو جب ایک قسم میں اجازت ہوئی تو وہ سب قسموں میں ماذون ہوجائے گا۔ قال واقرار الماذون بالدین والمغصوب جائز وکذا بالودائع لان الاقرار من توابع التجارة اذ لو لم یصح لاجتنب الناس مبایعته ومعاملته ولا فرق بین ما اذا کان علیه دین او لم یکن اذا کان الاقرار فی صحته وان کان فی مرضه یقدم دین الصحة کما فی الحر بخلاف الاقرار بما یجب من المال لا بسبب التجارة لانه کالمحجور فی حقه۔ اگر غلام ماذون نے دیون یا غصوب کا اقرار کیا تو جائز ہے دیون جمع دین یعنی قرضخواہ نقد ہو یا کسی چیز کے دام ہوں۔ غصوب جمع غصب یعنی مال مغصوب۔ اور اسی طرح اگر ودیعتوں کا اقرار کیا تو بھی جائز ہے اس واسطے کہ اقرار تو تجارت کے توابع ولوازم میں سے ہے۔ کیونکہ اقرار صحیح نہ ہو تو لوگ اس کے ساتھ بیع و معاملہ کرنے سے پرہیز کریں گے پھر اقرار بہرحال صحیح ہے خواہ ماذون مذکور مدیون ہوگیا ہو یا نہ ہوا ہو بشرطیکہ یہ اقرار اس کی حالت صحت میں واقع ہو اور اگر اس نے مرض الموت میں اقرار کیا۔ پس اگر اس پر حالت صحت کے قرضہ ہوں تو وہ اس اقرار پر مقدم کئے جائیں گے جیسے آزاد آدمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر یہ حکم ایسے اقرار میں ہے جو بسبب تجارت ہو برخلاف ایسے مال کا اقرار کرنے کے جو بدون سبب تجارت کے واجب ہوا ہے تو یہ اقرار صحیح نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ ایسے اقرار کے حق میں غلام محجور کے مانند ہے فسے مثلاً اس نے کفالت یا غیر کا مال تلف کرنے یا زخم کے جرمانہ یا مہر بغیر اجازت مولی کا اقرار کیا تو یہ مولی کے حق میں نافذ نہ ہوگا اگرچہ کسی وقت آزاد ہوجانے کے بعد وہ پکڑا جاوے۔ قال ولیس له ان یتزوج لانه لیس بتجارة۔ اور ماذون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ نکاح کرے کیونکہ یہ کوئی تجارت نہیں ہے۔ ولا یزوج ممالیکه وقال ابو یوسف یزوج الامة لانه تحصیل المال بمنافعها فاشبه اجارتها۔ ماذون کی تجارت میں جو غلام و باندی ہوان کی تزویج بھی نہیں کرسکتا ہے یہی ابوحنیفہؒ و محمدؒ و مالک و شافعی و احمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس کو باندی بیاہ دینے کا اختیار ہے کیونکہ اس کے منافع یعنی مہر سے مال حاصل ہوگا تو ایسا ہوگیا جیسے باندی کو مزدوری پر دے دیا فسے اور جواب یہ کہ وہ مکاتب نہیں ہے کہ ہر طرح مال حاصل کرے بلکہ ماذون التجارت ہے کہ بذریعہ تجارت حاصل کرے۔ ولهما ان الاذن یتضمن التجارة وهذا لیس بتجارة ولهذا لا یملك تزویج العبد۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت مذکور تو تجارت کو شامل ہے اور باندی کا نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے اور اسی وجہ سے اس کو غلام کا بیاہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وعلی هذا الخلاف الصبی الماذون والمضارب والشریك شركة عنان والاب والوصی۔ اور ایسا ہی اختلاف طفل ماذون اور مضارب اور شریک عنان اور باپ اور وصی میں ہے فسے کہ یہ لوگ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک باندی کا نکاح نہیں کرسکتے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کرسکتے ہیں اور معنی یہ ہیں کہ اگر صغیر کی ملکیت میں باندی ہو تو اس

کے باپ کو یہ اختیار نہیں کہ اس کی باندی کا نکاح کردے اور اگر باپ مرگیا ہو تو اس کے وصی کو بھی یہ اختیار نہیں ہے اور اگر کسی کو مضاربت پر مال دیا تو مضارب کو بھی یہ اختیار نہیں کہ مال مضاربت کی باندی کا نکاح کرے اور شریک عنان وطفل ماذون کو بھی یہ اختیار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ نہایہ میں اس روایت پر اعتراض کیا کہ اس سے پہلے کتاب المکاتب میں لکھا کہ باپ ووصی کو بالاتفاق یہ اختیار ہے کہ صغیر کی باندی بیاہ دے۔ اور ان کو بمنزلہ مکاتب قرار دیا حالانکہ مکاتب کو بالاتفاق اپنی باندی بیاہنے کا اختیار ہے تاکہ وہ مہر حاصل کرے اور یہی اصح ہے د موافق روایت مبسوط وتبیان ومختصر کافی وغیرہ ہے پس اس کے موافق باپ ووصی کو اختیار ہونا چاہئے اور بعضوں نے یہ جواب دیا کہ شاید اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ قال ولا یکاتب لانہ لیس بتجارۃ اذھی مبادلۃ المال والبدل فیہ مقابل بفک الحجر فلم یکن تجارۃ۔ اور ماذون کو یہ بھی اختیار نہیں کہ اپنے غلام کو مکاتب کرے کیونکہ مکاتب کرنا کوئی تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت تو مال کے مبادلہ کو کہتے ہیں حالانکہ مکاتب کرنے میں مال کا مقابلہ حجر دور کرنے کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ تجارت نہ ہوا پس غلام ماذون کو خود اس کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان یجیزہ المولی ولادین علیہ لان المولی قد ملکہ ویصیر العبد نائبا عنہ ویرجع الحقوق الی المولی لان الوکیل فی الکتابۃ سفیر۔ لیکن اگر مولی اس کے مکاتب کرنے کی اجازت دے دے اور غلام پر قرضہ بھی نہ ہو تو کتابت جائز ہو جائے گی کیونکہ مولی اپنے ماذون کی کمائی کا مالک ہوتا ہے جبکہ ماذون پر قرضہ نہ ہو اور غلام ماذون اس کی طرف سے اس کام میں نائب ہو جائے گا۔ اور کتابت کے حقوق بجانب مولی راجع ہوں گے یعنی عوض کتابت کا مطالبہ کرنا یا عاجزی کے وقت فسخ کرنا یا آزادی کے بعد ولاء لینا سب مولی کی جانب راجع ہو جائے گا کیونکہ کتابت کے بارہ میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا اس لئے کہ عقد کتابت میں تو وکیل محض سفیر ہوتا ہے فسے تو جب غلام ماذون اس معاملہ میں وکیل ہوا تو حقوق اس کی جانب راجع نہ ہوں گے۔ قال ولا یعتق علی مال لانہ لایملک الکتابۃ فالاعتاق اولی۔ اور ماذون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے مملوک کو مال پر آزاد کرے کیونکہ جب اس کو مکاتب کرنے کا اختیار نہیں ہے تو آزاد کرنے کا بدرجہ اولی اختیار نہیں ہے ولا یقرض لانہ تبرع محض کالھبۃ۔ اور ماذون کو قرض دینے کا بھی اختیار نہیں ہے کیونکہ قرض دینا محض احسان ہے جیسے ہبہ کرنا فسے کیونکہ ہبہ اگر بغیر عوض ہو تو محض احسان ظاہر ہے اور اگر بشرط عوض ہو تو وہ ابتداء میں احسان ہے اگرچہ آخر میں اس کا بدلہ مل جاتا ہے۔ ولا یھب بعوض ولا بغیر عوض وکذا لایتصدق لان کل ذلک تبرع بصریحہ ابتداء وانتہاء اوابتداء فلا یدخل تحت الاذن بالتجارۃ۔ اور غلام ماذون کو ہبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے خواہ ہبہ بعوض ہو یا بغیر عوض ہو کیونکہ یہ ہر ایک صریحاً احسان ہے خواہ ابتداءً وانتہاءً دونوں میں یا خالی ابتداء میں احسان ہے تو یہ تجارت کی اجازت میں داخل نہ ہوگا۔ قال الاان یھدی الیسیر من الطعام اویضیف من یطعمہ لانہ من ضرورات التجارۃ استجلابا للقلوب المجاھزین بخلاف المحجور علیہ لانہ لااذن لہ اصلا

فکیف یثبت ما ھو من ضروراتہ وعن ابی یوسفؒ ان المحجور علیہ اذا اعطاہ المولی قوت یومہ فدعا بعض رفقائہ علی ذلک الطعام بأس بہ بخلاف ما اذا اعطاہ قوت شھر لانھم لو اکلوہ قبل الشھر یتضرر بہ المولی قالوا ولا باس للمرأۃ ان تتصدق من منزل زوجھا بالشئی الیسیر کالرغیف ونحوہ لان ذلک غیر ممنوع عنہ فی العادۃ۔ بالجملہ غلام ماذون کو تبرعات ہدیہ وغیرہ ممنوع ہیں لیکن اگر وہ تھوڑا طعام ہدیہ کرے جو خفیف ہے یا ایسے شخص کی ضیافت کرے جس نے اس کو کھانا کھلایا ہے تو جائز ہے (ضیافت سے ضیافت خفیفہ مراد ہے الذخیرہ۔ ع۔) اس واسطے کہ ایسا کرنا تجارت کی ضرورات میں سے ہے تاکہ قافلہ تجار کے سردار کا دل اپنی جانب مائل کرے بخلاف غلام مجور کے کہ اس کے واسطے تجارت کی اجازت ہی نہیں ہے تو ضرورات تجارت کی اجازت کیونکر ثابت ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر غلام مجور کو اس کے مولی نے اس دن کا روزینہ دیا پس اس نے طعام تیار کر کے اس طعام پر اپنے بعض رفقا کو بلایا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے بخلاف اس کے اگر اس کو ایک ماہ کا روزینہ دیا ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ اگر اس کے رفقا مل کر اس طعام کو مہینہ پورے ہونے سے پہلے کھا جاویں تو اس سے مولی کو ضرر پہنچے گا۔

مشائخ نے فرمایا کہ اگر عورت نے اپنے شوہر کے گھر سے کوئی قلیل چیز مانند ایک روٹی وغیرہ کے صدقہ دے دی تو مضائقہ نہیں ہے کیونکہ عادت میں یہ بات منع نہیں کی جاتی ہے ف اور اسی طرح ایک درم سے کم نقد اور خمیر و نمک و پیاز وغیرہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اسی طرح باندی کو اختیار ہے کہ اپنے مولی کے گھر سے قلیل چیز موافق رسم وعادت کے بدون صریح اجازت کے دے سکتی ہے۔ اور حدیث ابو امامہ رضی اللہ عنہ میں خطبۂ حجۃ الوداع میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کیا طعام بھی نہیں دے سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ طعام تو ہمارے اموال میں افضل ہے اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ گیہوں وغیرہ جو ذخیرہ کیا گیا ہو اس میں سے دینا ممنوع ہے یا یہ معنی ہیں کہ اس زمانہ میں بوجہ افلاس کے سب سے افضل مال یہی طعام تھا پھر جب اللہ تعالی نے فراخی عطا فرمائی تو طعام دینا مجاز ہو گیا کیونکہ یہی عرف جاری ہو گیا۔ م ع۔ قال ولہ ان یحط من الثمن بالعیب مثل ما یحط التجار لانہ من صنیعھم وربما یکون الحط انظر لہ من قبول المعیب ابتداء بخلاف ما اذا حط من غیر عیب لانہ تبرع محض بعد تمام العقد فلیس من صنیع التجار ولا کذلک المحاباۃ فی الابتداء لانہ قد یحتاج الیھا علی ما بیناہ۔ اور غلام ماذون کو اختیار ہے کہ مبیع میں عیب کی وجہ سے مشتری کے ذمہ سے اس قدر دام کم کر دے جیسے تاجر لوگ کم کیا کرتے ہیں کیونکہ یہ بھی تاجروں کے افعال میں سے ہے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عیب دار مبیع واپس لے لینے سے ابتدا میں دام گھٹانا اس کے حق میں بہتر ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر بدون عیب کے اس نے دام گھٹائے تو یہ جائز نہیں اس واسطے کہ عقد پورا ہو جانے کے بعد یہ محض تبرع ہے پس یہ تاجروں کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ ابتدا میں محابات کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ ماذون کو کبھی اس کی ضرورت پڑتی ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے ف یعنی یہ مسئلہ کہ ماذون نے مرض الموت میں نرخ بازار سے کم داموں پر فروخت کیا آخر تک۔ ولہ ان یؤجل فی دین قد وجب لہ لانہ من عادۃ التجار۔ اور ماذون کو یہ اختیار ہے کہ جو دام خریدار پر واجب ہوئے ان کے واسطے میعاد

دے دی کیونکہ یہ تاجروں کی عادات میں سے ہے۔ قال ودیونه متعلقة برقبته یباع للغرماء الا
ان یفدیه المولی وقال زفر والشافعیؒ لایباع ۔ ماذون پر جو قرضے چڑھ جاویں وہ اس کی گردن
سے متعلق ہوں گے کہ قرضخواہوں کے واسطے وہ فروخت کیا جائے گا۔ لیکن اگر اس کا مولیٰ اس کا
فدیہ دے دے تو فروخت نہ ہوگا اور زفر و شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا کہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔
ویباع کسبه فی دینه بالاجماع ۔ اور اس کی کمائی بالاتفاق اس کے قرضہ میں فروخت کی جائے گی۔
لهما ان غرض المولی من الاذن تحصیل مال لم یکن لا تفویت مال قد کان له وذلك فی تعلیق الدین
بکسبه حتی اذا فضل شیء منه علی الدین یحصل له لا بالرقبة بخلاف دین الاستهلاك لانه نوع جنایة
واستهلاك الرقبة بالجنایة لا یتعلق بالاذن ولنا ان الواجب فی ذمة العبد ظهر وجوبه فی حق المولی
فیتعلق برقبته استیفاء کدین الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس وهذا لان سببه التجارة وهی
داخلة تحت الاذن ۔ امام شافعیؒ و زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت دینے سے مولیٰ کی غرض یہ کہ
ایسا مال حاصل ہو جو اس کو حاصل نہیں تھا اور یہ غرض نہیں کہ جو مال اس کے پاس تھا وہ برباد
ہو جائے اور یہ غرض اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ قرضہ مذکور اس کی کمائی سے متعلق ہو نہ
اس کی گردن سے تاکہ اگر قرضہ دے کر کچھ بڑھے تو وہ مولیٰ کو حاصل ہو۔ بخلاف اس کے اگر کوئی چیز
تلف کرنے کا تاوان لازم آیا تو یہ بیشک اس کی گردن سے متعلق ہوگا اس واسطے کہ دوسرے کا
مال تلف کرنا ایک جرم ہے اور جرم کی وجہ سے اس کا رقبہ تلف ہونا کچھ تجارتی اجازت سے متعلق
نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے ذمہ قرضہ واجب ہونا مولیٰ کے حق میں بھی وجوب ظاہر
کرتا ہے تو اس کا وصول ہونا غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ جیسے مال تلف کرنے کا تاوان بالاتفاق
اس کی گردن سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ لوگوں سے ضرر دور ہو یعنی
جیسے تلف کرنے کا تاوان اس وجہ سے غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے کہ مالک مال کا ضرر دور ہو اسی
طرح یہاں بھی قرضخواہوں کا ضرر دور ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قرضہ کا سبب تو تجارت
ہے اور تجارت اس کی اجازت کے تحت میں داخل ہے۔ وتعلق الدین برقبته استیفاء حامل
علی المعاملة فمن هذا الوجه صلح غرضا للمولی ۔ اور غلام کی گردن سے قرضہ متعلق ہو کر وصول
ہونا بھی ان لوگوں کے حق میں معاملہ کرنے کا باعث ہوا تو اس راہ سے مولیٰ کی غرض کے لائق ہے۔
وینعدم الضرر فی حقه بدخول المبیع فی ملکه ۔ اور مولیٰ کے حق میں جو ضرر لاحق ہوتا ہے وہ
مبیع اس کی ملکیت میں آجانے سے دفع ہو جائے گا ۔ وتعلقه بالکسب لا ینافی تعلقه بالرقبة فیتعلق
بهما غیر انه یبدأ بالکسب فی الاستیفاء ایفاء الحق الغرماء وابقاء المقصود المولی وعند انعدامه یستوفی من
الرقبة وقوله فی الکتاب دیونه المراد منه دین وجب بالتجارة او بما هو فی معناها کالبیع والشراء والاجارة
والاستیجار وضمان المغصوب والودائع والامانات اذا جحدها وما یجب من العقر لوطی المشتراة بعد
الاستحقاق لاستناده الی الشراء فیلحق به ۔ اور کمائی سے قرضہ کا تعلق
ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ اس کی گردن سے بھی تعلق ہو پس قرضہ کا تعلق اس کی کمائی و گردن

دونوں سے ہوگا۔ صرف اتنی بات ہے کہ ادائی پہلے اس کی کمائی سے شروع کی جاوے تاکہ قرضخواہوں کا حق ادا ہو اور مولی کا مقصود بھی حاصل رہے اور جب کمائی سے پورا نہ ہو تو رقبہ سے متعلق ہوگا اور کتاب میں جو لفظ دیون فرمایا اس سے مراد ہر ایسا قرضہ ہے جو تجارت کی وجہ سے یا جو امر کہ تجارت کے معنی میں ہے اس کی وجہ سے واجب ہوا ہو جیسے خرید و فروخت واجارہ دینا و اجارہ لینا اور مال غصب کی ضمانت یا ودیعت و امانت کے انکار سے ضمانت یا جو عقر کہ خریدی ہوئی باندی کے ساتھ اس وقت وطی کرنے سے واجب ہوا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بائع کے سوائے یہ باندی کسی دوسرے کی ملکیت ہے یعنی صرف عقر واجب ہوگا اور حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ مستند تجرید ہے تو اسی کے ساتھ لاحق کی جائے گی۔ • قال ویقسم ثمنه بینهم بالحصص لتعلق حقهم بالرقبة فصار کتعلقها بالترکة۔ اور جب یہ ماذون فروخت کیا جائے تو اس کا ثمن قرضخواہوں کے درمیان حصہ رسد تقسیم کردیا جائے کیونکہ ان کا تعلق اس کے رقبہ سے تھا تو ایسا ہوگیا جیسے ترکہ سے تعلق ہوتا ہے۔ فان فضل شئ من دیونه طولب به بعد الحرية لتقرر الدین فی ذمته وعدم وفاء الرقبة به ولا یباع ثانیا کیلا یمتنع البیع او دفعا للضرر عن المشتری ویتعلق دینه بکسبه سواء حصل قبل لحوق الدین او بعده ویتعلق بما یقبل من الهبة لان المولی انما یخلفه فی الملك بعد فراغه عن حاجة العبد ولم یفرغ۔ پھر اگر اس کے قرضوں میں سے کچھ باقی رہ گیا تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ قرضہ تو اس کے ذمہ جم گیا اور اس کا رقبہ اس کے ادا کے واسطے کافی نہیں ہوا۔ اور واضح ہو کہ غلام مذکور دوبارہ نہیں فروخت کیا جائے گا تاکہ بیع ممتنع نہ ہو یعنی کوئی مشتری اس خوف سے اس کو نہیں خریدے گا کہ اگر قرضہ ادا نہ ہوا تو میرے پاس سے لے کر دوبارہ فروخت کیا جائے گا یا اس وجہ سے کہ مشتری کے ذمہ سے ضرر دور ہو۔ اور واضح ہو کہ غلام ماذون کے قرضے اس کی کمائی سے متعلق ہوں گے خواہ یہ کمائی قرضہ لاحق ہونے سے پہلے حاصل ہو یا اس کے بعد حاصل ہوئی ہو اور جو کچھ وہ ہبہ قبول کرے اس سے بھی متعلق ہوں گے۔ اس واسطے کہ مولی کا قیام بجائے غلام کے اس وقت ہوتا ہے کہ غلام کی حاجت سے یہ ملکیت فارغ ہو جاوے اور ہنوز فارغ نہیں ہوئی ہے یعنی غلام جو ہبہ قبول کرتا ہے اس کی ملکیت میں اس کا مولی اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے تو چاہیئے کہ اس کے قرضوں کا تعلق نہ ہو تو جواب دیا کہ ولی اس وقت قائم مقام ہوتا ہے کہ یہ کمائی اس کی حاجت سے فارغ ہو جاوے اور ہنوز قرضہ متعلق ہے تو مولی ابھی خلیفہ نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ملکیت ابھی تک مولی کے قبضہ میں نہیں پہنچی بلکہ غلام ہی کے قبضہ میں موجود ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ ہر کمائی یا ہبہ جو ہنوز غلام کے قبضہ میں ہو اور غلام کی حاجت سے فارغ نہ ہو اس سے قرضوں کا تعلق ہو جائے گا۔ ولا یتعلق بما انتزعه المولی من یده قبل الدین لوجود شرط الخلوص له۔ اور ایسے مال سے البتہ قرضوں کا تعلق نہیں ہوگا جو قرضہ لاحق ہونے سے پہلے مولی نے غلام کے قبضہ سے لے لیا ہو کیونکہ مولی کے واسطے خالص ملکیت ہو جانے کی شرط پائی گئی ہے کہ وہ اس کے غلام کی کمائی ہے جس سے کسی قرضخواہ کا حق متعلق نہیں ہے۔ وله ان یاخذ غلة مثله بعد الدین لانه لو لم یمکن

منه يحجر عليه فلا يحصل الكسب والزيادة على غلة المثل يردها على الغرماء لعدم الضرورة فيها وتقدم حقهم - اور مولی کو غلام پر قرضہ چڑھ جانے کے بعد اختیار ہے کہ ایسے غلام کا جو محاصل ہوتا ہو وہ لے کیونکہ اگر مولی کو یہ قدرت نہ دی جائے تو وہ غلام مذکور کو مجبور کر دے گا۔ پس کمائی حاصل ہی نہ ہوگی پھر اس کے مثل محاصل سے جو زائد ہو وہ قرضخواہوں کو واپس دے کیونکہ زائد کے حق میں کوئی ضرورت نہیں ہے اور قرضخواہوں کا حق مقدم ہے۔ قال فان حجر عليه لم ينحجر حتى يظهر حجره بين اهل سوقه لانه لو انحجر لتضرر الناس به لتاخر حقهم الى ما بعد العتق لما لم يتعلق برقبته وكسبه وقد بايعوه على رجاء ذلك - واضح ہو کہ اگر مولی نے اپنے غلام ماذون کو مجبور کیا تو وہ مجبور نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کا مجبور ہونا اس کے بازار والوں میں ظاہر ہو یعنی جن لوگوں سے اس کے معاملات تجارت ہیں ان کو معلوم ہو جاوے کیونکہ اگر بدون اس کے مجبور ہو جائے تو اس سے لوگوں کو ضرر پہنچے کیونکہ ان کا حق اس غلام کی آزادی کے بعد تک بچھڑ جائے گا۔ یعنی یہ لوگ بعد آزادی کے اس سے وصول کر سکتے ہیں کیونکہ اس کے رقبہ یا کمائی سے تعلق نہیں رہا حالانکہ انہوں نے اسی امید پر اس کے ساتھ معاملہ کیا تھا یعنی ان کو یہ امید تھی کہ اگر یہ قرضہ نہ ادا کر سکا تو ہم اس کی گردن یا کمائی سے وصول کر لیں گے۔ اور اب مولی یہ گواہ قائم کرے گا کہ میں نے اس کو مجبور کر دیا تو اس کے آزاد ہونے کے بعد وصول کر سکتے ہیں حالانکہ اس کے آزاد ہونے کی امید موہوم ہے۔ ويشترط علم اكثر اهل سوقه حتى لو حجر عليه فى السوق وليس فيه الا رجل او رجلان لم ينحجر ولو بايعوه جاز وان بايعه الذى علم بحجره ولو حجر عليه فى بيته بمحضر من اكثر اهل سوقه ينحجر والمعتبر شيوع الحجر واشتهاره فيقام ذلك مقام الظهور عند الكل كما فى تبليغ الرسالة من الرسل ويبقى العبد ماذونا الى ان يعلم بالحجر كالوكيل اذ لو لم يعلم بالعزل وهذا لانه يتضرر به حيث يلزمه قضاء الدين من خالص ماله بعد العتق وما رضى به وانما يشترط الشيوع فى الحجر اذا كان الاذن شائعا اما اذا لم يعلم به الا العبد ثم حجر عليه بعلم منه ينحجر لانه لا ضرر فيه - اور شرط یہ ہے کہ اس کے بازار والے لوگ اکثر آگاہ ہو جاویں حتی کہ اگر بازار میں جا کر ایسی حالت میں اس کو مجبور کیا کہ سوائے ایک یا دو آدمیوں کے موجود نہیں ہیں تو وہ مجبور نہ ہوگا۔ اور اگر بازار والوں نے اس سے معاملہ کیا تو جائز ہے اگرچہ وہی شخص معاملہ کرے جو اس کے مجبور ہونے سے آگاہ ہوا ہے۔ اور اگر اس کو گھر میں بیٹھ کر ایسی حالت میں مجبور کیا کہ اس وقت اس کے اہل بازار میں سے اکثر حاضر ہیں تو وہ مجبور ہو جائے گا اور معتبر یہ بات ہے کہ مجبور ہونا شائع ہو جائے اور یہی اشتہار اس امر کا قائم مقام ہوگا کہ سب کے نزدیک ظاہر ہو گیا جیسے انبیاء علیہم السلام سے رسالت ادا کرنے میں ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ غلام ماذون برابر ماذون رہے گا یہاں تک کہ وہ اپنے مجبور ہونے سے آگاہ ہو جیسے وکیل جب تک آگاہ نہ ہو وکیل رہتا ہے اور یہ حکم اس واسطے دیا گیا کہ غلام مذکور اس سے ضرر اٹھاوے گا کیونکہ بعد آزادی کے اپنے خالص مال سے اس پر قرضہ ادا کرنا لازم آدے گا حالانکہ وہ اس پر راضی نہیں ہو چکا پھر مجبور ہونے میں حجر شائع ہو جانے کی شرط جب ہی ہے کہ اجازت شائع ہو چکی ہو۔ اور اگر

اس سے سوائے غلام کے کوئی آگاہ نہ ہوا پھر غلام کی آگاہی میں اس کو مجور کیا تو جائز ہے اور وہ مجور ہو جائے گا کیونکہ اس میں کچھ ضرر نہیں ہے ۔ قال ولو مات المولی او جن او لحق بدار الحرب مرتدا صار الماذون محجورا علیہ لان الاذن غیر لازم وما لا یکون لازما من التصرف یعطی لدوامہ حکم الابتداء هذا هو الاصل فلا بد من قیام اهلیة الاذن فی حالة البقاء وهی تنعدم بالموت والجنون وکذا باللحوق لانہ موت حکما حتی یقسم مالہ بین ورثتہ ۔ اور اگر ماذون کا مولی مر گیا یا مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو اس کا غلام ماذون مجور ہو گیا کیونکہ اجازت غیر لازمی ہے اور جو تصرف کہ لازمی نہ ہو اس کے باقی رہنے کو ابتداء کا حکم ہوتا ہے یہی اصل ہے تو باقی رہنے کی حالت میں بھی اس کو اجازت دینے کی لیاقت ہونا ضرور ہے حالانکہ لیاقت مذکور اس کے مرنے یا مجنون ہونے سے جاتی رہتی ہے اور اسی طرح دار الحرب میں مل جانے سے بھی جاتی رہتی ہے کیونکہ یہ بھی حکمی موت ہے حتی کہ اس کا مال اس کے وارثوں میں بانٹ دیا جاتا ہے ۔ قال واذا ابق العبد صار محجورا علیہ وقال الشافعیؒ یبقی ماذونا لان الاباق لا ینافی ابتداء الاذن فکذا لا ینافی البقاء وصار کالغصب ۔ اور اگر غلام ماذون بھاگ گیا تو مجور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ماذون باقی رہے گا کیونکہ بھاگنا ابتدائی اجازت کے منافی نہیں ہے تو اسی طرح بقاء اجازت سے بھی منافی نہ ہوگا اور یہ غصب کے مانند ہو گیا ف چنانچہ اگر غصب کئے ہوئے غلام کو اجازت دے دی یا ماذون کو غصب کر لیا تو اجازت باطل نہیں ہوتی ہے یعنی اول صورت میں اجازت جائز ہے اور دوسری صورت میں باقی ہے ۔ ولنا ان الاباق حجر دلالة لانہ انما یرضی بکونہ ماذونا علی وجہ یتمکن من تقضیتہ دینہ بکسبہ بخلاف ابتداء الاذن لان الدلالة لا معتبر بها عند وجود التصریح بخلافها وبخلاف الغصب لان الانتزاع من ید الغاصب معتبر ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھاگ جانا دلیل حجر ہے کیونکہ مولی اس کے ماذون ہونے پر جب ہی راضی ہے کہ وہ ایسے طور پر رہے کہ اپنی کمائی سے اپنا قرضہ ادا کر سکے بخلاف ابتدائی اجازت کے یعنی بھاگے ہوئے کو ابتدائی اجازت دینا جائز ہے اور دلالت سے مجور نہ ہوگا کیونکہ جب دلالت کے برخلاف تصریح موجود ہے تو دلالت کا کچھ اعتبار نہیں اور برخلاف غصب کے یعنی غلام مغصوب کو اجازت دینا بھی جائز ہے اور اگر ماذون ہو تو مجور نہیں ہوتا ہے کیونکہ غاصب کے قبضہ سے نکال لینا آسان ہے ف حتی کہ اگر ممکن نہ ہو تو اجازت باقی رہے گی اور ابتدائی اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا الذخیرہ ۔ اگر ماذون بھاگنے کے بعد لوٹ آیا تو اجازت سابقہ عود نہ کرے گی یہی صحیح ہے ۔ ع ۔ قال واذا ولدت الماذون لها من مولاها فذلک حجر علیها خلافا لزفرؒ وهو یعتبر البقاء بالابتداء ولنا ان الظاهر انہ یحصنها بعد الولادة فیکون دلالة الحجر عادة بخلاف الابتداء لان الصریح قاض علی الدلالة ویضمن المولی قیمتها ان رکبتها دیون لاتلافہ محلا تعلق بہ حق الغرماء اذ بہ یمتنع البیع وبہ یقضی حقهم ۔ اور اگر مولی نے اپنی باندی کو تجارت کی اجازت دی پھر اس ماذونہ کے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو یہ امر اس ماذونہ کے حق میں حجر ہے اور اس میں زفرؒ اختلاف کرتے ہیں کہ مجورہ نہ ہوگی اور وہ حالت بقاء کو ابتداء پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر ام ولد کو ابتداء سے تجارت کی اجازت دی تو وہ ماذونہ ہو جاتی ہے اسی طرح اگر ماذونہ ہو کر ام ولد

ہوئی تو بھی ماذونہ رہے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب وہ بچہ جنی تو اس کے بعد ظاہر یہ ہے کہ مولی اس کو لوگوں کے میل جول سے محفوظ کرے گا تو از راہ عادت کے یہ مجبور کرنے کی دلیل ہے بخلاف ابتدائی اجازت کے کہ صریح اجازت تو دلالت پر حاکم ہوتی ہے یعنی جب صریح اجازت موجود ہے تو دلالت سے مجبوری کا اعتبار نہ ہوگا پھر مولی اس ام ولد کی قیمت اس کے قرضخواہوں کو تاوان دے گا بشرطیکہ اس پر قرضے چڑھ گئے ہوں۔ کیونکہ اس نے ایسے محل کو تلف کر دیا جس سے قرضخواہوں کا حق متعلق تھا کیونکہ ام ولد بنانے سے اس کی بیع ممتنع ہوجاتی ہے حالانکہ بیع ہی سے ان کا حق ادا کیا جاتا ہے۔ قال وانا استدانت الامة الماذون لها اكثر من قيمتها فدبرها المولى فهي ماذون لها على حالها لانعدام دلالة الحجر اذ العادة ما جرت بتحصين المدبرة ولامنافاة بين حكميها ايضا والمولى ضامن لقيمتها لما قررناه في ام الولد۔ اور اگر ماذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ مال بطور ادھار خریدا پھر مولی نے اس کو مدبرہ کر دیا تو باندی مذکورہ اپنے حال پر ماذونہ رہے گی کیونکہ مجبورہ ہوجانے کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لئے کہ ایسی عادت نہیں جاری ہے کہ لوگ اپنی مدبرہ باندیوں کو محفوظ کرتے ہوں (بلکہ بدستور لوگوں میں خلط ملط چھوڑ دیتے ہیں تو وہ تجارت کر سکتی ہے) اور ماذونہ ہونے اور مدبرہ ہونے دونوں کے حکموں میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔ (لیکن وہ فروخت ہونے کے قابل نہیں رہی) اور مولی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم ام ولد میں نہیں بیان کر چکے ہیں ف سے کہ مولی نے قرضخواہوں کا محل استحقاق ضائع کر دیا یہ سب تو ماذون کرنے کے احکام ہیں۔ قال فاذا حجر على الماذون فاقراره جائز فيما في يده من المال عند ابی حنیفۃؒ پھر جب مولی نے اپنے غلام ماذون کو مجبور کر دیا تو جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس مال میں ماذون مذکور کا اقرار جائز ہے۔ معناه ان يقر بما في يده انه امانة لغيره او غصب منه او يقر بدين عليه فيقضي بما في يده۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو مال اس کے پاس ہے اس کی نسبت اقرار کرے کہ یہ فلاں شخص کی امانت ہے یا اس سے غصب کیا ہوا ہے یا یہ اقرار کرے کہ مجھ پر فلاں شخص کا اس قدر قرضہ ہے کہ وہ اس کے مقبوضہ مال سے ادا کیا جاوے۔ وقال ابو یوسف ومحمدؒ لا يجوز اقراره۔ اور امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ نے فرمایا کہ اس کا اقرار نہیں جائز ہے۔ لهما ان المصحح لاقراره ان كان هو الاذن فقد زال بالحجر وان كان اليد فالحجر ابطلها لان يد المحجور غير معتبرة وصار كما اذا اخذ المولى كسبه من يده قبل اقراره او ثبت حجره بالبيع من غيره ولهذا لا يصح اقراره في حق الرقبة بعد الحجر۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ماذون مذکور کا اقرار صحیح کرنے والا اگر اذن مذکور ہو یعنی اجازت سابقہ ہو تو وہ بوجہ مجبور ہونے کے باطل ہو چکی اور اگر قبضہ ہو تو حجر نے اس کو مٹا دیا کیونکہ مجبور کا قبضہ کچھ معتبر نہیں ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مجبور مذکور کے اقرار سے پہلے مولی نے اس کے مقبوضہ مال کو اس کے قبضہ سے لے لیا یا ایسا ہوا جیسے اجازت کی حالت میں مولی نے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا کہ وہ مجبور ہو گیا۔ یعنی ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق اس کا اقرار مسموع نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مجبور ہو جانے کے بعد اگر وہ مال کا اقرار کرے تو یہ اس کی گردن

کے حق میں صحیح نہیں یعنی وہ اس مال کے واسطے بالاتفاق فروخت نہیں ہو سکتا ہے۔

ولہ ان المصحح ھو الید ولھذا لایصح اقرار الماذون فیما اخذہ المولی من یدہ والید باقیۃ حقیقۃ وشرط بطلانھا بالحجر حکما فراغھا عن حاجتہ واقرارہ دلیل تحققھا بخلاف ما اذا انتزعہ المولی من یدہ قبل الاقرار لان ید المولی ثابتۃ حقیقۃ وحکما فلا تبطل باقرارہ وکذا ملکہ ثابت فی رقبتہ فلا یبطل باقرارہ من غیر رضاہ وھذا بخلاف ما اذا باعہ لان العبد قد تبدل بتبدل الملک علی ماعرف فلا یبقی ماثبت بحکم الملک ولھذا لم یکن خصما فیما باشرہ قبل البیع — اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس غلام کا قبضہ ہے اس کے اقرار کا صحیح کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے جو مال کہ مولی نے اس کے اقرار سے پہلے اس کے قبضہ سے لے لیا اس مال کی نسبت اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اور بالفعل درحقیقت اس کا قبضہ باقی ہے اور محجور ہونے کی وجہ سے حکماً یہ قبضہ باطل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی حاجت سے فارغ ہو اور اس کا اقرار کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ ابھی اس کی حاجت موجود ہے بخلاف اس کے کہ جب اقرار سے مولی نے اس کے ہاتھ سے نکال لیا تو اس کا اقرار اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ مولی کا قبضہ حقیقۃ وحکماً موجود ہے تو مولی کا یہ قبضہ بوجہ اقرار غلام کے باطل نہ ہوگا۔ اور اسی طرح مولی کی ملکیت اس غلام کے رقبہ میں ثابت ہے تو غلام کے اقرار سے بدون رضامندی مولی کے باطل نہ ہوگی اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مولی نے اس غلام کو فروخت کر دیا۔ تو اس مال کی نسبت غلام کا اقرار اس واسطے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ بیع کی وجہ سے ملکیت بدل جانے سے غلام بھی بدل گیا جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا تو جو چیز کہ غلام کے واسطے بوجہ ملکیت حکمی کے ثابت تھی وہ باقی نہ رہے گی یعنی مولی کی اجازت سے جو قبضہ حکمی اس کو مال پر حاصل تھا وہ اب ملکیت بدل جانے سے باقی نہیں رہے گا تو اس کا اقرار بھی صحیح نہ ہوگا۔

اور اسی وجہ سے غلام نے فروخت ہونے سے پہلے جو خرید و فروخت کا کیا ہو بعد فروخت ہو جانے کے اس کی بابت مدعا علیہ نہیں بن سکتا ہے یعنی مثلاً کوئی چیز اس نے بیچی پھر مولی نے اس کو فروخت کیا تو اس غلام سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ فروخت سے وہ بمنزلہ دوسرے غلام کے ہو گیا۔ واذا لزمتہ دیون تحیط بمالہ ورقبتہ لم یملک المولی ما فی یدہ ولو اعتق من کسبہ عبدا لم یعتق عند ابی حنیفۃؒ وقالا یملک ما فی یدہ ویعتق وعلیہ قیمتہ لانہ وجد سبب الملک فی کسبہ وھو ملک الرقبۃ ولھذا یملک اعتاقہ ووطی الجاریۃ الماذون لھا وھذا آیۃ کمالہ بخلاف الوارث لانہ یثبت الملک لہ نظرا للمورث والنظر فی ضدہ عند احاطۃ الدین بترکتہ اما ملک المولی ما ثبت نظرا للعبد — اور جب ماذون پر اس قدر قرضے چڑھ گئے جو اس کے مال و گردن کو محیط ہیں تو جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہو مولی اس کا مالک نہیں ہو سکتا ہے اور اگر مولی نے اس کی کمائی کا کوئی غلام آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مولی اس کے مقبوضہ کا مالک ہو سکتا ہے اور اس کی کمائی کا غلام اگر آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا اور مولی پر اس کی قیمت

واجب ہے اس واسطے کہ ماذون کی کمائی میں ملکیت مولیٰ کا سبب پایا گیا اور سبب مذکور یہ کہ مولیٰ اس کے رقبی کا مالک ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے ماذون کو آزاد کردے اور اپنی ماذونہ باندی سے وطی کرے اور یہ اس کی کامل ملکیت کی دلیل ہے بخلاف وارث کے یعنی اگر مورث کے ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو وارث کو اختیار نہیں کہ ترکہ کا غلام آزاد کرے کیونکہ وارث کی ملکیت تو مورث کی بہتری کی نظر سے ہے۔ اور ترکہ پر قرضہ محیط ہونے کی صورت میں مورث کی بہتری اسی میں ہے کہ آزاد نہ ہو اور رہی مولیٰ کی ملکیت تو وہ غلام ماذون کی بہتری کی نظر سے نہیں ثابت ہوئی ہے تاکہ یہ لازم آوے کہ غلام ماذون کی بہتری اسی میں ہے کہ ادائے قرض تک اعتاق جائز نہ ہو بلکہ مولیٰ کو بذاتِ خود ملکیت حاصل ہے۔ ولہ ان الملک للمولی انما یثبت خلافۃ عن العبد عند فراغہ عن حاجتہ کملک الوارث علی ما قررناہ والمحیط بہ الدین مشغول بہا فلا یخلفہ فیہ واذا عرف ثبوت الملک وعدمہ فالعتق فریعتہ واذا نفذ عند ہما یضمن قیمتہ للغرماء لتعلق حقہم بہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے مقبوضہ میں مولیٰ کی ملکیت غلام کی نیابت میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ غلام کی ضرورت سے یہ مال فارغ ہو جیسے وارث کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا اور جس مال پر قرضہ محیط ہے وہ غلام کی ضرورت میں گھرا ہوا ہے تو مولیٰ اس مال میں اس کا نائب نہ ہوگا۔ اور جب غلام کی کمائی میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو گیا تو آزاد کرنا اسی کی فرع ہے یعنی امام کے نزدیک جب ملکیت نہیں تو آزادی بھی نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک جب ملکیت ہو جاتی ہے تو ماذون کی کمائی کا غلام آزاد کرنا بھی صحیح ہوگا اور جب صاحبین کے نزدیک مولیٰ کا آزاد کرنا نافذ ہوا تو قرضخواہوں کے واسطے مولیٰ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ قرضخواہوں کا حق اس سے متعلق ہو چکا ہے۔ قال وان لم یکن الدین محیطا بمالہ جاز عتقہ فی قولہم جمیعا اما عندہما فظاہر وکذا عندہ لانہ لا یعری عن قلیلہ فلو جعل مانعا لانسد باب الانتفاع بکسبہ فیختل ما ہو المقصود من الاذن ولہذا لا یمنع ملک الوارث والمستغرق یمنعہ۔ اور اگر غلام ماذون کا قرضہ اس کے تمام مال کو محیط نہ ہو تو اس کی کمائی کے غلام کو آزاد کرنا اس کے مولیٰ کے فعل سے جائز ہے اور اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ پس صاحبینؒ کے نزدیک تو یہ امر ظاہر ہے اور امامؒ کے نزدیک بھی اس واسطے جائز ہے کہ قلیل قرضہ سے مال خالی نہیں ہوتا ہے۔

پس اگر ایسا قرضہ بھی بالغ سمجھا جائے تو غلام ماذون کی کمائی سے مولیٰ کا نفع اٹھانا ممتنع ہو جائے گا پس اجازت دینے سے جو مقصود تھا وہ پورا نہ ہوگا۔ لہذا یہ ہے کہ قلیل قرضہ مضر نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے وارث کے مالک ہونے کو قلیل قرضہ نہیں روکتا ہے اور جب محیط ہو تو روکتا ہے۔

قال وان باع من المولی شیئا بمثل قیمتہ جاز لانہ کالاجنبی عن کسبہ اذا کان علیہ دین یحیط بکسبہ وان باعہ بنقصان لم یجز لانہ متہم فی حقہ بخلاف ما اذا حابی الاجنبی عند ابی حنیفۃؒ لانہ لا تہمۃ فیہ وبخلاف ما اذا باع المریض من الوارث بمثل قیمتہ حیث لا یجوز عندہ لان حق بقیۃ الورثۃ تعلق بعینہ حتی

کان لاحدھم الاستخلاص باداء قیمته اما حق الغرماء تعلق بالمالیة لاغیر فافترقا وقالا ان باعه بنقصان یجوز البیع ویخیر المولی ان شاء ازال المحاباة وان شاء نقض البیع وعلی المذھبین الیسیر من المحاباة والفاحش سواء ووجه ذلک ان الامتناع لدفع الضرر من الغرماء وبھذا یندفع الضرر عنھم وھذا بخلاف البیع من الاجنبی بالمحاباة الیسیرة حیث یجوز ولا یؤمر بازالة المحاباة والمولی یؤمر به لان البیع بالیسیر منھا متردد بین التبرع والبیع لدخوله تحت تقویم المقومین فاعتبرناہ تبرعا فی البیع مع المولی للتھمة غیر تبرع فی حق الاجنبی لانعدامھا وبخلاف ما اذا باع من الاجنبی بالکثیر من المحاباة حیث لا یجوز اصلا عندھما ومن المولی یجوز ویؤمر بازالة المحاباة لان المحاباة لاتجوز من العبد الماذون علی اصلھما الا باذن المولی ولا اذن فی البیع مع الاجنبی وھو اذن بما باشرہ بنفسه غیر ان ازالة المحاباة لحق الغرماء وھذان الفرقان علی اصلھما — اگر ماذون نے اپنی مقبوضہ میں سے کوئی چیز اپنے مولی کے ہاتھ اس کے برابر قیمت پر بیچی تو جائز ہے کیونکہ جس حالت میں اس کی کمائی پر قرضہ محیط ہے تو مولی اس کی کمائی سے بمنزلہ اجنبی کے ہے اور اگر اس نے کم قیمت پر فروخت کی تو نہیں جائز ہے کیونکہ غلام ماذون اپنے مولی کے حق میں متہم ہے ف۔ اور واضح ہو کہ جب قیمت سے اس قدر کمی ہو جو سب اندازہ کرنے والوں کے اندازہ سے کم ہے مثلاً اندازہ کرنے والے ایک چیز کی قیمت دس روپیہ اندازہ کرتے ہیں اور کوئی اس کو نو روپیہ بھی اندازہ کرتا ہے تو نو روپیہ تک خسارۂ خفیف ہے۔ اور اگر اس نے نو روپیہ سے بھی کم فروخت کی جس کو کوئی اندازہ کرنے والا فروخت نہیں کرتا تو یہ خسارۂ فاحش ہے اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا محابات ہوتی ہے۔ پس مولی کے ساتھ اگر محابات کی یعنی اس کے ہاتھ قیمت سے کم پر فروخت کی تو نہیں جائز ہے۔ م۔

بخلاف اس کے اگر اس نے کسی اجنبی کے ساتھ محابات کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اور بخلاف اس کے اگر مریض نے اپنے وارث کے ہاتھ کوئی چیز اس کے برابر قیمت پر بھی فروخت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اس واسطے کہ باقی وارثوں کا حق اس چیز کی ذات سے متعلق ہو چکا ہے حتی کہ اگر مریض پر قرضہ ہو تو ہر ایک وارث کو اختیار ہے کہ اس کی قیمت ادا کر کے اس کو چھوڑا لے۔ اور ماذون کی صورت میں قرض خواہوں کا حق تو صرف مالیت سے متعلق ہے نہ عین شے سے پس مریض مدیوں کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور ماذون مدیوں کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور ماذون مدیوں کے مولی کے ہاتھ بیچنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر ماذون نے اپنے مولی کے ہاتھ کم قیمت پر بیچی تو بھی بیع جائز ہے اور مولی کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے محابات پوری کرے اور چاہے توڑ دے ف۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ صحیح یہ کہ یہی حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ہے۔ ع۔ پھر امام و صاحبین کے نزدیک محابات خواہ خفیف ہو یا فاحش ہو دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے یعنی بیع نافذ نہ ہو گی جب تک محابات دور نہ ہو یا جائز نہ ہو گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضخواہوں کے حق کی وجہ سے ممتنع ہے اور قرض خواہوں سے ضرر دور ہونا اسی طریق پر ہو گا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ ماذون مدیون نے کسی اجنبی کے ہاتھ محابات خفیفہ

کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوتی ہے اور اجنبی کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ محابات دور کرے اور مولیٰ کو یہ حکم دیا جاتا ہے کیونکہ محابات خفیفہ کے ساتھ جو عقد مولی سے کیا گیا اس میں تردد ہے کہ یہ تبرع ہے یا بیع ہے کیونکہ یہ کمی اندازہ کرنے والوں کے تحت میں داخل ہے۔ پس ہم نے اس کو دونوں طرح اعتبار کیا چنانچہ جب ماذون مدیون نے اپنے مولی کے ہاتھ ایسی بیع کی تو ہم نے تہمت کی وجہ سے اس کو تبرع اعتبار کیا۔ اور جب اس نے اجنبی کے ہاتھ ایسی بیع کی تو تہمت نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے اس کو بیع اعتبار کیا۔ اور یہ خفیف محابات میں ہے بخلاف اس کے اگر ماذون مدیون نے اجنبی کے ہاتھ محاباۃ فاحش سے فروخت کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک بالکل نہیں جائز ہے اور مولی کے ہاتھ ایسی فروخت جائز ہے مگر یہ حکم دیا جائے گا کہ محابات دور کرے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ غلام ماذون کی طرف سے محابات کرنا جائز نہیں مگر جبکہ مولیٰ کی اجازت ہو اور اجنبی کے ساتھ اس کے محابات کرنے میں مولیٰ کی اجازت ندارد ہے اور مولی کے ساتھ خود بیع کرنے میں اجازت موجود ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ قرضخواہوں کے حق کی وجہ سے محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا اور یہ دونوں فرق موافق اصل صاحبینؒ میں ہے یعنی محابات خفیفہ کی صورت میں مولی اور اجنبی میں یہ فرق کہ مولیٰ کو محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اجنبی کی صورت میں نہیں دیا جائے گا اور محابات کثیرہ کی صورت میں مولی کو محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اجنبی کے ساتھ ایسی بیع ہی جائز نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مولی کے ساتھ محابات خفیفہ کی بیع جائز نہیں ہے اور محابات کثیرہ کی بیع اگر مولی کے ساتھ ہو تو نہیں جائز ہے اور اجنبی کے ساتھ جائز ہے مگر محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ قال وان باعه المولی شیئا بمثل القیمة او اقل جاز البیع لان المولی اجنبی عن کسبه اذا کان علیه دین علی ما بیناه ولا تهمة فی هذا البیع ولانه مفید فانه یدخل فی کسب العبد مالم یکن فیه ویتمکن المولی من اخذ الثمن بعد ان لم یکن له هذا التمکن وصحة التصرف تتبع الفائدة فان سلم الیه قبل قبض الثمن بطل الثمن لان حق المولی فی العین من حیث الحبس فلو بقی بعد سقوطه یبقی فی الدین ولا یستوجبه المولی علی عبده بخلاف ما اذا کان الثمن عرضا لانه یتعین وجاز ان یبقی حقه متعلقا بالعین ۔ اور اگر مولی نے اپنے غلام ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی چیز اس کی قیمت کے برابر یا کم پر بیچی تو بیع جائز ہے اس واسطے کہ جب غلام پر قرضہ ہے تو مولیٰ اس کی کمائی سے اجنبی ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا اور اس بیع میں کوئی تہمت نہیں ہے۔ اور اس واسطے کہ اس بیع میں فائدہ ہے کیونکہ غلام کی کمائی میں ایسی چیز آجائے گی جو نہ تھی تو قرضخواہوں کا ضرر نہ ہوا اور مولی پہلے اس کی کمائی سے ثمن نہیں لے سکتا تھا اور اب اس کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا اور یہ تصرف اس واسطے صحیح ہے کہ اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ پھر اگر مولی نے ثمن وصول کرنے سے پہلے مبیع اس کو سپرد کر دی تو ثمن باطل ہو گیا کیونکہ مال عین میں مولی کا حق از راہ حبس ہے یعنی بیع کے بعد مولی اپنے دام وصول کرنے تک مبیع کو روک سکتا ہے۔

پھر اگر روکنے کا حق ساقط ہونے کے بعد مولیٰ کا حق رہے تو اس مال عین میں نہیں بلکہ دین یعنی اس کے

ثمن میں رہے گا حالانکہ مولیٰ یہ حق نہیں رکھتا ہے کہ اپنے غلام پر قرضہ واجب کرے بخلاف اس کے اگر ثمن بھی کوئی اسباب معین ہو تو مولیٰ اس مبیع کو سپرد کرنے کے بعد بھی اس کو وصول کر سکتا ہے کیونکہ یہ متعین ہے اور مال عین کے ساتھ مولیٰ کا حق متعین رہنا جائز ہے۔ قال وان امسکہ فی یدہ حتی یستوفی الثمن جاز لان البائع لہ حق الحبس فی المبیع ولہذا کان احص بہ من سائر الغرماء وجاز ان یکون للمولی حق فی الدین اذا کان یتعلق بالعین۔ اور اگر مولیٰ نے اس کو اپنے پاس روک رکھا یہاں تک کہ ثمن وصول کیا تو جائز ہے اس واسطے کہ بائع کو مبیع روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے اسی واسطے اگر خریدار مدیون مفلس مرگیا تو بائع اس کے قرضخواہوں کے درمیان میں اس مبیع کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اور جائز ہے کہ مولیٰ کے واسطے مال دین میں حق حاصل رہے جبکہ اس دین کا تعلق کسی مال عین سے ہو ولو باعہ باکثر من قیمتہ یؤمر بازالۃ المحاباۃ او ینقض البیع کما بینا فی جانب العبد لان الزیادۃ تعلق بہا حق الغرماء۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی چیز اپنے غلام ماذون مدیون کے ہاتھ اس کی قیمت سے زیادہ داموں پر فروخت کی تو مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ محابات دور کرے یا بیع توڑے جیسے ہم نے غلام کی طرف سے بیع کرنے میں بیان کیا کیونکہ اس زیادتی سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہے ف یعنی غلام ماذون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قیمت سے زیادہ دام دے کیونکہ جو چیز حاصل ہوئی وہ تو برابر قیمت پر بغیر نقصان ہے اور زیادتی مفت گئی حالانکہ وہ قرضخواہوں کا حق تھا لہذا یہ تصرف توڑ دیا جائے گا۔ قال واذا اعتق المولی الماذون وعلیہ دیون فعتقہ جائز۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام ماذون کو آزاد کیا حالانکہ ماذون مذکور پر قرضے چڑھے ہوئے ہیں تو مولیٰ کا آزاد کرنا جائز ہے۔ لان ملکہ فیہ باق والمولی ضامن بقیمتہ للغرماء لانہ اتلف ما تعلق بہ حقہم بیعا واستیفاء من ثمنہ۔ کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس غلام میں باقی ہے ولیکن مولیٰ اس کے قرضخواہوں کے واسطے اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس واسطے کہ اس نے ایسی چیز کو ضائع کیا جس سے ان کا حق اس طرح متعلق تھا کہ جس کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے اپنا قرضہ وصول کر سکتے تھے ف لہذا وہ اس غلام کی قیمت اس کے قرضخواہوں کو دے دے خواہ اس قیمت سے ان کا قرضہ پورا ہو یا نہ ہو۔ وما بقی من الدیون یطالب بہ بعد العتق لان الدین فی ذمتہ وما لزم المولی الا بقدر ما اتلف ضمانا فیبقی الباقی علیہ کما کان۔ اور قرضوں میں سے جو کچھ باقی رہے ان کا مطالبہ اس غلام سے بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا یعنی اگر کسی وقت آزاد ہو تو قرضخواہ لوگ باقی قرضہ کا اس سے مطالبہ کریں گے۔ اس واسطے کہ قرضہ اس کے ذمہ باقی ہے اور مولیٰ کے ذمہ صرف اسی قدر بطور ضمان کے لازم ہوا جو اس نے تلف کیا ہے تو ماذون پر باقی قرضہ جیسا تھا ویسا ہی رہے گا۔ فان کان اقل من قیمتہ ضمن الدین لاغیر۔ پھر اگر قرضہ کی مقدار اس غلام کی قیمت سے کم ہو تو مولیٰ صرف قرضہ کا ضامن ہوگا اس سے زیادہ ضامن نہ ہوگا۔ لان حقہم بقدرہ بخلاف ما اذا اعتق المدبر وام الولد الماذون لہما وقد رکبتہما دیون لان حق الغرماء لم یتعلق برقبتہما استیفاء بالبیع فلم یکن المولی متلفا حقہم فلا یضمن شیئا۔ کیونکہ قرضخواہوں کا حق صرف مقدار قرضہ تک ہے ف پھر مولیٰ کے ضامن ہونے کا حکم ایسے ماذون کے آزاد کرنے میں ہوا جو محض غلام ہو بخلاف

اس کے اگر اس نے اپنی مدبر یا ام ولد کو تجارت کی اجازت دی جو فروخت نہیں ہو سکتی ہیں پھر ان پر قرضہ چڑھ جانے کے بعد ان کو آزاد کر دیا تو کچھ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ قرضخواہوں کا حق ان دونوں کی گردن سے اس طرح متعلق نہیں ہوا کہ ان کو فروخت کر کے حاصل کریں کیونکہ یہ فروخت نہیں ہو سکتی ہیں تو مولی ان کے حق کا تلف کرنے والا نہیں ہوا پس کچھ ضامن نہ ہوگا۔

قال فان باعه المولى وعليه دين يحيط برقبته وقبضه المشتري وغيبه فان شاء الغرماء ضمنوا البائع قيمته وان شاء وضمنوا المشتري لان العبد تعلق به حقهم حتى كان لهم ان يبيعوه الا ان يقضي المولى دينهم والبائع متلف حقهم بالبيع والتسليم والمشتري بالقبض والتغييب فيخيرون في التضمين ۔ اور اگر مولی نے غلام ماذون کو فروخت کیا حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضے ہیں جو اس کی گردن کو محیط ہیں اور مشتری نے اس پر قبضہ کر کے اس کو غائب کر دیا ۔ تو قرض خواہوں کو اختیار ہوگا کہ چاہے بائع یعنی مولی سے اس کی قیمت تاوان لیں اور چاہے مشتری سے تاوان لیں اس واسطے کہ ان کا حق اس غلام سے متعلق ہوا تھا حتی کہ ان کو یہ اختیار تھا کہ اس غلام کو فروخت کریں سوائے اس صورت کے کہ مولی ان کا قرضہ ادا کرے پھر بائع سے تاوان کا اختیار اس وجہ سے ہے کہ اس نے بیع و سپرد کر کے ان کا حق تلف کر دیا۔ اور مشتری سے تاوان کا اختیار اس وجہ سے ہے کہ مشتری نے ان کے حق پر قبضہ کر کے اس کو غائب کر دیا تو تاوان لینے میں ان کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے بائع سے تاوان لیں یا مشتری سے ۔ وان شاء واجازوا البيع واخذوا الثمن لان الحق لهم والاجازة اللاحقة كالاذن السابق كما في المرهون ۔ اور قرضخواہوں کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہیں بیع کی اجازت دے کر بائع سے اس کے دام وصول کر لیں کیونکہ حق تو انہیں کے واسطے ہے یعنی رقبۂ غلام کا حق انہیں کے واسطے خاص ہے تو اس میں ان کو ہر طرح کا اختیار ہے اور بیع کی اجازت لاحقہ مثل اجازت سابقہ ہو جائے گی یعنی بیع کے بعد ان کا اجازت دینا ایسا ہو جائے گا جیسے بیع سے پہلے اجازت دے جیسے مال مرہون میں ہوتا ہے ف یعنی اگر راہن نے مال مرہون کو بدون اجازت مرتہن کے فروخت کیا تو مرتہن کو اختیار ہے کہ بیع کی اجازت دے دے اسی طرح یہاں بھی قرضخواہوں کی اجازت معتبر ہے ۔ فان ضمنوا البائع قيمته ثم رد على المولى بعيب فللمولى ان يرجع بالقيمة فيكون حق الغرماء في العبد لان سبب الضمان قد زال وهو البيع والتسليم وصار كالغاصب اذا باع وسلم وضمن القيمة ثم رد عليه بالعيب كان له ان يرد على المالك ويسترد القيمة كذا هذا ۔ پھر اگر قرضخواہوں نے بائع یعنی مولی سے اس کی قیمت تاوان لی پھر کسی عیب کی وجہ سے یہ غلام اپنے مولی کو واپس دیا گیا تو مولی کو اختیار ہے کہ یہ غلام دے کر اپنی قیمت واپس لے پس قرضخواہوں کا حق اس غلام میں ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ تاوان سبب یعنی بیع و سپرد کرنا زائل ہو گیا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے غلام مغصوب بیع کر کے سپرد کیا اور مالک کو اس کی قیمت تاوان دے دی پھر عیب کی وجہ سے وہ غاصب کو واپس کیا گیا تو اس کو اختیار ہوتا ہے کہ مالک کو واپس دے کر اپنی قیمت پھیر لے پس ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے ۔

قال ولو کان المولی باعہ من رجل واعلمہ بالدین فللغرماء ان یردوا البیع لتعلق حقھم وھو الاستسعاء والاستیفاء من رقبتہ وفی کل واحد منھما فائدۃ فالاول تام مؤخر والثانی ناقص معجل وبالبیع یفوت ھذہ الخیرۃ فلھذا لھم ان یردوہ قالوا تاویلہ اذا لم یصل الیھم الثمن فان وصل ولا محاباۃ فی البیع لیس لھم ان یردوہ لوصول حقھم الیھم ـ

اور اگر مولی نے اس ماذون مدیون کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کو قرضہ سے آگاہ کر دیا یعنی مشتری کو بتلا دیا کہ یہ غلام مقروض ہے تو قرضخواہوں کو اختیار ہے کہ بیع رد کرا دیں کیونکہ ان کا حق متعلق ہے اور حق یہ کہ غلام سے کمائی کرا دیں یا اس کے رقبہ سے وصول کریں اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں فائدہ ہے۔ پس کمائی کرانے میں یہ فائدہ ہے کہ پورا قرضہ مگر تاخیر کے ساتھ وصول ہوتا ہے اور رقبہ وصول کرنے میں یہ فائدہ ہے کہ فی الحال وصول ہوتا ہے لیکن شاید کم وصول ہو اور مولی کے فروخت کرنے میں ان کا یہ اختیار جاتا رہے گا یعنی کمائی کرانا باقی نہیں رہا لہذا ان کو اختیار ہوا کہ چاہے بیع رد کرا دیں۔

مشائخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ قرضخواہوں کو ثمن نہیں وصول ہوا تو بیع رد کرا سکتے ہیں اور اگر ثمن وصول ہو گیا اور بیع میں کوئی محابات نہیں ہے تو بیع رد نہیں کرا سکتے ہیں کیونکہ ان کو ان کا حق پہنچ گیا۔ قال فان کان البائع غائبا فلا خصومۃ بینھم وبین المشتری معناہ اذا انکر الدین وھذا عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ المشتری خصم ویقضی لھم بدینھم وعلی ھذا الخلاف اذا اشتری دارا ووھبھا وسلمھا وغاب ثم حضر الشفیع فالموھوب لہ لیس بخصم عندھما خلافا لہ وعنھما مثل قولہ فی مسألۃ الشفعۃ لابی یوسفؒ انہ یدعی الملک لنفسہ فیکون خصما لکل من ینازعہ ولھما ان الدعوی یتضمن فسخ العقد وقد قام بھما فیکون الفسخ قضاء علی الغائب ـ

پھر بائع غائب ہو یعنی مولی حاضر نہ ہو تو قرضخواہوں اور مشتری کے درمیان خصومت نہیں ہو سکتی یعنی قرضخواہوں کو اختیار نہیں ہے کہ مشتری کو مدعا علیہ بنا دیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب مشتری ان کے قرضہ سے انکار کرے تو وہ مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مشتری ان کا مدعا علیہ ہو سکتا ہے اور قرضخواہوں کے واسطے ان کے قرضہ کا حکم دے دیا جائے گا۔ اور شفعہ کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی اگر کسی نے ایک مکان خرید کر دوسرے کو ہبہ و سپرد کر دیا اور خود غائب ہو گیا۔ پھر جس شخص کو اس مکان کا شفعہ ملنا چاہیے وہ حاضر ہوا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک موہوب لہ اس کا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدعا علیہ ہو گا اور اس مسئلہ شفعہ میں امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ سے ایک روایت مثل قول ابو یوسفؒ آئی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اپنی ملکیت کا دعوی کرتا ہے تو جو شخص اس میں جھگڑا کرے اس کے واسطے یہ مدعا علیہ ہو سکتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دعوی مذکور فسخ عقد کو متضمن ہے حالانکہ یہ عقد بذریعہ مشتری و بائع کے قائم ہوا ہے تو فسخ کرنا بائع غائب پر حکم ہو گا حالانکہ غائب پر حکم قضاء جائز نہیں ہے۔

قال ومن قدم مصرا فقال انا عبد لفلان فاشتری وباع لزمہ کل شیء من التجارۃ لانہ ان اخبر بالاذن

فالاخبار دلیل علیہ وان لم یخبر فتصرفہ جائز اذ الظاہر ان المحجور یجری علی موجب حجرہ والعمل بالظاہر هو الاصل فی المعاملات کیلا یضیق الامر علی الناس ۔ ایک شہر میں ایک شخص آیا اور کہا کہ میں زید کا غلام ہوں پھر اس نے خرید و فروخت کی تو جو چیز از قسم تجارت ہو وہ اس پر لازم ہوگی اور یہ استحسان ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اجازت پانے کی خبر دی یعنی اپنا ماذون ہونا بیان کیا تو اس کا خبر دینا خود اس پر دلیل ہے اور اگر اس نے یہ خبر نہ دی کہ میرے مولی نے مجھ کو ماذون کیا ہو تو بھی اس کا تصرف جائز ہے کیونکہ ظاہر حال یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہو وہ اپنی مجبوری کے موافق عمل کرے گا ۔ اور ظاہر حال پر عمل کرنا ہی معاملات میں اصل ہے تاکہ لوگوں پر کام میں تنگی نہ ہو جائے فسے پس حاصل یہ ہوا کہ وہ ماذون سمجھا جائے گا ۔ اور معاملات تجارت میں جو کچھ قرضہ ہو وہ اس پر لازم ہوگا ۔ الا انہ لایباع حتی یحضر مولاہ لانہ لا یقبل قولہ فی الرقبۃ لانہا خالص حق المولی بخلاف الکسب لانہ حق العبد علی ما بیناہ ۔ ولیکن یہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کا مولی حاضر ہو کیونکہ اپنی گردن کے بارہ میں اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ خالص مولی کا حق ہے بخلاف اس کی کمائی کے کہ وہ غلام کا حق ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ۔ فان حضر وقال هو ماذون بیع فی الدین لانہ ظہر الدین فی حق المولی وان قال هو محجور فالقول قولہ لانہ متمسک بالاصل ۔ پھر اگر مولی حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ یہ ماذون ہے تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائے گا کیونکہ یہ قرضہ اس کے مولی کے حق میں بھی ظاہر ہو گیا اور اگر مولی نے کہا کہ یہ مجبور ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ مجبور ہونا اصل ہے ۔ اور وہ اصل ہی کے ساتھ تمسک کرتا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا ۔

فصل

واذا اذن ولی الصبی للصبی فی التجارۃ فهو فی البیع والشراء کالعبد الماذون اذا کان یعقل البیع والشراء حتی ینفذ تصرفہ وقال الشافعیؒ لا ینفذ لان حجرہ لصباہ فیبقی ببقائہ ولانہ مولی علیہ حتی یملک الولی التصرف علیہ ویملک حجرہ فلا یکون والیا للمنافاۃ فصار کالطلاق والعتاق بخلاف الصوم والصلوۃ لانہ لا یقام بالولی وکذلک الوصیۃ علی اصلہ فتحققت الضرورۃ الی تنفیذہ منہ اما البیع والشراء یتولاہ الولی فلا ضرورۃ ههنا ولنا ان التصرف المشروع صدر من اهلہ فی محلہ عن ولایۃ شرعیۃ فوجب تنفیذہ علی ما عرف تقریرہ فی الخلافیات والصبا سبب الحجر لعدم الهدایۃ لا لذاتہ وقد ثبتت نظرا الی اذن الولی وبقاء ولایتہ لنظر الصبی لاستیفاء المصلحۃ بطریقین واحتمال تبدل الحال بخلاف الطلاق والعتاق لانہ ضار محض فلم یؤهل لہ والنافع المحض کقبول الهبۃ والصدقۃ یؤهل لہ قبل الاذن والبیع والشراء دائر بین النفع والضرر فیجعل اهلا لہ بعد الاذن لا قبلہ لکن قبل الاذن یکون موقوفا منہ علی اجازۃ الولی لاحتمال وقوعہ نظرا وصحۃ التصرف فی نفسہ وذکر الولی فی الکتاب ینتظم الاب والجد عند عدمہ والوصی والقاضی والوالی بخلاف

صاحب الشرط لانه لیس الیه تقلید القضاة والشرط ان یعقل کون البیع سالبا للملك جالبا للربح والتشبیه بالعبد الماذون یفید ان ما یثبت فی العبد من الاحکام یثبت فی حقه لان الاذن فك الحجر والماذون یتصرف باهلیة نفسه عبدا کان او صبیا فلا یتقید تصرفه بنوع دون نوع ویصیر ماذونا بالسکوت کما فی العبد ویصح اقراره بما فی یده من کسبه وکذا بموروثه فی ظاهر الروایة کما یصح اقرار العبد ولا یملك تزویج عبده ولا کتابته کما فی العبد والمعتوه الذی یعقل البیع والشراء بمنزلة الصبی یصیر ماذونا باذن الاب والجد والوصی دون غیرهم علی ما بیناه وحکمه حکم الصبی والله اعلم —

اگر طفل کے ولی نے طفل کو تجارت کی اجازت دی تو یہ صرف خرید وفروخت میں ہے جیسے غلام ماذون میں ہوتا ہے پس طفل ماذون ہو جائے گا بشرطیکہ خرید وفروخت کو وہ سمجھتا ہو حتی کہ اس طفل ماذون کا تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہو گا کیونکہ اس کا مجور ہونا بوجہ بچپن کے ہے تو جب تک بچپن باقی ہے حجر باقی رہے گا۔ اور اس دلیل سے کہ بچہ تو خود ایسا ہے کہ اس پر دوسرا ولی مقرر کیا گیا ہے حتی کہ ولی جو کچھ اس پر تصرف کرے وہ نافذ ہوتا ہے اور ولی اس کو مجور کر سکتا ہے تو بچہ خود ولی نہیں ہو سکتا تو یہ مثل طلاق وعتاق کے ہو گیا یعنی طفل کا طلاق وعتاق صحیح نہیں ہے اگرچہ ولی اس کی اجازت دے دے۔ اسی طرح تجارت کی اجازت بھی نہیں جائز ہے بخلاف روزہ ونماز کے کیونکہ ان کی اقامت بذریعہ ولی کے نہیں ہوتی ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جو تصرف بذریعہ ولی کے متحقق ہوتا ہے وہ طفل کے ذریعہ سے صحیح نہ ہو گا ورنہ صحیح ہو گا۔ لہذا وصیت میں بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہے تو طفل کی جانب سے وصیت نافذ کرنے کی ضرورت متحقق ہوئی اور رہی خرید وفروخت تو ولی اس کا متولی ہوتا ہے پس طفل کی طرف سے نافذ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طفل ماذون کی طرف سے خرید وفروخت ایسا تصرف مشروع ہے جو شرعی ولایت ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے صادر ہوا جس کو اس کام کی لیاقت ہے۔ اور ایسے محل میں صادر ہوا جو اس کے واسطے صالح ہے تو اس کا نافذ کرنا واجب ہے جیسا کہ خلافیات میں بیان ہوا ہے اور بچپن اس وجہ سے مجور ہونے کا سبب ہے کہ اس وقت تصرف کا ڈھنگ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور اپنی ذات سے اس کا سبب نہیں ہے اور یہاں ولی کی اجازت دینے سے معلوم ہوا کہ اس کو ڈھنگ حاصل ہو گیا۔ لیکن باوجود اس کے ولی کی ولایت اس وجہ سے باقی رہی کہ طفل کی مصلحتیں دو طریق سے پوری ہوں یعنی طفل کو خود بھی ڈھنگ حاصل ہے اور ولی بھی دیکھ بھال سکتا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید حال بدل جاوے۔ پس تجارتی اجازت میں اس کا تصرف جائز ہے بخلاف طلاق وعتاق کے کہ وہ محض ضرر ہے تو طفل کو اس کی لیاقت ہونا معتبر نہیں ہے اگرچہ ولی کی اجازت ہو اور جو چیز محض نفع ہو جیسے ہبہ یا صدقہ قبول کرنا تو اس کے واسطے طفل لائق سمجھا جائے گا اگرچہ اجازت نہ ہو۔

اور رہی خرید وفروخت تو وہ نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے پس ولی کی اجازت کے بعد طفل اس کام کے واسطے لائق اعتبار کیا جائے گا اور ولی کی اجازت سے پہلے لائق نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اجازت

سے پہلے ہی اس کی خرید و فروخت موقوف رہے گی۔ حتی کہ اگر ولی اجازت دے دے تو جائز ہوجائے گی کیونکہ شاید وہ بہتری کے ساتھ واقع ہوئی ہو اور ذاتی لیاقت کی وجہ سے یہ تصرف صحیح ہوگا۔ پھر کتاب میں جو ولی کا لفظ فرمایا وہ باپ کو اور جب وہ زندہ نہ ہو تو دادا کو اور وصی وقاضی و والی ملک سب کو شامل ہے۔ اور صاحب الشرط کو نہیں شامل ہے۔ کیونکہ صاحب الشرط کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ قاضی مقرر کرے۔ پھر طفل کے ماذون ہونے میں یہ شرط ہے کہ وہ اس قدر سمجھتا ہو کہ کوئی چیز فروخت کردینے سے اس چیز کی ملکیت جاتی رہتی ہے اور نفع حاصل ہوتا ہے۔

پھر طفل ماذون کو غلام ماذون کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ فائدہ ہے کہ جو احکام غلام ماذون کے حق میں ثابت ہوئے وہ طفل ماذون کے حق میں بھی ثابت ہوں گے۔ اس واسطے کہ اجازت دینا تو ہمارے نزدیک حجر دور کرنا ہوتا ہے اور ماذون اپنی ذاتی لیاقت سے تصرف کرتا ہے۔ خواہ وہ غلام ہو یا طفل ہو پس طفل ماذون کا تصرف بھی کسی قسم کی تجارت کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ اور اگر ولی نے اس کو خرید و فروخت کرتے دیکھ کر سکوت کیا تو وہ ماذون ہوجائے گا جیسے غلام کی صورت میں ہوتا ہے اور طفل ماذون کے قبضہ میں جو کچھ کمائی ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہوگا اور اگر اس نے اپنے مورث کے ترکۂ میراث میں کسی چیز کی نسبت غیر کے واسطے اقرار کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں صحیح ہے۔ جیسے غلام کا اقرار اپنی کمائی میں صحیح ہوتا ہے اور طفل ماذون کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی کمائی کے غلام کا بیاہ کرے یا اس کو مکاتب کرے جیسے غلام ماذون کو اختیار نہیں ہوتا۔

معتوہ جس کو خرید و فروخت کی سمجھ ہو وہ بمنزلۂ طفل کے ہے کہ اپنے باپ یا دادا یا وصی کی اجازت دینے سے ماذون ہوجائے گا۔ اور دوسروں کی اجازت دینے سے ماذون نہ ہوگا اور اس کا حکم وہی ہے جو طفل کا حکم ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف اگر قاضی نے طفل یا معتوہ کو اجازت دی پھر قاضی معزول ہوا تو یہ اپنی اجازت پر باقی رہیں گے۔ ع۔

کتاب الغصب

یہ کتاب غصب کرنے کے بیان میں ہے

الغصب فی اللغة عبارة عن اخذ الشئ من الغیر علی سبیل التغلب للاستعمال فیه بین اهل اللغة وفی الشریعة اخذ مال متقوم محترم بغیر اذن المالک علی وجه یزیل یده حتی کان استخدام العبد وحمل الدابة غصبا دون الجلوس علی البساط ثم ان کان مع العلم فحکمه المأثم والمغرم وان کان بدونه فالضمان لانه حق العبد فلا یتوقف علی قصده ولا اثم لان الخطاء موضوع ۔ لغت میں غصب کے معنی غیر کا مال بطور تغلب لے لینا کیونکہ اہل لغت اسی معنے میں استعمال کرتے ہیں اور شریعت میں کسی کا مال قیمتی محترم بدون اجازت مالک کے ایسے طور پر لینا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے حتی کہ کسی غلام کو اپنی خدمت میں لگانا یا اُس کے جانور پر لادنا بلا اجازت غصب ہے اور اُس کے بچھونے پر بیٹھنا غصب نہیں ہے۔ پھر اگر اُس نے جان بوجھ کر یہ غصب کیا ہو تو اُس کا حکم یہ ہے کہ غاصب گنہگار اور ضامن ہوگا اور اگر بغیر جانے ہو تو حکم یہ کہ غاصب ضامن ہوگا کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے تو اُس کے قصد پر موقوف نہیں ہے اور گناہ اس واسطے نہ ہوگا کہ خطاء سے جو فعل سرزد ہو اُس کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب شیئا له مثل کالمکیل والموزون فهلک فی یده فعلیه مثله وفی بعض النسخ فعلیه ضمان مثله ولا تفاوت بینهما وهذا لان الواجب هو المثل لقوله تعالیٰ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم ولان المثل اعدل لما فیه من مراعاة الجنس والمالية فکان ادفع للضرر۔ اگر کسی نے ایسی چیز غصب کی جس کا مثل موجود ہوتا ہے جیسے کیلی و وزنی چیزیں وہ اُس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو اس پر واجب ہے کہ اُس کے مثل ادا کرے۔ اس واسطے کہ مثل ہی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم۔ یعنی جس نے تم پر عدوان کیا تو تم بھی اُس کے مثل عدوان کرو یعنی برابر عوض لو زیادتی مت کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مثل لینے میں زیادہ انصاف ہے کیونکہ اُس میں جنس اور مالیت کی رعایت دونوں جانب سے موجود ہے تو ضرر بخوبی دفع ہوگا۔

قال فان لم یقدر علی مثله فعلیه قیمته یوم یختصمون وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف رحمه الله یوم الغصب وقال محمد یوم الانقطاع لابی یوسف انه لما انقطع التحق بما لا مثل له فیعتبر قیمته یوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمد ان الواجب المثل فی الذمة وانما ینتقل الی القیمة بالانقطاع فیعتبر قیمته یوم الانقطاع ولابی حنیفة ان النقل لا یثبت بمجرد الانقطاع ولهذا لو صبر الی ان یوجد جنسه له ذلک وانما

ینتقل بقضاء القاضی فیعتبر قیمتہ یوم الخصومۃ و القضاء بخلاف مالا مثل لہ لانہ مطالب بالقیمۃ باصل السبب کما وجد فیعتبر قیمتہ عند ذلک ۔ پھر اگر غاصب کو اس کا مثل دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اُس کی قیمت واجب ہوگی لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ قیمت جو قاضی سے نالش کرنے کے روز ہے اور ابویوسفؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو غصب کے روز تھی اور امام محمدؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو منقطع ہو جانے کے روز تھی ۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثلی چیز کا دستیاب ہونا جب منقطع ہوا تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہوگئی جن کا مثل نہیں ہوتا ہے تو اُس کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس سبب کے پائے جانے کے دن تھی کیونکہ یہی موجب ہے ۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ واجب تو اُس کے ذمہ مثل ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا اسی جہت سے ہوا کہ اُس کا ہاتھ آنا منقطع ہوگیا تو منقطع ہونے کے دن جو قیمت ہو وہی لازم ہوگی ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خالی منقطع ہونے سے اُس کا حق منتقل بجانب قیمت نہیں ہوتا ہے لہٰذا اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ اُس کے مثل پایا جاوے پھر اُس کے مثل لے تو مالک کو یہ اختیار ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا جب ہی ہوتا ہے کہ قاضی حکم دے تو قیمت وہ معتبر ہوگی جو نالش کرنے وحکم قاضی کے روز تھی ۔ بخلاف ایسی چیز غصب کرنے کے جس کا مثل نہیں ہوتا ہے کہ اس میں ضمان کا سبب یعنی غصب پائی جاتی ہی قیمت کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے تو اس میں وہ قیمت معتبر ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی ۔

ف ۔ اور جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں اماموں میں کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ قول ابی حنیفہؒ پر سب متفق ہیں ۔ ع ۔ قال ومالا مثل لہ فعلیہ قیمتہ یوم غصبہ معناہ العدديات المتفاوتۃ لانہ لما تعذر مراعاۃ الحق فی الجنس فیراعی فی المالیۃ وحدہا دفعا للضرر بقدر الامکان اما العددی المتقارب فہو کالمکیل حتی یجب مثلہ لقلۃ التفاوت وفی البر المخلوط بالشعیر القیمۃ لانہ لا مثل لہ ۔ اور اگر مغصوب ایسی چیز ہو جس کا مثل نہیں ہے تو غاصب پر اُس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی اور اس کے معنے یہ ہیں کہ گنتی کی چیزیں جن میں تفاوت ہوتا ہے وہ غیر مثلی ہیں ۔

ف ۔ یعنی مثلاً کوئی بکری غصب کرکے تلف کی تو اُس کے مثل ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ دوسری بکری میں اُسی قدر گوشت اور ویسی ہی دودھار وغیرہ ہے اسی واسطے ہر ایک بکری کی قیمت علیحدہ مقرر ہوتی ہے بخلاف گیہوں کے کہ ایک گیہوں کی مثل دوسرے گیہوں ممکن ہوتے ہیں اس واسطے وہ سیروں کے شمار سے لیے جاتے ہیں پس حاصل یہ کہ جس چیز کی افراد میں تفاوت ہو وہ غیر مثلی ہے پس اس کو غصب کرکے تلف کرنے میں روز خصومت کی قیمت واجب ہوگی ۔ م ۔ ع ۔ اس وجہ سے کہ مالک کے حق کی نگہداشت جب جنس معلوم ممکن نہ ہوئی تو خالی مالیت میں ملحوظ رکھی جائے گی تاکہ جہاں تک ممکن ہے ضرر دفع ہو اور رہیں وہ چیزیں جو گنتی سے بکتی ہیں لیکن باہم قریب قریب ہیں جیسے اخروٹ وانڈے وغیرہ تو وہ گیہوں کی طرح یعنی کیلی ہیں حتی کہ اُس کا

مثل واجب ہوگا کیونکہ تفاوت کم ہوتا ہے اور جو گیہوں ملے ہوئے جس کو گجئی کہتے ہیں وہ قیمتی ہے یعنی اُس کے تلف کرنے میں قیمت واجب ہوگی کیونکہ اُس کا مثل نہیں ہے۔ قال وعلی الغاصب ردّ العین المغصوبۃ معناہ ما دام قائما لقولہ علیہ السلام علی الید ما اخذت حتی تردد قال علیہ السلام لا یحل لاحد ان یاخذ متاع اخیہ لاعبا ولا جادًّا فان اخذہ فلیردہ علیہ ولان الید حق مقصود وقد فوتھا علیہ فیجب اعادتھا بالرد الیہ وھو الموجب الاصلی علی ما قالوا ورد القیمۃ مخلص خلفا لانہ قاصر اذ الکمال فی ردّ العین والمالیۃ وقیل الموجب الاصلی القیمہ و رد العین مخلص ویظہر ذٰلک فی بعض الاحکام۔

اور واضح ہو کہ غاصب نے جو چیز غصب کی اُس پر وہی واپس کرنا واجب ہے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ جب تک وہ چیز قائم ہو تب تک وہی واپس کرنا واجب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ہاتھ نے جو لیا وہ اُس کا ضامن ہے یہاں تک کہ واپس کرے۔ (رواہ ابوداؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد والطبرانی والحاکم وہو حدیث حسن)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی چیز لے نہ بطور لعب کے اور نہ قصدًا پھر اگر لے لی تو اُس کو وہی واپس کردے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی واحمد و ابن ابی شیبہ واسحاق والطیالسی والبخاری فی الادب والحاکم) اور اس دلیل سے کہ آدمی کا قبضہ بھی ایک حق مقصود ہوتا ہے یعنی اس سے آدمی ہر طرح کا انتفاع حاصل کرتا ہے حالانکہ غاصب نے اُس کا قبضہ مٹا دیا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ اُس کے قبضہ میں اس طرح لادے کہ وہی چیز اس کو پھیر دے پھر موافق قول مشائخ کے غصب کا اصلی حکم یہی ہے یعنی بعینہٖ یہی چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے اور رہا قیمت واپس کرنا تو چھٹکارے کے واسطے اس کا خلیفہ ہے کیونکہ ادائے ناقص ہے اس واسطے کہ کمال تو یہ ہے کہ عین شئے مع مالیت واپس کرے اور بعض مشائخ نے کہا کہ غصب کا اصلی حکم یہ ہے کہ قیمت واپس لے اور بعینہٖ وہ چیز واپس دینا چھٹکارے کے واسطے ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ بعضے احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔

ف۔ ولیکن قول اوّل اصح ہے کہ بعینہٖ وہ چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے۔ والواجب الرد فی المکان الذی غصبہ لتفاوت القیم بتفاوت الاماکن۔ اور واجب یہ ہے کہ اُسی جگہ واپس کرے جہاں غصب کی تھی کیونکہ جگہوں کے مختلف ہونے سے قیمتوں میں اختلاف ہوجاتا ہے۔ فان ادعی ھلاکھا حبسہ الحاکم حتی یعلم انھا لو کانت باقیۃ لاظھرھا او تقوم بینۃ ثم قضی علیہ ببدلھا لان الواجب ردّ العین والھلاک بعارض فھو یدعی امرا عارضا خلاف الظاھر فلا یقبل قولہ کما اذا ادعی الافلاس وعلیہ ثمن متاع فیحبس الی ان یعلم ما یدعیہ فاذا علم الھلاک سقط عنہ ردہ فیلزمہ رد بدلہ وھو القیمۃ۔

پھر اگر غاصب نے دعوی کیا کہ مال مغصوب تلف ہوگیا تو حاکم اس کو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ اگر وہ چیز باقی ہوتی تو غاصب اُس کو نکالتا یعنی اس قید کی مشقت سے چھوٹنے کے

واسطے ضرور ظاہر کرتا ہے پس اپنی رائے سے اتنی مدت تک قید رکھے یا غاصب اُس کے تلف ہو جانے پر گواہ قائم کرے پھر قاضی اس غاصب پر مال مغصوب کے عوض کا حکم کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ غاصب پر بعینہٖ مال مغصوب واپس کرنا واجب تھا اور تلف ہونا ایک امر عارضی ہے پس وہ ایک ایسے امر عارضی کا دعویٰ کرتا ہے جو ظاہر کے خلاف ہے تو خالی اُس کا قول قبول نہ ہوگا جیسے کسی خریدار نے جس پر مبیع کے دام آتے ہیں اپنی افلاس کا دعویٰ کیا۔ تو خالی دعوے قبول نہیں ہوتا بلکہ وہ محبوس کیا جاتا ہے یہاں تک کہ جو دعوی کرتا ہے وہ معلوم ہو جاوے اسی طرح غاصب سے دعویٰ قبول نہ ہوگا بلکہ قید کیا جائے گا۔ پھر جب معلوم ہو گیا کہ مال مغصوب تلف ہو گیا ہے تو عین مغصوب واپس کرنا اُس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا پس اس کا عوض واپس کرنا لازم ہوا اور وہ قیمت ہے۔ قال والغصب فیما ینقل ویحول لان الغصب بحقیقتہ یتحقق فیہ دون غیرہ لان ازالۃ الید بالنقل۔ واضح ہو کہ غصب ایسی چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن کو منتقل کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھنا ممکن ہو کیونکہ درحقیقت غصب ایسی ہی اعیان منقولہ میں متحقق ہوتا ہے اور غیر منقولہ میں نہیں متحقق ہوتا کیونکہ قبضہ زائل کرنا تو منتقل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

ف پس زمین و درخت و عمارت کا غصب متحقق نہ ہوگا۔ واذا غصب عقارا فھلک فی یدہ لم یضمنہ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ یضمنہ وھو قول ابی یوسفؒ الاول وبہ قال الشافعیؒ لتحقق اثبات الید ومن ضرورتہ زوال ید المالک لاستحالۃ اجتماع الیدین علی محل واحد فی حالۃ واحدۃ فتحقق الوصفان وھو الغصب علی ما بیناہ فصار کالمنقول وجحود الودیعۃ ولھما ان الغصب اثبات الید بازالۃ ید المالک بفعل فی العین وھذا لا یتصور فی العقار لان ید المالک لا تزول الا باخراجہ عنھا وھو فعل فیہ لا فی العقار فصار کما اذا بعد المالک عن المواشی وفی المنقول النقل فعل فیہ وھو الغصب ومسئلۃ الجحود ممنوعۃ ولو سلمت فالضمان ھناک بترک الحفظ الملتزم وبالجحود تارک لذلک ۔ اگر کوئی عقار غصب کیا اور وہ اُس کے قبضہ میں تلف ہوا مثلاً کوئی زمین غصب کی جو دریا برد ہو گئی یا عمارت غصب کی جو منہدم ہو گئی تو غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابو یوسف و ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ ضامن ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور یہی قول شافعیؒ ہے کیونکہ غاصب کی طرف سے اپنا قبضہ ثابت کرنا پایا گیا اور یہ بالضرور مستلزم ہے کہ مالک کا قبضہ زائل ہو کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی حالت میں متخالف دو قبضہ جمع ہوں پس یہاں دونوں وصف پائے گئے یعنی غاصب کا قبضہ قائم ہونا اور مالک کا قبضہ زائل ہونا دونوں امر پائے گئے اور یہی غصب ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا تو عقار کا حکم ایسا ہو گیا جیسے مال منقول کو غصب کرنا یا ودیعت سے انکار کرنا۔ اور امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال عین میں کوئی ایسا فعل کرے کہ جس سے مالک کا قبضہ زائل ہو کر غاصب کا

قبضہ قائم ہو تو وہ غصب ہے اور یہ بات عقار میں متصور نہیں اس واسطے کہ عقار کے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوگا لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ مالک کو عقار سے خارج کر دیا جائے ولیکن یہ فعل عقار کے اندر نہ ہوگا بلکہ مالک کے اندر ہوگا تو یہ ایسا ہوگیا جیسے گلہ مویشی سے اُس کے مالک کو دُور ہٹا دیا یعنی اگر اس صورت میں گلہ تلف ہو تو غصب نہیں ہے برخلاف منقول کے کہ مال منقول کو منتقل کرنا اس مال کے اندر ایک فعل ہے اور یہی غصب ہوتا ہے۔ اور رہا انکار ودیعت کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی اگر کسی کے پاس عقار ودیعت رکھا پھر وہ ودیعت سے منکر ہوا تو اصح قول پر بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔ کما فی المبسوط۔ تو ضامن ہونے کا حکم ممنوع ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو بھی ودیعت کی صورت میں تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جس حفاظت کا اُس نے التزام کیا تھا وہ چھوڑ دی اور ودیعت سے انکار کرنے میں یہی لازم آتا ہے۔ قال وما نقص منه بفعله او سكناه ضمنه فی قولهم جمیعا لانه اتلاف والعقار یضمن به کما اذا نقل ترابه لانه فعل فی العین ویدخل فیما قاله اذا انهدمت الدار بسکناه وعمله فلو غصب دارا وباعها وسلمها واقر بذلك والمشتری ینکر غصب البائع ولا بینة لصاحب الدار فهو علی الاختلاف فی الغصب هو الصحیح۔ اور عقار غصب میں سے جو کچھ اُس کے فعل یا سکونت سے ناقص ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ وصاحبینؒ وشافعیؒ سب کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ یہ تلف کرنا ہوا اور تلف کرنے کی وجہ سے عقار کی ضمانت واجب ہوتی ہے جیسے عقار کی مٹی منتقل کرے تو ضامن ہے کیونکہ یہ اس عین عقار کے اندر اپنا فعل ہے۔

ف۔ اور نقصان دریافت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دیکھا پہلے کتنے کو فروخت ہوتا اور بعد نقصان کے کتنے کو فروخت ہوتا ہے اور جو کچھ فرق ہو یہی نقصان ہے۔ع۔ اور مصنفؒ کے قول میں یہ صورت بھی باقی ہے کہ غاصب کی سکونت سے یا اُس کے فعل سے دار منصوبہ منہدم ہوگیا اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک دار مغصوب کر کے فروخت کیا اور مشتری کے سپرد کر دیا۔ پھر اُس کے غصب کا اقرار کیا حالانکہ مشتری اس امر سے منکر ہے کہ بائع نے غصب کیا ہے اور مالک مکان کے پاس گواہ نہیں ہیں کہ میری ملک ہے تو اس میں وہی اختلاف مذکور ہے جو غصب میں مذکور ہوا اور یہی صحیح ہے۔

ف۔ یعنی ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہیں تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ وشافعیؒ وزفرؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ع۔ قال وان انتقص بالزراعة یغرم النقصان لانه اتلف البعض فیاخذ راس ماله ویتصدق بالفضل قالؒ وهذا عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ وقال ابویوسفؒ لا یتصدق بالفضل وسنذکر الوجه من الجانبین۔ اور اگر غاصب کی زراعت سے زمین کو نقصان پہنچا تو مالک کے واسطے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے بعض کو تلف کر دیا پس وہ اپنا راس المال لے لے اور زیادتی کو صدقہ کر دے۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ زیادتی کو صدقہ نہیں کرے گا اور دونوں جانب کی دلیل کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال واذا هلك النقلی فی ید الغاصب بفعله او بغیر فعله ضمنه وفی اکثر نسخ المختصر

واذا هلك الغصب والمنقول هو المراد لما سبق ان الغصب فيما ينقل وهذا لان العين دخل فی ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب وعند العجز عن رده يجب رد القيمة او يتقرر بذلك السبب ولهذا تعتبر قيمته يوم الغصب وان نقص فی يده ضمن النقصان لانه دخل جميع اجزائه فی ضمانه بالغصب فما تعذر رده عينه يجب رد قيمته بخلاف تراجع السعر اذا رد فی مكان الغصب لانه عبارة عن فتور الرغبات دون فوت الجزء وبخلاف المبيع لانه ضمان عقد اما الغصب فقبض والاوصاف تضمن بالفعل لا بالعقد على ما عرف قال رض ومراده غير الربوی اما فی الربويات لا يمكنه تضمين النقصان مع استرداد الاصل لانه يودی الی الربوا۔ اور اگر غاصب کے قبضہ میں مال منقول تلف ہوا خواہ اُس کے فعل سے یا بغیر فعل تلف ہوا بہرحال وہ اس کا ضامن ہوگا اور اکثر نسخوں میں یوں لکھا کہ مال مغصوب تلف ہوا اور مُراد یہی ہے کہ مال منقول میں سے جو غصب کیا تھا وہ تلف ہوا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا کہ غصب ایسے ہی مال میں متحقق ہوتا ہے جو منقول ہو اور ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غصب سابق کی وجہ سے یہ مال اُس کی ضمانت میں داخل ہوگیا اس واسطے کہ غصب ہی اس کا سبب ہے اور جب اُس کی واپسی سے عاجز ہوا تو اُس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی یا جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت ہی واپس کرنا اصل ہے تو تلف ہونے سے یہ سبب متقرر ہوگیا اور چونکہ غصب سابق ہی اس کا سبب ہوتا ہے اس واسطے وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو غصب کے روز تھی۔ اور اگر یہ مال مغصوب تلف نہ ہوا بلکہ اُس کے قبضہ میں ناقص معیوب ہوگیا تو نقصان کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ غصب کی وجہ سے اس چیز کے جملہ اجزاء اُس کی ضمانت میں داخل ہو چکے پس جزو کو بعینہ واپس کرنا متعذر ہو تو اُس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگی اور یہ نقصان کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر بھاؤ گھٹ گیا حالانکہ مال جہاں غصب کیا تھا وہیں واپس کیا تو بالاتفاق گھٹی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹنے کے تو یہ معنے ہیں کہ رغبتیں سُست ہوگئیں اور یہ معنی نہیں کہ اس چیز میں سے کوئی جزو جاتا رہا پھر یہ غصب میں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے کہ بائع کے پاس اسکا کوئی وصف ناقص ہوگیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بیع تو ضمان عقد ہے اور غصب ضمان قبض ہے اور اوصاف کی ضمانت بوجہ فعل کے لازم آتی ہے اور بوجہ عقد کے لازم نہیں آتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا یعنی کتاب البیع میں معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا ہے اور غصب میں معلوم ہوا کہ عین مغصوب میں غاصب کے فعل سے تاوان واجب ہوتا ہے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا یہاں مراد ایسے مال ہیں جن میں بیاج جاری نہیں ہوتا ہے اور اگر بیاجی مال ہوں تو اصل واپس کرنے کے باوجود نقصان کا تاوان لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔

ف۔ کیونکہ بیاجی مالوں میں کھرا کھوٹا برابر ہوتا ہے لہذا اگر کھرے گیہوں غصب کر کے اُن میں پانی ملا دیا پھر یہ واپس کیے گئے تو کوئی مقدار کمی نہیں ہے پھر نقصان لینا بیاج ہو جائے گا۔

قال ومن غصب عبدا فاستغله فنقصته الغلة فعليه النقصان لما بينا۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کر کے اُس کو اجارہ پر دیا پھر اجارہ کے کام سے اُس میں نقصان آیا یعنی غلام اس مزدوری کے کام میں ناقص ہوگیا تو غاصب پر اُس کا نقصان واجب ہوگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ غصب کی وجہ سے

اُس کے تمام اجزاء غاصب کی ضمانت میں داخل ہو گئے ۔ ویتصدق بالغلۃ قال رضی اللہ عنہ وھذا عندھما ایضا وعندہ لا یتصدق بالغلۃ ۔ اور اس کی اجرت کو صدقہ کر دے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اجرت کو صدقہ نہیں کرے گا ۔ ف ۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے لکھا کہ آخر ابویوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے اتفاق کیا ۔ وعلی ھذا الخلاف اذا آجر المستعیر المستعار ۔ اور اسی طرح اگر مستعیر نے مستعار چیز کو اجارہ پر دے کر اجرت حاصل کی تو اُس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک مستعیر کو یہ اجرت حلال ہے اور اُن دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہے بلکہ صدقہ کر دے ۔ لابی یوسف رحمہ اللہ انہ حصل فی ضمانہ وملکہ اما الضمان فظاھر وکذلک الملک فی المضمون لان المضمونات تملک باداء الضمان مستندا الی وقت الغصب عندنا ۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال مغصوب غاصب کی ضمانت و ملکیت میں آگیا تو ضمانت میں آنا تو ظاہر ہے اور اسی طرح مضمون کی ملکیت بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ ہمارے نزدیک یہ قرار پایا کہ مضمون چیزیں ادائے ضمانت سے اُس وقت سے ملکیت میں آجاتی ہیں جس وقت غصب واقع ہوا تھا ۔ ف ۔ تو جب وہ مالک بھی ٹھہرا تو اُس نے جو کچھ کرایہ کمایا وہ اُس کو حلال ہے ۔

ولھما انہ حصل بسبب خبیث وھو التصرف فی ملک الغیر وما ھذا حالہ فسبیلہ التصدق اذ الفرع یحصل علی وصف الاصل والملک المستند ناقص فلا ینعدم بہ الخبث ۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ مذکور ایک خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا اور ذریعہ خبیث یہ کہ دوسرے کی ملکیت میں اُسنے تصرّف کیا اور جو مال ایسے ذریعہ سے حاصل ہو اُس کی راہ یہ ہوتی ہے کہ صدقہ کر دے اس واسطے کہ اصل کی جو صفت ہے خرابی اُسی صفت پر حاصل ہوگی یعنے جیسے غلام غصب حرام ہے ویسے ہی اُس کا کمایا ہوا کرایہ بھی حرام ہے اور وقت غصب سے ملکیت کا استناد ایک مِلک ناقص ہے کہ اس سے خبث دُور نہ ہوگا ۔ فلو ھلک العبد فی ید الغاصب حتی ضمنہ لہ ان یستعین بالغلۃ فی اداء الضمان لان الخبث لاجل المالک ولھذا لو ادی الیہ یباح لہ التناول فیزول الخبث بالاداء الیہ بخلاف ما اذا باعہ فھلک فی ید المشتری ثم استحق وغرمہ لیس لہ ان یستعین بالغلۃ فی اداء الثمن الیہ لان الخبث ما کان لحق المشتری الا اذا کان لا یجد غیرہ لانہ محتاج الیہ فلہ ان یصرفہ الی حاجۃ نفسہ فلو اصاب مالا یتصدق بمثلہ ان کان غنیا وقت الاستعمال وان کان فقیرا فلا شیٔ علیہ لما ذکرنا ۔ پھر اگر غاصب کے پاس یہ غلام تلف ہو گیا حتی کہ وہ اس کا ضامن ٹھہرا یعنی اس کی قیمت تاوان دینی لازم آئی تو اُس کو اختیار ہوگا کہ ادائے تاوان میں اس کرایہ سے مدد لے اس واسطے کہ کرایہ میں خبث تو مالک کی جہت سے تھا ولہذا اگر غاصب اس کرایہ کو مالک کو دے دیتا تو اس کرایہ سے غاصب کو بھی تناول کرنا مباح ہو جاتا اگرچہ تونگر ہو پس اُس کو ادا کرنے کی وجہ سے خبث جاتا رہتا بخلاف اس کے اگر وہ غلام فروخت کر دیا اور مشتری

کے پاس بعد قبضہ کے تلف ہو گیا پھر مالک نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور مشتری سے اپنا تاوان لے لیا تو غاصب بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری کے دام ادا کرنے میں اس کرایہ سے مدد لے کیونکہ کرایہ میں جو خبث ہے وہ مشتری کے حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق مالک کی وجہ سے ہے لیکن اگر بائع کے پاس سوائے اس کرایہ کے اور کچھ نہ ہو تو بالفعل ادا کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کی جانب محتاج ہے تو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف کرے پھر جب کبھی اُس کو مال ملے تو اس کی مثل صدقہ کر دے بشرطیکہ استعمال ثمن کے وقت تونگر ہو اور اگر اُس وقت فقیر تھا تو اُس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ وہ اس کا محتاج تھا۔ قال ومن غصب الفا ناشترى بها جارية فباعها بالفين ثم اشترى بالفين جارية فباعها بثلثة الاف درهم فانه يتصدق بجميع الربح وهذا عندهما واصله ان الغاصب او المودع اذا تصرف فى المغصوب اذ الوديعة دربح لا يطيب له الربح عندهما خلافا لابى يوسف وقد مرت الدلائل وجوابهما فى الوديعة اظهر لانه لا يستند الملك الى ما قبل التصرف لانعدام سبب الضمان فلم يكن التصرف فى ملكه ثم هذا ظاهر فيما يتعين بالاشارة اما فيما لا يتعين كالثمنين فقوله فى الكتاب اشترى بها اشارة الى ان التصدق انما يجب اذا اشترى بها ونقد منها الثمن اما اذا اشار اليها ونقد من غيرها او نقد منها واشار الى غيرها او اطلق اطلاقا ونقد منها يطيب له وهكذا قال الكرخى لان الاشارة اذا كانت لا تفيد التعيين لابد ان يتاكد بالنقد ليتحقق الخبث وقال مشائخنا رح لا يطيب له قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل حال وهو المختار لاطلاق الجواب فى الجامعين والمبسوط۔ اگر زید نے بکر کے ہزار درم غصب کر کے انہیں درموں کے عوض ایک باندی خریدی پھر وہ دو ہزار درم کو بیچی پھر دو ہزار درم کے عوض ایک باندی خرید کر تین ہزار درم کو بیچی تو وہ سب نفع صدقہ کر دے اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور اصل یہ ہے کہ غاصب یا مستودع نے اگر مال مغصوب یا ودیعت میں تصرف کیا اور نفع اُٹھایا تو امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک یہ نفع اُس کو پاکیزہ نہیں ہے بخلاف قول ابو یوسفؒ کے کہ اُن کے نزدیک پاکیزہ ہے اور دونوں فریق کے دلائل اوپر مذکور ہو چکے اور ودیعت کی صورت میں امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل زیادہ واضح ہے کیونکہ تصرف سے پہلے ملکیت کا استناد نہیں ہے اس لیے کہ ضامن ہونے کا سبب ندارد ہے تو اپنی ملک میں تصرف نہ ہو گا پھر نفع کا پاکیزہ نہ ہونا ایسے مال مغصوب میں ظاہر ہے جو اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اور رہا ایسا مال مغصوب جو متعین نہیں ہوتا جیسے درم و دینار تو اُس میں اختلاف ہے پس کتاب میں جو فرمایا کہ انہیں درموں کے عوض ایک باندی خریدی۔ یہ اشارہ ہے کہ نفع صدقہ کرنا جب ہی واجب ہو گا کہ جب انہیں درموں کے عوض خریدے اور انہیں درموں سے دام ادا کرے ورنہ اگر ان درموں کی جانب اشارہ کرے مگر ان درموں سے ادا کرے یا بیع مطلق رکھے یعنی میں نے ہزار درم کو خریدی مگر دام ان درموں سے ادا کرے تو ان تینوں صورتوں میں نفع اُس کے واسطے حلال ہو گا ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے یعنی

یہ مشایخ عراق کا قول ہے اس واسطے کہ اشارہ سے جب تعین کا فائدہ نہیں ہوتا ہے تو نجاست متحقق ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ انہیں درموں سے ادا ہو کر تاکید ہو جاوے۔ ف۔ اور اسی قول کرخیؒ پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ والتیمہ ع۔
اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ خواہ ضمان دینے سے پہلے ہو یا بعد ضمان کے ہر بہرحال کسی صورت میں اُس کو نفع حلال نہیں ہے اور یہی حکم مختار ہے کیونکہ جامع صغیر وکبیر و مبسوط میں نفع نجس ہونے کا حکم مطلق ہے۔ ف۔ یعنی کسی صورت کا استثناء نہیں ہے۔ قال وان اشتری بالالف جاریة تساوی الفین فوھبھا او طعاما فاکلہ لم یتصدق لشئ وھذا قولھم جمیعا لان الربح انما تبیین عند اتحاد الجنس۔ اور اگر ان ہزار کے عوض ایک باندی جو دو ہزار قیمت کے برابر ہے خرید کر کسی کو ہبہ کر دی یا کوئی اناج خرید کر اس کو کھا لیا تو کچھ صدقہ نہ کرے اور یہ بالاتفاق سب کا قول ہے اس واسطے کہ نفع ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب جنس متحد ہو۔ ف۔ یعنی اگر یہ باندی یا یہ اناج درموں سے فروخت کیا جاتا تو ہزار سے زیادتی البتہ نفع ظاہر ہوتا حالانکہ یہ نہیں ہوا پھر جامع ابوالیسر میں مذکور ہے کہ بقول صحیح اس باندی سے وطی کرنا یا یہ اناج کھانا حلال نہیں ہے م ع۔

فصل

فیما یتغیر بفعل الغاصب قال واذا تغیرت العین المغصوبة بفعل الغاصب حتی زال اسمھا واعظم منافعھا زال ملک المغصوب منہ عنھا وملکھا الغاصب وضمنھا ولا یحل لہ الانتفاع بھا حتی یودی بدلھا من غصب شاة وذبحھا وشواھا او طبخھا او حنطة فطحنھا او حدیدا فاتخذہ سیفا او صفرا فعملہ آنیة وھذا کلہ عندنا وقال الشافعیؒ لا ینقطع حق المالک وھو روایة عن ابی یوسفؒ غیر انہ اذا اختار اخذ الدقیق لا یضمنہ النقصان عندہ لا یودی الی الربوا وعند الشافعیؒ یضمنہ وعن ابی یوسفؒ انہ یزول ملکہ عنہ لکنہ یباع فی دینہ وھو احق بہ من الغرماء بعد موتہ للشافعیؒ ان العین باق فیبقی علی ملکہ وتتبعہ الصنعة کما اذا ھبت الریح فی الحنطة والقتھا فی طاحونة الغیر فطحنت ولا معتبر بفعلہ لانہ محظور فلا یصلح سببا للملک علی ما عرف فصار کما اذا انعدم الفعل اصلا وصار کما اذا ذبح الشاة المغصوبة وسلخھا وارباھا۔

یہ فصل ایسے مغصوب کے بیان میں جو غاصب کے فعل سے متغیر ہو جاوے

اگر عین مغصوبہ اپنے غاصب کے فعل سے اس طرح متغیر ہو گئی کہ اُس کا نام بدل گیا اور اُس کے منافع میں بڑی منفعت مٹ گئی تو مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے

گا اور اُس پر تاوان واجب ہوگا ولیکن اُس سے انتفاع حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اُسکا عوض ادا کرے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کو بھونا یا پکایا یا کسی نے گیہوں غصب کر کے اُن کو پسایا یا لوہا غصب کر کے اُس کی تلوار بنائی یا پیتل یا تانبا غصب کر کے اُس کے برتن بنائے تو یہی حکم ہے حق مالک منقطع ہو جائے گا اور غاصب اُس کا مالک ہوجائے گا اور اُس پر تاوان واجب ہو جائے گا اور یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اگر مالک نے آٹا لینا اختیار کیا تو اُس سے نقصان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آدے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی ولیکن اگر غاصب مرجائے تو اُس کی موت کے بعد اصل مالک کے قرضہ میں یہ چیز فروخت کی جاوے گی۔ یعنے مثلاً آٹا بیچ کر اُس کے مثل گیہوں کے مانند گیہوں خریدے جائیں گے اور مالک کو ادا کیئے جائیں گے اور دیگر قرضخواہوں کے بہ نسبت مالک اُس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ابھی باقی ہے تو اصل مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور غاصب کا فعل اس کے تابع ہے یعنے غاصب اپنی صنعت کا مالک ہے جیسے کسی کے گیہوں میں ہوا کا جھونکا لگا جس نے اُڑا کر اُس کو دوسرے کی چکّی میں ڈال دیا پس وہ پس گئی تو یہاں آٹا مالک کا ہوتا ہے تو غصب کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور غاصب کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ فعل حرام ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ معلوم ہوچکا۔ یعنی شافعیؒ کے اصول سے معلوم ہوا کہ نعمت ملکیت حاصل ہونے کا سبب فعل حرام نہیں ہوتا تو یہ فعل ایسا ہے کہ جیسے بالکل فعل ندارد ہو۔ یعنے اس فعل کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہے اور ایسا ہوگیا جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے ذبح کی اور اُس کی کھال کھینچ کر اُسکے اعضاء الگ کر دیئے حالانکہ اس فعل سے غاصب اس کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔

ولنا انہ احدث صنعۃ متقومۃ فصیّر حق المالک ھالکا من وجہ الاتری انہ تبدل الاسم وفات معظم المقاصد وحقہ فی الصنعۃ قائم من کل وجہ فیترجح علی الاصل الذی ھو فائت من وجہ ولا نجعلہ سببا للملک من حیث انہ محظور بل من حیث انہ احداث الصنعۃ بخلاف الشاۃ لان اسمہا باق بعد الذبح والسلخ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے اُس میں ایک قیمتی صنعت پیدا کردی تو ایک وجہ سے اُس نے حق مالک کو نیست کر دیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اُس کا نام بدل گیا اور اکثر مقاصد جاتے رہے اور اس صنعت میں غاصب کا حق ہر وجہ سے قائم ہے تو اُس کو اصل حق پر جو ایک وجہ سے ندارد ہے ترجیح ہوگی اور ہم غاصب کے فعل کو ملکیت کا سبب اس راہ سے نہیں گردانتے ہیں کہ وہ حرام ہے یعنی حرام ہونے کی راہ سے وہ ملکیت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس راہ سے وہ ملکیت کا سبب ہے کہ اُس نے ایک صنعت جدید پیدا کی بخلاف بکری کے مسئلہ کے جو شافعیؒ نے پیش فرمایا کیونکہ بعد ذبح کرنے و کھال

کھینچنے کے بھی بکری کا نام باقی ہے۔ ف۔ تو اُس سے نقص وارد نہیں ہوتا ہے پس اصل وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب نام اور معظم منفعت زائل ہو جائے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ع۔ وھذا الوجه یشمل الفصول المذکورة ویتخرج علیه غیرھا فاحفظه، اور یہ وجہ ان تمام مسائل کو شامل ہے جو اس ذیل میں مذکور ہوئی اور اسی پر دوسرے مسائل متفرع ہوتے ہیں اور اس کو یاد رکھنا چاہیئے۔ وقوله ولا یحل له الانتفاع بها حتی یؤدی بدلها استحسانا والقیاس ان یکون له ذلك وھو قول حسن و زفر" وھکذا عن ابی حنیفة" رواہ فقیه ابو اللیث" ووجه ثبوت الملك المطلق المتصرف الاتری انه لو وھبه او باعه جاز وجه الاستحسان قوله علیه السلام فی الشاة المذبوحة المصلیته بغیر رضاء صاحبها اطعموھا الاساری افاد الامر بالتصدیق زوال ملك المالك وحرمة الانتفاع للغاصب قبل الارضاء ولان فی اباحة الانتفاع فتح باب الغصب فیحرم قبل الارضاء حسما لمادة الفساد۔ اور یہ جو فرمایا کہ غاصب کو اس متغیر سے نفع لینا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اُس کا عوض ادا کرے تو یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ اس کو انتفاع حلال ہو اور یہی زفر" و حسن" کا قول ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث نے ابو حنیفہ" سے روایت کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے واسطے ملک مطلق حاصل ہوگئی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس چیز کو ہبہ یا بیع کرے تو جائز ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بکری کے حق میں جو بغیر رضامندی مالک کے ذبح کی گئی و بھونی گئی تھی فرمایا اس کو قیدیوں کو کھلا دو یعنے صدقہ کر دو پس صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات نکلی کہ مالک کی ملکیت زائل ہوئی ولیکن مالک کو راضی کرنے سے پہلے غاصب کو اُس سے نفع اُٹھانا حرام ہے۔ اور اس دلیل سے کہ انتفاع مباح ہونے کا حکم دینے میں غصب کا دروازہ کھولنا لازم آتا ہے لہٰذا راضی کرنے سے پہلے انتفاع حرام کیا گیا تاکہ مادہ فساد بالکل منقطع ہو۔ ولھذا ذبیعه وھبته مع الحرمة لقیام الملك کما فی الملك الفاسد۔ اور اس کی بیع یا ہبہ باوجود حرمت کے اس وجہ سے نافذ ہو جاتا ہے کہ غاصب کی ملکیت موجود ہے جیسے ملک فاسد میں ہوتا ہے۔

ف۔ اور امام ابو حنیفہ" کے نزدیک جب غاصب نے مال مغصوب کو بگاڑ دیا حتی کہ اُس پر ضمان واجب ہوئی تو اس سے غاصب کو حلال ہو جاتی ہے اور صاحبین رح کے نزدیک ضمان ادا کرنے پر حلال ہوتی ہے اور صاحبین" ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔

بدلیل اُس حدیث کے جو مصنف نے ذکر فرمائی اور وہ ابو داؤد نے ایک صحابی انصاری سے روایت کی ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے اور آپ قبر پر بیٹھے کھودنے والے کو بتلاتے تھے کہ پیروں کی جانب کشادہ کر اور سر کی جانب کشادہ کر پھر جب لوٹے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت بلانے والا ملا تو آپ تشریف لے گئے اور کھانا رکھا گیا تو آپ نے ہاتھ ڈالا اور دوسرے لوگ بھی کھانے لگے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لقمہ کو منہ میں پھیرانے لگے پس فرمایا کہ میں ایسی بکری کھاتا ہوں جو اپنے مالک کی بغیر اجازت کے لی گئی ہے پس اس عورت نے کہلا

بھیجا کہ یا رسول اللہ صلعم میں نے بقیع میں بکری خریدنے کو بھیجا تھا تو وہاں نہیں ملی پھر میں نے اپنے پڑوسی کو دام بھیجے تو اُس نے نہیں لیے پھر میں نے اُسکی عورت کو دام بھیجے تو اُس نے مجھے بکری بھیج دی پس آپؐ نے فرمایا کہ اُس کو قیدیوں کو کھلادے۔ رواہ احمد۔ اور اس کی اسناد حسن ہے اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے اور کلیب بن شہاب بھی ثقہ ہے۔ چنانچہ بخاریؒ نے رفع الیدین میں اُس سے روایت کی اور ابن سعد نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اُس کو ثقات میں لکھا اور اس کو دار قطنیؒ نے بھی روایت کیا اور اس کی اسناد میں جبر بن الربیع ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ عثمان بن ابی شیبہ نے اُس کو ثقہ کہا اور محمد بن العلاء نے متابعت کی اور دوم یہ حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے چنانچہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں کہا کہ حدثنا احمد بن القاسم طائی حدثنا بشر بن الولید حدثنا ابو یوسف القاضی عن ابی حنیفہ عن عاصم بن الکلیب عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ الخ اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بکری کے گوشت سے تھوڑا اپنے مُنہ میں ڈال کر چبایا مگر وہ آپؐ کے حلق سے نہیں اُترتا تھا تو آپؐ نے فرمایا کہ اس گوشت کا کیا حال ہے تو کہا گیا کہ فلاں شخص کی بکری ہم نے ذبح کرلی کہ جب وہ آوے گا تو اُس کو ثمن دے کر راضی کرلیں گے پس آپؐ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلادو۔ ع۔

دار قطنیؒ نے عبدالواحد بن زیاد عن عاصم بن کلیب یہی حدیث روایت کی پھر عبدالواحد بن زیاد سے اسناد کیا کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے نکالا کہ اگر ایک شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کرکے نفع اُٹھاوے تو وہ نفع صدقہ کردے ابو حنیفہؒ نے کہا کہ میں نے اسی حدیث عاصم بن کلیب سے نکالا۔ واذا ادّى البدل يباح له لان حق المالك صار موفى بالبدل فحصلت مبادلة بالتراضي وكذا اذا ابرأه لسقوط حقه به وكذا اذا ادى بالقضاء او ضمنه الحاكم او ضمنه المالك لوجود الرضاء منه لانه لا يقضي الا بطلبه۔ اور جب غاصب نے اُس کے مالک کو اُس کا عوض ادا کردیا تو اُس کو تناول مباح ہے کیونکہ عوض دینے سے مالک کا حق پورا ہوگیا تو باہمی رضامندی سے مبادلہ ہوگیا اور اسی طرح اگر مالک نے اُس کو بری کردیا تو بھی مباح ہے کیونکہ بری کرنے سے مالک کا حق ساقط ہوگیا اسی طرح اگر غاصب نے بحکم قاضی ادا کیا یا حاکم نے اُس کو ضامن کردیا یا مالک نے اُس کو ضامن کیا تو بھی مباح ہے کیونکہ مالک کی طرف سے رضامندی پائی گئی اس لیے کہ قاضی بدون اُس کے مطالبہ کے حکم نہیں کرے گا۔

وعلى هذا الخلاف اذا غصب حنطة فزرعها او نواة فغرسها غير ان عند ابي يوسفؒ يباح الانتفاع فيها قبل اداء الضمان لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف ما تقدم لقيام العين فيه من وجه وفي الحنطة يزرعها لا يتصدق بالفضل عنده خلافا لهما واصله ما تقدم۔ اور ایسا ہی اختلاف اُس وقت ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کرکے اُن کی زراعت کی یا گٹھلیاں غصب کرکے اُن کو بویا تو بخلاف زفرؒ و حسنؒ کے مغصوب سے نفع اُٹھانا قبل ادائے عوض کے حلال نہیں ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ادائے ضمان سے پہلے نفع اُٹھانا مباح ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ہر طرح سے مالک کا مال مستہلک ہوگیا بخلاف مسئلہ سابق یعنی بکری ذبح کر ڈالنے یا گیہوں پیس ڈالنے کے کہ اُن میں مال عین ایک وجہ سے باقی ہے اور گیہوں غصب کرکے زراعت کرنے

کی صورت میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں صدقہ کرے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ کرے گا اور اس کی اصل وہی ہے جو سابق گذری۔ قال وان غصب فضة او ذهبا فضربها دراهم او دنانير او آنية لم يزل ملك مالكها عنها عند ابي حنيفة رح فياخذها ولا شئ للغاصب وقالا يملكها الغاصب وعليه مثلها لانه احدث صنعة معتبرة صيرت حق المالك هالكا من وجه الا ترى انه كسره وفات بعض المقاصد والتبر لا يصلح راس المال فى المضاربات والشركات والمضروب يصلح لذلك وله ان عين باق من كل وجه الا ترى ان الاسم باق ومعناه الاصلى الثمنية وكونه موزونا وانه باق حتى يجرى فيه الربوا باعتباره وصلاحيته لراس المال من احكام الصنعة دون العين وكذا الصنعة فيها غير متقومة مطلقا لانه لا قيمة لها عند المقابلة بجنسها۔ اور اگر غاصب نے چاندی یا سونا غصب کر کے اس کے درم یا دینار یا برتن بنائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اُن سے مالک کی ملک نہیں زائل ہوگی، پس مالک ان کو لے لیگا اور غاصب کے واسطے کچھ نہیں ملے گا۔ (یہی مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے ع) اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ غاصب ان کا مالک ہو جائے گا اور غاصب پر ان کے مثل تاوان واجب ہوگا کیونکہ غاصب نے ایک صنعت معتبرہ پیدا کی جس نے ایک وجہ سے مالک کا حق مٹا دیا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ غاصب نے ان کو توڑ ڈالا اور بعضے مقاصد جاتے رہے مثلاً بغیر سکہ کے وہ متعین ہو سکتے تھے اور اب نہیں ہو سکتے ہیں اور بغیر سکہ کے وہ مضاربت و شرکت کا راس المال نہیں ہو سکتے تھے اور اب ہو سکتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ہر طرح سے باقی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نام باقی ہے اور اس کے اصلی معنی ثمن ہونا اور وزنی ہونا بھی باقی ہیں حتیٰ کہ اسی لحاظ سے ان میں ربوا جاری ہوتا ہے اور رہی راس المال ہونے کی صلاحیت تو یہ صنعت کے احکام میں سے ہے نہ مال عین کے یعنی یہ مال عین سے زائد ایک چیز ہے تو اس کا اعتبار نہیں اور اسی طرح سونے و چاندی میں صنعت بھی کسی حال میں قیمتی نہیں ہوتی تو صنعت معتبر نہیں ہوئی اس واسطے کہ جب سونے کو سونے کے مقابلہ میں چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں کیا جائے تو اس صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ سونے کے مقابلہ میں سونا برابر ہونا چاہئے اور زیادتی بیاج ہے تو معلوم ہوا کہ صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ قال ومن غصب ساجة فبنى عليها زال ملك المالك عنها ولزم الغاصب قيمتها وقال الشافعىؒ للمالك اخذها والوجه من الجانبين قدمناه ووجه آخر لنا فيه ان فيما ذهب اليه اضرار بالغاصب بنقض بنائه الحاصل من غير خلف وضرر المالك فيما ذهبنا اليه مجبور بالقيمة فصار كما اذا خاط بالخيط المغصوب بطن جارية او عبده او ادخل اللوح المغصوب فى سفينته ثم قال الكرخى والفقيه ابوجعفر الهندوانىؒ انما لا ينقض اذا بنى فى حوالى الساجة اما اذا ابنى على نفس الساجة ينقض لانه متعد فيه وجواب الكتاب يرد ذلك وهو الاصح۔ اگر کسی نے ساکھو غصب کر کے اُس پر عمارت بنائی تو مالک کی ملکیت اُس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اُسکی قیمت لازم آوے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کو اُس کے لے لینے کا اختیار ہے اور دونوں طرف کے دلائل ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں۔

اور ہمارے واسطے ایک دوسری دلیل ہمارے قول کی یہ ہے کہ جو کچھ شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اس میں غاصب کا ضرر ہے کہ اُس کی عمارت توڑ دی جائے گی اور بجائے اس کے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا اور جو مذہب ہم نے اختیار کیا اُس میں مالک کا ضرر اس واسطے نہیں ہے کہ قیمت سے اُس کا جبر نقصان کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے تاگا غصب کر کے اُس سے اپنے غلام یا باندی کا پیٹ سیا یعنی پیٹ پھٹ گیا تھا اُس میں ٹانکے دیئے یا ایک تختہ غصب کر کے اپنی کشتی میں جڑا یعنی بالاتفاق کشتی توڑ کر تختہ نکالنے یا زخم توڑ کر تاگا لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ پھر کرخی و ابوجعفر ہندوانی نے کہا کہ غاصب کی عمارت اُس وقت نہیں توڑی جائے گی کہ جب اُس نے ساکھو کے گرد پیش عمارت بنوائی ہو اور اگر خود اُس نے ساکھو پر عمارت بنائی ہو تو عمارت توڑ دی جائے گی کیونکہ وہ ظلم میں تجاوز کرنے والا ہے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ کتاب میں جو حکم مذکور ہوا وہ قول کرخی و ابوجعفر کو رد کرتا ہے اور یہی اصح ہے۔ ف یعنی کتاب میں صاف مذکور ہے ساکھو غصب کر کے اُس پر عمارت بنائی پس خواہ ساکھو پر عمارت بنادے خواہ ساکھو کے گرد پیش عمارت بنادے کسی صورت میں ضامن نہ ہو گا اور یہی اصح ہے۔

قال ومن ذبح شاة غيره فمالكها بالخيار ان شاء ضمنه قيمتها وسلمها اليه وان شاء ضمنه نقصانها وكذا الجزور وكذا اذا قطع يدهما هذا هو ظاهر الرواية ووجهه انه اتلاف من وجه باعتبار فوت بعض الاغراض من الحمل والدر والنسل وبقاء بعضها وهو اللحم فصار كالخرق الفاحش فى الثوب ولو كانت الدابة غير ماكول اللحم فقطع الغاصب طرفها للمالك ان يضمنه جميع قيمتها لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف قطع طرف المملوك حيث ياخذه مع ارش المقطوع لان الآدمى يبقى منتفعا به بعد قطع الطرف۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر ڈالی تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے اُس سے بکری کی قیمت لے کر مذبوحہ اُس کو دے دے اور چاہے تو مذبوحہ رکھ کر اُس سے نقصان لے لے یعنی مذبوحہ اور زندہ کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے وہ نقصان لے لے اور یہی حکم اونٹ وغیرہ میں ہے۔ اور اسی طرح اگر بکری یا اونٹ وغیرہ کے ہاتھ کاٹ ڈالے تو بھی یہی حکم ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے مال تلف کرنا ہوا اس لحاظ سے کہ سواری و دودھ و نسل وغیرہ کے بعض مقاصد جاتے رہے اور گوشت کا مقصد البتہ باقی رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کپڑے میں بہت شگاف کر دیا تو مالک کو ضمان یا نقصان کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایسا جانور ہو جو کھایا نہیں جاتا ہے اور غاصب نے اُس کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالا تو مالک کو اختیار ہے کہ اُس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ ہر طرح سے تلف کرنا پایا گیا بخلاف اس کے اگر مملوک کا کوئی ہاتھ پاؤں کاٹا تو جو عضو کاٹا اُس کے جرمانہ کے ساتھ وہ مملوک کو لے سکتا ہے اس واسطے کہ کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کے بعد بھی آدمی اس قابل رہتا ہے کہ اُس سے نفع اُٹھایا جائے۔

قال ومن خرق ثوب غيره خرقا يسيرا ضمن نقصانه والثوب لمالكه لان العين قائم من كل وجه وانما دخله عيب فيضمنه۔ اور اگر ایک نے دوسرے کے کپڑے میں خفیف

شگاف کر دیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور کپڑا اپنے مالک کی مِلک ہے کیونکہ مال عین ہر طرح قائم ہے صرف اُس میں ایک عیب آگیا ہے پس وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔ وان خرق خرقا کثیرا تبطل عامة منافعه فلمالکه ان یضمنه جمیع قیمته لانه استهلاك من هٰذا الوجه فکانه احرقه قال معناه یترك الثوب علیه وان شاء اخذ الثوب وضمنه النقصان لانه تعییب من وجه من حیث العین باق وکذا بعض المنافع قائم ثم اشارة الکتاب الی ان الفاحش مایبطل به عامة المنافع والصحیح ان الفاحش مایفوت به بعض العین وجنس المنفعة ویبقی بعض العین وجنس المنفعة ویبقی بعض العین وبعض المنفعة والیسیر مالایفوت به شیئ من المنفعة وانما یدخل فیه النقصان لان محمدا جعل فی الاصل قطع الثوب نقصانا فاحشا والفائت به بعض المنافع۔ اور اگر اُس نے کپڑے میں بہت شگاف کر دیا جس سے کپڑے کے اکثر منافع مٹ گئے تو مالک کو اختیار ہے کہ اُس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ اس راہ سے یہ فعل اس کپڑے کا تلف کرنا ہوا تو گویا اُس نے کپڑا جلا دیا۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ اس کے معنے یہ ہیں کہ چاہے یہ کپڑا اس غاصب کے پاس چھوڑ کر قیمت لے لے اور چاہے کپڑا لے کر اُس سے نقصان کا تاوان لے لے کیونکہ یہ ایک راہ سے کپڑے کا عیب دار کرنا ہوا کہ عین کپڑا مع بعض منافع کے باقی ہے۔ پھر کتاب کا اشارہ یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ کہلاتا ہے جس سے اکثر منافع باطل ہو جائیں ولیکن صحیح قول یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ ہے جس سے کبعض عین وجنس منفعت زائل ہو اور بعض عین وبعض منفعت باقی رہے اور شگاف خفیف، وہ ہوتا ہے جس سے کچھ منفعت زائل نہ ہو بلکہ کپڑے میں نقصان آجاوے وخفیف وہ کہ بعض منفعت بدون عین کے زائل ہو (الفتاوی الصغری ع) اس واسطے کہ امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں کپڑا قطع کرنے کو نقصان فاحش قرار دیا حالانکہ اس سے بعض منافع زائل ہوتے ہیں۔

قال ومن غصب ارضا فغرس فیها او بنی قیل له اقلع البناء والغرس وردها لقوله علیه السلام لیس لعرق ظالم حق ولان ملك صاحب الارض باق فان الارض لم تصر مستهلکة والغصب لا یتحقق فیها ولابد للملك من سبب فیومر الشاغل بتفریغها کما اذا شغل ظرف غیره بطعامه۔ اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کر کے اُس میں پودے لگائے یا کوئی عمارت بنائی تو اُس سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت وپودے اکھاڑ لے اور خالی زمین واپس کر دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رگ ظالم کے واسطے کوئی حق نہیں ہے اور اس واسطے کہ صاحب زمین کی ملکیت باقی ہے کیونکہ زمین کچھ مستہلک نہیں ہوئی اور زمین غصب متحقق نہیں ہوتا ہے حالانکہ ملکیت کے واسطے کوئی سبب ضرور ہوتا ہے یعنی وہ یہاں موجود نہیں ہے پس جس نے زمین کو پھنسا دیا اُس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کرے جیسے اپنا طعام دوسرے کے برتن میں بھر اتو اُس کو خالی کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ ف اور جس حدیث کا مصنف نے اشارہ کیا اُس کو چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔

اوّل حدیث سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مُردہ کو زندہ کیا یعنی اُجاڑ جنگل کو قابل زراعت و باغ کیا تو وہ اُس کے واسطے ہوگی اور رگ ظالم کے واسطے کچھ حق نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن غریب ورواہ مالک والنسائی مرسلاً)
دوم حدیث عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ (رواہ الطبرانی من حدیث ابی یوسف القاضیؒ)
سوم حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ (رواہ الطبرانی)
چہارم حدیث عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ (رواہ اسحاق والبزار والطبرانی)
پنجم حدیث یکے از صحابہ رضی اللہ عنہ (رواہ ابوداؤد)
ششم حدیث اُمّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا (رواہ ابوداؤد والطیالسی والدارقطنی والبزار۔)
امام ابوداؤدؒ نے کہا کہ حضرت ہشامؒ نے فرمایا کہ رگ ظالم سے یہ مُراد ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین میں بدون استحقاق پودے لگا دے اور چاہے کہ اس ذریعہ سے مُستحق ہو جاوے۔ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دوسرے کی زمین میں بغیر اُس کی اجازت کھیتی بوئی تو کاشت کار کو اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں سے اُس کے واسطے کچھ نہ ہوگا (رواہ ابوعبید فی کتاب الاموال) پس کھیتی مالک زمین کے واسطے قرار دی اور اُس پر کاشت کار کا خرچہ لازم کیا۔ م ع۔

فان كانت الارض تنتقص بقلع ذلك فللمالك ان يضمن له قيمة البناء وقيمة الغرس مقلوعا ويكونان له لان فيه نظرا لهما ودفع الضرر عنهما وقوله قيمته مقلوعا معناه قيمة بناء او شجر يؤمر بقلعه لان حقه فيه اذ لا قرار له فيه فيقوم الارض بدون الشجر والبناء ويقوم وبها شجر او بناء لصاحب الارض ان يأمره بقلعه فيضمن فضل ما بينهما۔ پھر اگر عمارت یا پودے اُکھاڑنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ غاصب کو عمارت یا پودوں کی قیمت اُکھڑے ہوئے کے حساب سے دے دے اور یہ دونوں چیزیں مالک کے واسطے ہو جائیں گی کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے واسطے بہتری اور دونوں سے دفع ضرر ہے اور یہ جو فرمایا کہ اکھڑے ہوئے کے حساب سے قیمت دے دے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ ایسی عمارت یا درختوں کی قیمت دے جن کے اُکھاڑ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ غاصب کا حق اسقدر ہے کیونکہ اُسکے واسطے زمین میں برقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے پس اسکا طریقہ یہ ہے کہ قیمت زمین بدون درخت و عمارت کے اندازہ کیا جائے اور دوبارہ قیمت زمین مع ایسے درختوں و عمارت کے اندازہ کی جائے جن کے حق میں مالک زمین کو اُکھڑوانے کا اختیار ہے پس ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہے اُس قدر غاصب کو زمین کا مالک دیدے۔ ف۔ اور یہ درخت یا عمارت مالک زمین کی ملک ہو جائیگی۔ قال ومن غصب ثوبا فصبغه احمر او سويقا فلته بسمن فصاحبه بالخيار ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض ومثل السويق وسلمه للغاصب وان شاء اخذهما وغرم ما زاد الصبغ والسمن فيهما وقال الشافعيؒ في الثوب لصاحبه ان يمسكه ويأمر الغاصب بقلع الصبغ بالقدر الممكن اعتبارا بالفصل ساحة بنى فيها لان التمييز ممكن بخلاف السمن في السويق لان التمييز متعذر ولنا ما بينا ان فيه رعاية الجانبين

والخيرة لصاحب الثوب لكونه صاحب الاصل بخلاف الساحة بنى فيها لان النقض له بعد النقض اما الصبغ فيتلاشى وبخلاف ما اذا انصبغ بهبوب الريح لانه لاجناية لصاحب الصبغ ليضمن الثوب فيتملك صاحب الاصل الصبغ۔ اور اگر کسی نے ایک کپڑا غصب کر کے اُس کو سرخ رنگا۔ یا ستو غصب کر کے اُن میں مسکہ ملایا تو مالک کو اختیار ہے چاہے سپید کپڑے کی کی قیمت تاوان لے اور اپنے ستو کے مثل ستو لے لے اور یہ کپڑا و ستو غاصب کے سپرد کر دے اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لے کر رنگ یا مسکہ سے جو زیادتی ہوئی ہے وہ دیدے اور امام شافعیؒ نے کپڑے کے مسئلہ میں فرمایا کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ اپنا کپڑا رکھ لے اور غاصب کو اور غاصب کو حکم کرے کہ جہانتک ممکن ہوا اپنا رنگ چھوڑا لے بقیاس اُس زمین کے جس میں درخت یا عمارت بنائی کیونکہ یہاں جدا کرنا ممکن ہے بخلاف ستو کے اُسمیں سے مسکہ نکالنا ممکن نہیں ہے اور ہماری وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ حکم مذکور میں جانبین کی رعایت ہے اور کپڑے کے مالک کو اختیار اس وجہ سے دیا گیا کہ اصل کا وہی ہے بخلاف زمین میں درخت یا عمارت کے کیونکہ توڑ لینے کے بعد غاصب کو ٹوٹن ملتی ہے اور رنگ بعد لوٹنے کے برباد ہو جائیگا اور بخلاف اسکے اگر ہوا کے جھوکے سے کپڑا اُڑ کر کسی کے رنگ میں گر کر رنگین ہو گیا کیونکہ اس صورت میں رنگ والے کا کچھ قصور نہیں ہے تا کہ وہ کپڑے کا ضامن قرار پاوے پس کپڑے والا قیمت دے کر اس رنگ کا مالک ہو جائیگا۔

قال ابو عصمةؒ فی اصل المسألة وان شاء رب الثوب باعه ويضرب بقيمته ابيض وصاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه لان له ان لا يتملك الصبغ بالقيمة وعند امتناعه تعين رعاية الجانبين فى البيع وتيانى هذا فيما اذا انصبغ الثوب بنفسه وقد ظهر بما ذكرنا الوجه فى السويق من ذوات الامثال فيضمن مثله والثوب من ذوات القيمة فيضمن قيمته وقال فى الاصل يضمن قيمة السويق لان السويق يتفاوت بالقلى فلم يبق مثليا وقيل المراد منه المثل سماه به لقيامه مقامه والصفرة كالحمرة ولو صبغه اسود فهو نقصان عند ابى حنيفةؒ وعندهما زيادة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان وقيل ان كان ثوبا ينقصه السواد فهو نقصان وان كان ثوبا يزيد فيه السواد فهو كالحمرة وقد عرف فى غير هذا الموضع ولو كان ثوبا ينقصه الحمرة بان كانت قيمته ثلثين درهما فتراجعت بالصبغ الى عشرين فعن محمدؒ انه ينظر الى ثوب يزيد فيه الحمرة فان كانت الزيادة خمسة ياخذ ثوبه وخمسة دراهم لان احدى الخمسين جبرت بالصبغ۔

اور ابو عصمہ سعد بن معاذ مروزی نے اصل مسئلہ میں کہا کہ کپڑے کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کپڑا فروخت کرے اور اس کے ثمن میں کپڑے کا مالک اپنے سپید کپڑے کے حساب سے حصہ دار ہوگا اور رنگ کا مالک بحساب زیادتی رنگ کے حقدار ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ قیمت دے کر رنگ کی ملکیت منظور نہ کرے اور اُس کے انکار کی صورت میں بیع کے طریقہ سے جانبین کی رعایت متعین ہے لیکن ابو عصمہ کا یہ قول اصل مسئلہ میں نہیں بلکہ اُس صورت میں جاری ہوتا ہے کہ کپڑا خود بخود رنگ گیا ہو یعنے مالک کو یہ اختیار نہ ہو کہ رنگنے والے سے تاوان لے۔ اور

ہمارے بیان مذکورہ سے ستو کے مسئلہ میں بھی وجہ ظاہر ہوئی یعنے مسکہ میں خلط کرنے یا خود خلط ہو جانے میں بھی یہی دلیل جاری ہے جو کپڑے میں مذکور ہوئی صرف اتنا فرق ہے کہ ستو مثلی چیزوں میں سے ہے تو اُس کے مثل تاوان دے گا اور کپڑا ایسی چیزوں میں سے ہے جس کا تاوان بقیمت ہوتا ہے مگر کتاب مبسوط میں مذکور ہے کہ ستو کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ بھوننے سے ستوؤں میں تفاوت ہو جاتا ہے تو وہ مثلی نہیں رہتا ہے۔ امام اسبیجابیؒ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور بعض نے فرمایا کہ مبسوط میں قیمت سے مُراد مثل ہے اور اُس کو قیمت اس واسطے کہا کہ وہ اُس کا قائم مقام ہوتی ہے۔

اور واضح ہو کہ زرد رنگ بھی مثل سُرخ کے ہے اور اگر اُس نے سیاہ رنگ ڈالا ہو تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقصان ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نقصان نہیں بلکہ زیادت ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف صرف اپنے زمانہ کا اختلاف ہے یعنے امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں بنو اُمیہ حاکم نے جو سیاہ رنگ سے نفرت کرتے تو اس رنگ کی بے قدری تھی اور صاحبینؒ کے وقت میں عباسیہ حاکم تھے جو سیاہ رنگ پسند کرتے تھے جس سے رنگ کی قدر ہو گئی لہذا انا چار ہر ایک نے اپنے وقت میں رنگ سیاہ کی بابت جو کچھ دیکھا ویسا حکم دیا لہذا اب بھی جہاں اس رنگ کی قدر یا بے قدری ہو تو اُسی کے موافق حکم ہو گا۔ اور بعض نے کہا کہ اگر ایسا کپڑا ہو جس کو سیاہ رنگ سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ رنگ نقصان سمجھا جائے گا اور اگر ایسا کپڑا ہو جس میں سیاہ رنگ سے قیمت بڑھتی ہے تو وہ مثل سُرخی کے زیادتی سمجھا جائے گا اور یہ امر اس موقع کے سوائے دوسرے موقع میں بھی بیان ہوا ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا ایسا ہو جس میں سُرخی سے نقصان پہنچتا ہے یعنی قیمت گھٹتی ہے مثلاً ایک کپڑے کی قیمت پچیس درم تھی تو وہ رنگ سُرخ کی وجہ سے گھٹ کر پندرہ درہم رہ گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسے کپڑے کو دیکھا جائے جس میں سرخی سے قیمت بڑھتی ہے، پس اگر زیادتی مثلاً پانچ درہم ہو تو مالک اپنا کپڑا اور پانچ درہم لے گا کیونکہ ہر دو پانچ میں سے ایک کا نقصان بوجہ رنگ کے پورا ہو گیا۔

ف ۔ اگر دوسرے کا تنور کھول دیا کہ وہ ٹھنڈا پڑ گیا یعنی روٹیاں لگانے کے قابل نہ رہا تو وہ اس قدر لکڑی کا ضامن ہو گا جس سے اسی طرح گرم ہو جاوے۔ ع۔

فصل

ومن غصب عينا فغيبها ضمنه المالك قيمتها ملكها وهذا عندنا وقال الشافعيؒ لايملكها لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما في المدبر ولنا انه ملك البدل بكماله والمبدل قابل النقل من ملك الى ملك فيملكه دفعا للضرر عنه بخلاف المدبر لانه غير قابل للنقل لحق المدبر نعم قد يفسخ التدبير بالقضاء لكن البيع بعده يصادف القن ۔ اگر غاصب نے کوئی مال عین غصب کر کے اُس کو غائب کر دیا۔

نے اُس سے اس مال عین کی قیمت تاوان لے لی تو غاصب اُس کا مالک ہو جائے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ مالک نہ ہوگا اس واسطے کہ غصب محض ظلم ہے تو وہ نعمت ملکیت کا سبب نہیں ہو سکتا جیسے مدبر مملوک کی صورت میں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے پورا عوض پایا اور معوض ایسی چیز ہے جو ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکتی ہے تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا تاکہ اس کی ذات سے اس کا ضرر دور ہو بخلاف مملوک مدبر کے کہ وہ قابل نقل نہیں ہے اس لیے کہ اُس کو مدبر ہو لے کا حق حاصل ہے ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاضی کے حکم سے مدبر ہونا فسخ کر دیا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جو بیع واقع ہوتی ہے وہ محض مملوک واقع ہوتی ہے۔ قال والقول فی القیمۃ قول الغاصب مع یمینہ لان المالک یدعی الزیادۃ وھو ینکر والقول قول المنکر مع یمینہ الا ان یقیم المالک البینۃ باکثر من ذلک لانہ اثبتہ بالحجۃ الملزمۃ - اور قیمت کے بارہ میں قسم سے غاصب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مالک تو زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے اور غاصب اس سے انکار کرتا ہے اور قسم سے اُسی کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو لیکن اگر مالک اس سے زیادہ قیمت ہونے پر گواہ قائم کرے تو اُس کا دعویٰ ثابت ہوگا کیونکہ اُس نے حُجّت ملزم سے ثابت کر دیا۔ قال فان ظھرت العین وقیمتھا اکثر مما ضمن وقد ضمنھا بقول المالک او ببینۃ اقامھا او بنکول الغاصب عن الیمین فلا خیار للمالک وھو للغاصب لانہ تم لہ الملک بسبب اتصل بہ رضاء المالک حیث ادعی ھذا المقدار- پھر اگر یہ مال عین اس وقت ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اُس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے تاوان دی مگر اُس نے جو مقدار ادا کی وہ مالک کے کہنے پر ادا کی یا اس مقدار پر غاصب سے قسم لی گئی تھی اور اُس نے قسم کھانے سے انکار کر کے یہ قیمت دیدی تو مالک کے واسطے کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہ چیز اب غاصب کے واسطے ہوگی کیونکہ غاصب کی ملکیت ایسے سبب سے پوری ہو چکی جس کے ساتھ مالک کی رضامندی موجود ہے۔ کیونکہ مالک نے اسی مقدار کا دعویٰ کیا تھا۔

قال فان کان ضمنہ بقول الغاصب مع یمینہ فھو بالخیار ان شاء امضی الضمان وان شاء اخذ العین ورد العوض لانہ لم یتم رضاہ بھذا المقدار حیث یدعی الزیادۃ واخذہ دونھا لعدم الحجۃ ولو ظھرت العین وقیمتھا ما ضمنہ او دونہ فی ھذا الفصل الاخیر فکذلک الجواب فی ظاھر الروایۃ وھو الاصح خلافا لما قالہ الکرخیؒ انہ لا خیار لہ لانہ لم یتم رضاہ حیث لم یعط لہ ما یدعیہ والخیار لفوات الرضاء - اور اگر مالک نے غاصب کے قول مع قسم پر تاوان لیا ہو تو زیادہ قیمت ظاہر ہونے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان مذکور پورا کر دے یعنی جائز رکھے اور چاہے مال عین لے کر جو عوض لیا ہے وہ واپس کر دے کیونکہ اس مقدار کے ساتھ اُس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تھی، کیونکہ وہ زیادہ کا دعویٰ کرتا تھا اور بغیر زیادتی کے لے لینا صرف اس وجہ سے تھا کہ اُس کے پاس

گواہ نہ تھے پس رضامندی ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر قسم سے غاصب کے کہنے پر تاوان لینے کی صورت میں جب مال عین ظاہر ہوا اور اُسکی قیمت اس مقدار کے برابر ہے جو غاصب نے ادا کی یا اس سے کم ہے تو کرخیؒ کے نزدیک مالک کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اور ظاہر الروایہ میں اُسکو اختیار ہے کہ چاہے مال عین واپس لے کر تاوان پھیر دے اور یہی اصح ہے کیونکہ مالک پوری نہیں ہوتی اسلئے جو وہ دعویٰ کرتا تھا وہ اسکو نہیں دیا گیا اور اختیار اسی وجہ سے حاصل ہوا کہ اسکی رضامندی پوری نہیں ہوئی ف نہ اس وجہ سے کہ اسکی قیمت پوری نہیں ہے۔ قال ومن غصب عبدا فباعه فضمنه المالك قيمته فقد جاز بيعه وان اعتقه ثم ضمن القيمة لم يجز عتقه لان الملك الثابت فيه ناقص لثبوته مستندا او ضرورة ولهذا يظهر في حق الكساب دون الاولاد والناقص يكفي لنفوذ البيع دون العتق كملك المكاتب ۔ اگر کسی نے ایک غلام غصب کر کے اُس کو فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے تاوان لے لیا تو غاصب کی بیع جائز ہوگی اور اگر اُس کو آزاد کیا پھر تاوان دے دی تو عتق جائز نہ ہوگا کیونکہ غلام میں جو ملکیت ثابت ہوئی وہ ناقص ہے کیونکہ وہ ملک مستند یا بضرورت ثابت ہے لہٰذا وہ کمائی کے حق میں معتبر ہوتی ہے نہ اولاد کے حق میں اور جو ملک ناقص ہو وہ عتق کے واسطے کافی ہوتی ہے جیسے مکاتب کی ملک ہے۔

ف۔ چنانچہ مکاتب اپنی کمائی میں خرید و فروخت کر سکتا ہے اور اپنی کمائی کا غلام آزاد نہیں کر سکتا ہے اور اگر ایک باندی غصب کر لی اور غاصب نے تاوان ادا نہیں کیا اور اس سے پہلے اُس نے مزدوری وغیرہ سے مال کمایا اور اُس کے اولاد ہوئی پھر غاصب نے تاوان ادا کیا تو کمائی غاصب کے واسطے ہوگی ولیکن اولاد اصل مالک کو ملے گی کیونکہ غاصب کی ملکیت ناقص ہے۔

قال وولد المغصوبة ونماؤها وثمرة البستان المغصوب امانة في يد الغاصب ان هلك فلا ضمان عليه الا ان يتعدى فيها او يطلبها مالكها فيمنعها اياه وقال الشافعيؒ زوائد المغصوب مضمونة متصلة كانت او منفصلة لوجود الغصب وهو اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه كما في الظبية المخرجة من الحرم اذا ولدت في يده يكون مضمونا عليه ولنا ان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يد المالك على ما ذكرناه ويد المالك ما كانت ثابتة على هذه الزيادة حتى يزيلها الغاصب ولو اعتبرت ثابتة على الولد لا يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمنه وكذا اذا تعدى فيه كما قال في الكتاب وذلك بان اتلفه او ذبحه فاكله او باعه وسلمه وفي الظبية المخرجة لا يضمن ولدها اذا هلك قبل التمكن من الارسال لعدم المنع وانما يضمنه اذا هلك بعده لوجود المنع بعد طلب صاحب الحق وهو الشرع على هذا اكثر مشائخناؒ ولو اطلق الجواب فهو ضمان جناية ولهذا يتكرر بتكررها ويجب بالاعانة والاشارة فلان يجب بما هو فوقها وهو اثبات اليد على مستحق الامن اولى واحرى۔ مغصوبہ باندی کا بچہ اور جو کچھ اُس سے پیداوار ہو اور باغ مغصوب کے پھل غاصب کے پاس امانت ہوتے ہیں اگر تلف ہو جائیں تو اُس پر ضمانت نہیں ہے لیکن اگر غاصب اُس میں تعدی کرے یا مالک کے تلف کرنے پر روکے تو ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ

نے فرمایا کہ مغصوب سے جس قسم کی زیادتی حاصل ہو غاصب اس کا ضامن ہے خواہ زیادتی متصلہ ہو جیسے حسن و جمال وغیرہ یا زیادتی منفصلہ ہو جیسے بچہ وغیرہ کیونکہ غصب سے تعدی موجود ہے اور غصب کے معنے یہ کہ غیر کے مال پر بغیر اس کی رضامندی کے قبضہ قائم کرنا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حرم سے ہرنی نکالی جو اس کے قبضہ میں بچہ جنی تو وہ ہرنی مع بچہ کا ضامن ہوتا ہے۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ غصب کے معنے غیر کے مال پر اپنا قبضہ اس طرح قائم کرنا کہ مالک کا قبضہ دور کرے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور مالک کا قبضہ اس زیادتی پر ثابت نہیں تھا تاکہ غاصب اس کو زائل کرے اور اگر اولاد پر اس کا قبضہ ثابت بھی مانا جاوے تو غاصب نے اس کو زائل نہیں کیا اس واسطے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ غاصب اس کو مالک سے نہ روکتا حتی کہ اگر مالک کے مانگنے کے بعد غاصب اس کو روکے تو ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر غاصب اولاد میں کوئی تعدی کرے تو ضامن ہوگا جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور تعدی کی صورت یہ ہے کہ غاصب اس کو تلف کر دے یا بکری کا بچہ ذبح کر کے کھا جاوے یا باندی کا بچہ فروخت کر کے سپرد کر دے۔ اور حرم سے جو ہرن نکال لایا اس کے بچہ کا ضامن ہوگا اگر چھوڑنے کا قابو پانے سے پہلے وہ تلف ہو جاوے کیونکہ اس نے نہیں روکا اور ضامن جب ہی ہوگا کہ چھوڑنے کا قابو پانے کے بعد تلف ہو جاوے کیونکہ صاحب الحق یعنے شرع شریف کے مطالبہ کے بعد اس نے روکا اور ہمارے اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں۔ اور اگر اس صورت میں جواب مطلق ہو یعنی بہرصورت ضامن ہونے کا حکم مان لیا جاوے تو بھی اعتراض نہیں کیونکہ یہ جُرم کا تاوان ہے ولہٰذا اگر جرم متکرر ہو تو جرمانہ متکرر ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً ایک مرتبہ ہرنی کو نکال لایا تو مجرم ہوا پھر اگر دوبارہ اسکو نکال لایا تو پھر جرمانہ لازم ہوگا اور یہ جرمانہ بوجہ اعانت کے بھی واجب ہوتا ہے یعنی اگر اس شخص کی کسی نے نکالنے میں اعانت کی تو وہ بھی مجرم و ضامن ہوتا ہے اور اشارہ سے بھی جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنی کسی نے اشارہ کیا جس کے سبب سے دوسرے نے ہرنی کو مارا یا نکالا تو اشارہ کرنے والا بھی مجرم ہے حالانکہ یہ غصب کے معنی نہیں بلکہ یہ جُرم ہے پس جب یہ جرمانہ ایسے امور سے واجب ہوتا ہے پس اگر اس سے بڑھ کر ایک فعل سے واجب ہو تو اولیٰ ہے اور وہ فعل یہ کہ جس ہرنی کے واسطے اَمن کا استحقاق تھا اس پر اپنا قبضہ قائم کیا۔

ف۔ پس خلاصہ یہ کہ ہرنی کا مسئلہ اگر مان لیں کہ اس کے بچہ پر تعدی سے تاوان واجب ہونا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تاوان جرمانہ ہے نہ تاوان ملکیت یا غصب اور جب ہرنی کو بدکانے سے یا اشارہ یا اعانت سے یہ جرمانہ واجب ہوا تو ناجائز طور سے اس پر اپنا قبضہ قائم کرنے میں بدرجہ اولیٰ یہ جرمانہ واجب ہوگا اور ہمارے مسئلہ میں غصب ہے اور جو ضمانت واجب ہے وہ ضمانت غصب ہے تو غصب کا قیاس ضمانت جرمانہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔

قال وما نقصت الجارية بالولادة فى ضمان الغاصب فان كان فى قيمة الولد وفاء به جبر النقصان بالولد وسقط ضمانه عن الغاصب وقال زفرؒ والشافعیؒ لا يجبر النقصان بالولد لان الولد ملكه فلا يصلح جابر الملكه كما فى ولد الظبية وكما اذا هلك الولد

قبل الرد او ماتت الام وبالولد وفاء وصار كما اذا جز صوف شاة غيره او قطع قوائم شجر غيره او خصى عبد غيره او علمه الحرفة فاضناه التعليم ولنا ان سبب الزيادة والنقصان واحد وهو الولادة او العلوق على ما عرف وعند ذلك لا يعد نقصانا فلا يوجب ضمانا وصار كما اذا غصب جارية سمينة فهزلت ثم سمنت او سقطت ثنيتها ثم نبتت او قطع يد المغصوب في يده واخذ ارشها واداه مع العبد يحتسب عن نقصان القطع وولد الظبية ممنوع وكذا اذا ماتت الام وتخريج الثانية ان الولادة ليست بسبب لموت الام اذ الولادة لا تفضي اليه غالبا وبخلاف ما اذا مات الولد قبل الرد لانه لا بد من رد اصله للبراءة فكذا لا بد من رد خلفه والخصاء لا يعد زيادة لانه غرض بعض الفسقة ولا اتحاد في السبب فيما وراء ذلك من المسائل لان سبب النقصان القطع والجز وسبب الزيادة النمو وسبب النقصان التعليم والزيادة سببها الفهم۔

اور مغصوبہ باندی کو ولادت سے جو نقصان پہنچا وہ غاصب کی ضمانت میں داخل ہے پھر اگر بچّہ کی قیمت میں اس نقصان کی وفاء ہو تو بچہ کے ذریعے سے جبر نقصان ہو جائے گا اور غاصب سے نقصان کی ضمانت ساقط ہو جائے گی اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان نہیں ہوگا کیونکہ بچہ بھی مالک کی ملکیّت ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اُس کی ملکیت خود اُس کی ملکیّت کا نقصان پُورا کرے جیسے حرم سے نکالی ہوئی ہرن کا جبر نقصان اُس کے بچّہ سے نہیں ہوتا اور جیسے اس صُورت میں کہ واپس کرنے سے پہلے بچہ مرگیا یا ولادت کی وجہ سے اُس کی ماں مری حالانکہ بچہ کی قیمت بہت بڑھی ہے جو تاوان کو وفاء کر سکتی ہے حالانکہ بالاتفاق اس میں جبر نقصان نہیں ہوتا اور یہ حکم ایسا ہوگیا کہ غیر کی بکری کے صوف کاٹ لیے یا دوسرے کے درخت کی پیڑی کاٹ لی یا غیر کا غلام خصی کر دیا یعنی ہیجڑا کر دیا یا غیر کے غلام کو کوئی حرفہ سکھلایا حالانکہ سیکھنے میں نحیف و کمزور ہو گیا کہ ان سب صورتوں میں نقصان کا ضامن ہوتا ہے اگرچہ قیمت بڑھے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی اور نقصان دونوں کا سبب بیان ایک ہی ہے اور وہ ولادت یا قرار نطفہ ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور ایسی حالت میں ولادت کو نقصان نہیں شمار کیا جائے گا تو وہ موجب ضمان بھی نہ ہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے موٹی تازی باندی غصب کی پھر وہ دُبلی ہو گئی پھر موٹی تازی ہو گئی تو نقصان پورا ہو گیا یا اس کے اگلے دانت گر گئے پھر نکل آئے تو نقصان پورا ہو گیا یا مغصوب مملوک کا ہاتھ کاٹا گیا اور غاصب نے جرمانہ لے کر ہاتھ کٹا غلام مع جرمانہ کے واپس کیا تو نقصان پورا ہو جاتا ہے اور ہرنی کے بچہ کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں جبر نقصان ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر ولادت سے ماں مر جائے اور بچہ کی قیمت وافی ہو تو بھی غیر ظاہر الروایۃ میں جبر نقصان ہو جائے گا، ہاں ظاہر الروایۃ میں البتہ جبر نقصان نہیں ہوتا تو اس روایت کی تخریج یہ ہے کہ باندی کے مرنے کا سبب کچھ ولادت نہیں ہے کیونکہ غالباً ولادت سے موت نہیں ہوتی ہے یعنے ولادت تو زیادتی کا سبب ہے تو موت کسی دوسرے سبب سے واقع ہوئی لہٰذا ضامن ہوگا اور یہاں ہمارا کلام ایسی صُورت میں ہے کہ زیادتی و نقصان

کا ایک ہی سبب ہو تو باندی مرجانے کا مسئلہ اس کے خلاف ہے اور اسی طرح جب واپسی سے پہلے بچہ مرگیا تو وہ بھی مخالف ہے کیونکہ یہاں اصل یعنی اُس کی ماں کا واپس کرنا ضرور ہے تاکہ بری ہو تو اُس کے خلیفہ کا واپس کرنا بھی ضرور ہوا ور ضامن ہوگا یعنی اُس نے اصل باندی کو جس صفت پر غصب کیا تھا اُسی صفت پر واپس کرنا واجب تھا لیکن اُس نے ولادت سے ناقص واپس کیا تو اس نقصان کا خلیفہ یعنی بچہ واپس کرنا واجب تھا اور جب بچہ واپس نہ کیا تو ضامن ہوا اور ہمارا کلام اس صورت میں ہے کہ مع بچہ واپس کرے اور رہا غلام خصی کرنا جس کو تم نے زیادتی شمار کیا تو یہ زیادتی نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعضے فاسقوں کی خواہش ہوتی ہے یعنی شرع ایسے حرام فعل کو زیادتی نہیں شمار کرتی اور اس کے سوائے باقی مسائل میں اگرچہ زیادتی ہے لیکن سبب متحد نہیں ہے کیونکہ نقصان کا سبب پیڑی کاٹنا اور صوف نوچنا اور زیادتی کا سبب اُس کا اُگنا اور حرفہ سکھلانے میں نقصان کا سبب تعلیم اور زیادتی کا سبب اُس کی سمجھ میں ہے۔

قال ومن غصب جارية فزنى بها فحبلت ثم ردها وماتت في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت ولا ضمان عليه في الحرة هذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يضمن في الامة ايضا لهما ان الرد قد صح والهلاك بعده بسبب حدث في يد المالك وهو الولادة فلا يضمن الغاصب كما اذا حمت في يد الغاصب ثم ردها فهلكت او زنت في يده ثم ردها فجلدت فهلكت منه وكمن اشترى جارية قد حبلت في يد البائع فولدت عند المشتري وماتت في نفاسها لا يرجع على البائع بالاتفاق بالثمن وله انه غصبها وما انعقد فيها سبب التلف وردت وفيها ذلك فلم يوجد الرد على الوجه الذي اخذه فلم يصح الرد وصار كما اذا جنت في يد الغاصب جناية فقتلت بها في يد المالك او دفعت بها بان كانت الجناية خطاء يرجع على الغاصب بكل القيمة كذا هذا بخلاف الحرة لانها لا تضمن بالغصب ليبقى ضمان الغصب بعد فساد الرد وفي فصل الشراء الواجب ابتداء التسليم وما ذكرناه شرط صحة الرد والزنا سبب لجلد مولم لا جارح ولا متلف فلم يوجد السبب في يد الغاصب ۔ اگر کسی نے ایک باندی غصب کر کے اُس سے زنا کیا پھر وہ حاملہ ہوگئی پھر اُس کو واپس کر دیا پھر وہ ولادت میں مرگئی تو غاصب اُس کی اُس قیمت کا ضامن ہوگا جو حاملہ کرنے کے روز تھی اور اگر آزاد عورت کے ساتھ ایسا کیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ باندی کی صورت میں بھی ضامن نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ واپسی صحیح ہوگئی اور مرنا اس کے بعد ایک ایسے سبب سے ہوا جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ولادت ہے یعنی وہ مالک کے قبضہ میں جنی تو غاصب ضامن نہ ہوگا جیسے اگر غاصب کے پاس اُس کو بخار آیا پھر اُس نے واپس کیا اور مالک کے قبضہ میں مری تو ضامن نہیں ہوتا ہے یا جیسے اُس نے غاصب کے قبضہ میں زنا کیا پھر غاصب نے واپس کی پھر مالک کے قبضہ میں اُس کو زنا کی وجہ سے دُرّے مارے۔

گئے پس وہ مرگئی تو غاصب ضامن نہیں ہوتا ہے اور جیسے ایسی باندی خریدی جو بائع کے قبضہ میں حاملہ ہوگئی تھی پھر وہ مشتری کے پاس بچہ جنی اور ولادت میں مرگئی تو بالاتفاق وہ بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُس نے ایسی حالت میں غصب کیا کہ باندی میں یہ سبب تلف موجود نہ تھا اور واپس ایسی حالت میں کہ اُس میں سبب تلف موجود ہے تو جس وجہ پر اُس نے لی تھی اُس وجہ پر واپسی پائی نہیں گئی تو واپس کرنا صحیح نہ ہوا اور یہ ایسا ہوگیا جیسے غاصب کے قبضہ میں اُس نے کوئی جرم کیا یعنی کسی کو قتل کیا پھر اس قتل کی وجہ سے وہ مالک کے قبضہ میں قتل کی گئی یا اگر جرم خطاء تھا تو اُس کے عوض دیدی تو وہ غاصب سے پوری قیمت واپس لیتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف آزاد عورت کے کہ وہ غصب سے مضمون نہیں ہوتی ہے تاکہ واپسی فاسد ہونے کے بعد بھی غصب کا تاوان باقی رہی اور مسئلہ خرید کی صورت میں ابتدائی سپرد واجب ہے حالانکہ جیسی سپردگی واجب ہوئی ویسی بعینہ سپرد کرے اور یہاں جو ہم نے ذکر کیا وہ واپسی صحیح ہونے کی شرط ہے حالانکہ یہ نہیں پائی گئی اور رہا مسئلہ زناء تو اُس میں زناء ایسی ضرب کا موجب ہے جو دکھ پہنچاوے نہ آنکہ مجروح کرے یا تلف کرے تو غاصب کے قبضہ میں موت کا سبب نہیں پایا گیا۔ ف۔ بلکہ یہ مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا لہذا غاصب ضامن نہ ہوا۔

قال ولا يضمن الغاصب منافع ما غصبه الا ان ينقص باستعماله فيغرم النقصان وقال الشافعیؒ يضمنها فيجب اجر المثل وان عطلها لا شئ عليه له ان المنافع اموال متقومة حتى تضمن بالعقود فكذا بالغصوب ولنا انها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها فی امكانه اذ هی لم تكن حادثة فی يد المالك لانها اعراض لا تبقى فيملكها دفعا لحاجته والانسان لا يضمن ملكه كيف وانه لا يتحقق غصبها واتلافها لانه لا بقاء لها ولانها لا تماثل الاعيان لسرعة فنائها وبقاء الاعيان وقد عرفت هذه الماخذ فی المختلف ولا نسلم انها متقومة فی ذاتها بل تتقوم ضرورة عند ورود العقد ولم يوجد العقد الا ان ما انتقض باستعماله مضمون عليه لاستهلاكه بعض اجزاء العين۔ اور غاصب نے جو چیز غصب کی اُس کے منافع کا ضامن نہیں ہوتا ہے یعنی واپسی تک مغصوب کے منافع کا مالک کے واسطے ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ خود یہ منافع حاصل کرے لیکن اگر اُس کے استعمال سے مغصوب میں نقصان آدے تو نقصان کا ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ منافع کا بھی ضامن ہوگا پس اتنی مدت تک جو کچھ اس چیز کا اجر المثل ہوتا ہو وہ غاصب کے ذمہ واجب ہوگا۔

ف۔ خلاصہ یہ کہ مذہب امام ابوحنیفہؒ پر منافع کا ضامن نہیں ہے اور مذہب شافعیؒ پر اجر المثل کا ضامن ہے م۔ اور ان دونوں مذہبوں میں اس امر کا فرق نہیں کہ غاصب نے مکان مغصوبہ کو بے کار چھوڑا ہو یا اُس کو سکونت میں استعمال کیا ہو یعنی شافعیؒ کے نزدیک بہر صورت ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک بہر صورت ضامن نہ ہوگا اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ اگر غاصب اُس میں رہا ہو تو اجر المثل واجب ہوگا

اور اگر معطل چھوڑا ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بھی قیمتی مال ہیں حتیٰ کہ عقود دو اجارہ وغیرہ سے اُن کی ضمان واجب ہوتی ہے پس اسی طرح غصب سے بھی تاوان واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ منافع تو غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوئے یعنے جب وہ مغصوب کا ضامن ہوگیا خواہ بقیمت یا بمثل تب یہ منافع پیدا ہوئے تو اُس کی ملکیت پر پیدا ہوئے کیونکہ یہ منافع اُس کے مکان ہیں حاصل ہوئے ہیں اس واسطے کہ ان منافع کا وجود مالک کے قبضہ میں نہیں تھا کیونکہ منافع کچھ اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہ سکتے ہیں تو غاصب ان کی دفع ضرورت کی وجہ سے ان کا مالک ہو جائے گا اور انسان اپنی ملکیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور کیونکر ضامن ہوگا حالانکہ منافع کو غصب کرنا یا اُن کو تلف کرنا متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ اُن کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے اور اس لیے کہ اُن کو اعیان کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی وہ اعیان کے مثل نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ جلد فنا ہو جاتے ہیں اور اعیان باقی رہتے ہیں اور یہ ماخذ کتاب المختلف میں مفصل معلوم ہوا ہے اور اُن کا قیمتی ہونا جیسا امام شافعیؒ نے فرمایا تو یہ ہم کو مسلم نہیں کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی ہیں بلکہ جب عقد اجارہ وغیرہ وارد ہوتا ہے تو اس ضرورت سے خلاف قیاس اُن کو قیمتی ٹھہراتے ہیں حالانکہ غاصب کے ساتھ یہاں کوئی عقد نہیں پایا گیا لیکن عین مغصوب میں سے جو کچھ اُس کے استعمال کی وجہ سے ناقص ہو جائے تو اُس کا ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے مال عین کا بعض جزو تلف کر دیا۔

ف۔ اور منافع اُس کے جزو نہیں ہوتے ہیں تو اُن کا ضامن نہ ہوگا ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ مکان مذکور کرایہ پر چلانے کے واسطے نہ رکھا گیا ہو اور اگر کرایہ پر چلانے کے واسطے ہو تو بالاتفاق منافع کا ضامن ہوگا۔ اور فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ وقفی مکان یا زمین کے منافع کا مطلقاً ضامن ہوگا خواہ وہ کرایہ پر چلانے کے واسطے ہوں یا نہ ہوں اور مجتبیٰ میں مذکور ہے کہ اوقاف و اموال یتیم میں ہمارے مشائخ متاخرین نے امام شافعیؒ کے قول پر فتوےٰ دیا ہے کہ جو کوئی ان کو غصب کرے تو اُن کے منافع کا ضامن ہے۔ (کذا فی العینی)

فصل فی غصب ما لا یتقوم

فصل ایسی چیز کے غصب کے بیان میں جو مال متقوم نہیں ہے

ف۔ یعنی اُس کا قیمتی ہونا معتبر نہیں ہے۔ قال واذا اتلف المسلم خمر الذمی او خنزیرہ ضمن فان اتلفهما المسلم لم یضمن وقال الشافعیؒ لا یضمنهما للذمی ایضا وعلی هذا الخلاف اذا اتلفهما ذمی علی ذمی او باعهما الذمی من الذمی له انه سقط تقومهما فی حق المسلم فکذا فی حق الذمی لانهم اتباع لنا فی حق الاحکام فلا یجب بالاتلاف فهما مال متقوم وهو الضمان ولنا ان التقوم باق فی حقهم اذ الخمر لهم کالخل لنا والخنزیر

وما یدینون والسیف موضوع فیتعذر الالزام واذا بقی التقوم فقد وجد اتلاف مال مملوك متقوم فیضمنه بخلاف المیتة والدم لان احدا من اهل الادیان لا یدین تمولهما الا انه یجب قیمة الخمر وان كان من ذوات الامثال لان المسلم ممنوع عن تملیكها لكونه اعزازا لها بخلاف ما اذا جرت المبایعة بین الذمیین لان الذمی غیر ممنوع عن تملیك الخمر وتملكها وهذا بخلاف الربوا لانه مستثنی عن عقودهم وبخلاف العبد المرتد یكون للذمی لانا ما ضمنا لهم ترك التعرض له لما فیه من الاستخفاف بالدین وبخلاف متروك التسمیة عامدا اذا كان لمن یبیحه لان ولایة المحاجة ثابتة۔

اگر مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا سؤر تلف کیا تو ضامن ہوگا اور اگر کسی مسلمان کی شراب یا سؤر تلف کیا تو ضامن نہ ہوگا۔ ———— اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمی کے واسطے بھی ضامن نہ ہوگا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ ایک ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب یا سور تلف کر دیا یا ایک ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا سور فروخت کیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا ساقط ہے اسی طرح ذمی کے حق میں بھی ساقط ہے اس واسطے کہ یہ لوگ احکام میں ہمارے تابع ہیں تو شراب یا سور کے تلف کرنے سے مال قیمتی یعنی ضمان لازم نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب یا سور کا مال قیمتی ہونا باقی ہے اس واسطے کہ شراب اُن کے حق میں ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں سرکہ ہے اور اُن کے حق میں سور ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں بکری ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم اُن کو اُن کے دین پر چھوڑ دیں اور تلوار اُن کے اوپر سے اُٹھائی گئی ہے تو کسی حکم کا لازم کرنا متعذر ہے اور جب اُن کے حق میں تقوم باقی رہا تو مال مملوک متقوم کا تلف کرنا لازم آیا تو ضامن ہوگا بخلاف مردار و خون کے کہ ان کے تلف کرنے میں اس واسطے تاوان نہیں واجب ہوتا ہے کہ کسی ملت والے اُن کو بطور مال کے نہیں رکھتے ہیں پس شراب وسور کا تاوان واجب ہوگا لیکن اتنی بات ہے کہ شراب اگرچہ مثلی چیز ہے لیکن اُس کی قیمت دینا لازم ہوگی کیونکہ مسلمان اُس کی تملیک سے ممنوع ہے یعنی مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شراب کسی کی ملک میں دے اس واسطے کہ ایسا کرنے میں شراب کا اعزاز ہے اور یہ حرام ہے بخلاف اس کے اگر دو ذمیوں میں باہم شراب کی خرید و فروخت جاری ہوتی تو مضائقہ نہیں اس واسطے کہ ذمی کو شراب یا سور کے مالک کرنے یا مالک ہونے سے ممانعت نہیں ہے اور یہ حکم شراب یا سور وغیرہ میں ہے بخلاف بیاج کے یہ اُن کے عہد ذمہ سے مستثنیٰ ہے اور بخلاف مرتد کے کہ اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو معاف نہ ہوگا کیونکہ ہم نے اُس کے لیے ذمیوں سے معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہم مرتد کو چھوڑ دلویں کیونکہ ایسا کرنے میں دین کی ہتک ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر کسی مجتہد کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال ہو جس پر عمداً بسم اللہ کہنا چھوڑا گیا ہے تو اُس کا مواخذہ کیا جائے گا اس واسطے کہ حجت سے قائل کرنے کی ولایت حاصل ہے

قال فان غصب من مسلم خمرا فخللها او جلد میتة فدبغه فلصاحب الخمر ان

یا خذ الخل بغیر شئ و یاخذ جلد المیتة و یرد علیه ما زاد الدباغ فیه و المراد بالفصل الاول اذا خللها بالنقل من الشمس الی الظل و منه الی الشمس و بالفصل الثانی اذا دبغه بماله قیمة کالقرظ و العفص و نحو ذلک و الفرق ان هذا التخلیل تطهیر له بمنزلة غسل الثوب النجس فیبقی علی ملکه اذ لا یثبت المالیة به و بهذا الدباغ اتصل بالجلد مال متقوم للغاصب کالصبغ فی الثوب فکان بمنزلته فلهذا یاخذ الخل بغیر شئ و یاخذ الجلد و یعطی ما زاد الدباغ فیه و بیانه ان ینظر الی قیمته ذکیا غیر مدبوغ و الی قیمته مدبوغا فیضمن فضل ما بینهما و للغاصب ان یحبسه حتی یستوفی حقه کحق الحبس فی المبیع ۔ اور کسی مسلمان سے شراب غصب کر کے سرکہ کر ڈالی یا مُردار کی کھال غصب کر کے اُس کی دباغت کی تو شراب والے کو اختیار ہے کہ سرکہ مفت لے لے اور کھال بھی لے لے گا مگر دباغت سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دے گا اور سرکہ کی صورت میں مراد یہ ہے کہ اُس نے اس طرح سرکہ بنایا کہ سایہ سے دھوپ میں اور دھوپ سے سایہ میں لایا یعنے اس فعل سے وہ سرکہ ہوئی بدون اس کے کہ کچھ مال خرچ کرے اور دباغت کی صورت میں یہ مُراد ہے کہ اُس نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے جیسے قرظ و عفص وغیرہ اور فرق یہ ہے کہ سرکہ کر ڈالنا شراب کو پاک کرنا ہوتا ہے جیسے نجس کپڑا دھو ڈالنا پس وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور اُس میں غاصب کی کوئی ملکیت نہ ہوگی اور قیمتی چیزوں سے دباغت کرنے میں غاصب کا قیمتی مال اس کی کھال سے مل گیا جیسے کپڑے میں غاصب کا رنگ مل جاتا ہے تو کھال کا بھی وہی حکم ہوگا جو کپڑا رنگنے میں ہے پس اسی وجہ سے وہ سرکہ مفت لے گا اور کھال کو لے کر جو کچھ اس میں دباغت سے زیادتی ہوئی ہے دے دے گا اور اسکی صورت یہ ہے کہ کھال کو ذبح کی ہوئی کھال بغیر دباغت کی ہوئی قرار دے کر اُس کی قیمت دے کر اندازہ کی جائے پس اُن دونوں قیمتوں میں جو کچھ فرق ہو اس قدر وہ غاصب کے واسطے ضامن ہوگا اور غاصب کو اختیار ہے کہ کھال کو اپنا حق وصول کرنے تک روکے رکھے جیسے مبیع میں بائع کو ثمن حاصل کرنے تک روکنا جائز ہے ۔

قال و ان استهلکهما ضمن الخل و لم یضمن الجلد عند ابی حنیفة و قالا یضمن الجلد مدبوغا و یعطی ما زاد الدباغ فیه و لو هلک فی یده لا یضمنه بالاجماع اما الخل فلانه لما بقی علی ملک مالکه و هو مال متقوم ضمنه بالاتلاف و یجب مثله لان الخل من ذوات الامثال ۔ اور اگر غاصب نے سرکہ یا مدبوغ کھال تلف کر دی تو وہ سرکہ کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھال کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دباغت کی ہوئی کھال کا ضامن ہوگا اور دباغت سے جو کچھ اُس میں زیادتی ہوئی تھی وہ دے دیا جائے گا اور اگر یہ کھال اُس کے پاس تلف ہو گئی تو بالاجماع ضامن نہ ہوگا پس سرکہ کے ضامن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہا حالانکہ وہ مال قیمتی ہے تو تلف کرنے سے اُس کا ضامن ہوگا اور اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا اس واسطے کہ سرکہ مثلی چیزوں میں سے ہے ۔ و اما الجلد فلهما انه

باق علی ملک المالك حتی کان له ان یاخذه وهو مال متقوم فیضمنه مدبوغا بالاستهلاك ویعطیه المالك ما زاد الدباغ فیه کما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلکه یضمنه ویعطیه المالك ما زاد الصبغ فیه ولانه واجب الرد فاذا فوته علیه یخلفه قیمته کما فی المستعار ولهذا فارق الهلاك بنفسه ۔ اور رہی کھال تو اُس صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے حتیٰ کہ اُس کو لے لینے کا اختیار تھا حالانکہ وہ مال متقوم ہے تو تلف کر ڈالنے کی وجہ سے غاصب دباغت کی ہوئی کے حساب سے اُس کا ضامن ہوگا اور دباغت سے جو کچھ اُس میں زیادتی ہوگئی وہ مالک اُس کو واپس دے گا جیسے کوئی کپڑا غصب کر کے اُس کو رنگا پھر تلف کر دیا تو غاصب اس رنگے ہوئے کپڑے کا ضامن ہوتا ہے اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ مالک اُس کو دے دیتا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کھال کا واپس کرنا واجب تھا پھر جب غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو اس کے بجائے قیمت واپس کرے جیسے مال مستعار میں ہوتا ہے اور اسی سے معلوم ہو گیا کہ تلف کرنے اور خود تلف ہو جانے میں فرق ہے یعنی خود تلف ہونے میں ضامن نہ ہوگا۔

وقولهما یعطی ما زاد الدباغ فیه محمول علی اختلاف الجنس اما عند اتحاده یطرح عنه ذلك القدر ویوخذ منه الباقی لعدم الفائدة فی الاخذ منه ثم الرد علیه وله ان التقوم حصل بصنع الغاصب وصنعة متقومة لاستعماله مالا متقوما فیه ولهذا کان له ان یحبسه حتی یستوفی ما زاد الدباغ فیه فکان حقاله والجلد تبع له فی حق التقوم ثم الاصل وهو الصنعة غیر مضمون علیه فکذا التابع کما اذا هلك من غیر صنعة بخلاف وجوب الرد حال قیامه

لانه تبیع الملك والجلد غیر تابع للصنعة فی حق الملك لثبوته قبلها وان لم یکن متقوما بخلاف الذکی والثوب لان التقوم فیهما کان ثابتا قبل الدبغ والصبغ فلم یکن تابعا للصنعة ۔ اور یہ جو صاحبینؒ نے فرمایا کہ دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دے دی جائے تو یہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جو غاصب سے تاوان لیا جائے وہ دوسری جنس ہو اور جو دیا جائے وہ دوسری جنس ہو کیونکہ اگر جنس متحد ہو تو اس کی حاجت نہیں بلکہ غاصب کے ذمہ سے جو اُس کو دینا چاہیے کم کر کے باقی تاوان لے لے کیونکہ اُس سے کچھ فائدہ نہیں کہ اُس سے لے پھر اُس کو واپس کرے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمتی ہونا غاصب کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اُس کی کاریگری قیمتی ہو گئی کیونکہ اُس نے مال قیمتی میں اُس کا استعمال کیا اسی واسطے غاصب کو یہ اختیار ہوا کہ کھال کو اُس وقت تک روکے رکھے کہ جو کچھ اُس کی دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ حاصل کر لے پس یہ اُس کا حق ہے اور کھال قیمتی ہو جانے میں اس کے تابع ہے پھر اصل یعنی کاریگری تو غاصب کے ذمہ مضمون نہیں ہے پس تابع یعنی کھال بھی مضمون نہ ہوگی جیسے اگر خود تلف ہو جاوے بدون اس کے فعل کے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے برخلاف اس کے واپسی واجب

ہونا اُس وقت ہے کہ یہ کھال موجود ہو کیونکہ یہ تو ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت کے حق میں یہ کھال اس غاصب کی دباغت کے تابع نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو غاصب کی صنعت سے پہلے ثابت تھی اگرچہ قیمتی نہ تھی بخلاف ایسی کھال کے جو ذبح کی ہوئی ہو کہ وہ پاک وقیمتی ہوتی ہے اور بخلاف کپڑے کے کیونکہ مذبوح کھال وکپڑے کا قیمتی ہونا دباغت ورنگ سے پہلے ثابت تھا وہ صنعت غاصب کے تابع نہ ہوا۔ ولو کان قائما فاراد المالك ان يتركه على الغاصب فى هذا الوجه ويضمنه قيمته قيل ليس له ذلك ان الجلد لا قيمة له بخلاف صبغ الثوب لان له قيمة وقيل ليس له ذلك عند ابى حنيفة رح وعندهما ذلك لانه اذا تركه عليه وضمنه عجز الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف على ما بيناه ثم قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ ويعطيه ما زاد الدباغ فيه كما فى الاستهلاك وقيل يضمنه قيمة جلد ذكى غير مدبوغ۔ اور اگر یہ کھال جو کسی قیمتی چیز سے دباغت کی گئی ہے غاصب کے پاس موجود ہوا اور مالک نے چاہا کہ اُس کو غاصب کے ذمہ چھوڑ کر غاصب سے اُس کی قیمت تاوان لے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ دباغت سے پہلے مُردار کھال کی کچھ قیمت نہ تھی بخلاف رنگین کپڑے کے کہ رنگ سے پہلے کپڑے کی قیمت ثابت تھی اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مالک کو یہ اختیار حاصل ہے پس یہ مسئلہ اختلافی ہے اس واسطے کہ مالک نے غاصب کے ذمہ چھوڑ دی اور اُس سے تاوان لیا یعنی اُس کو دباغت کی قیمت نہ دی تو غاصب اُس کی واپسی سے عاجز ہوگیا تو ایسا ہوگیا جیسے غاصب نے تلف کر ڈالی اور تلف کر ڈالنے کی صورت میں ایسا ہی اختلاف ہے۔ چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا پھر جب صاحبین رح کے نزدیک مالک کو تاوان لینے کا اختیار ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک بغیر دباغت کی ہوئی کھال کی قیمت تاوان لے اور دباغت میں جو کچھ اس نے زیادتی کر دی وہ غاصب کو دے دے جیسے غاصب کے تلف کر ڈالنے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کھال کی قیمت تاوان لے یعنی دباغت کا حق نہیں دے گا۔ ف یہ سب اس صورت میں کہ غاصب نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے مانند قرظ و مازو وغیرہ کے۔

ولو دبغه بما لا قيمة له كالتراب والشمس فهو لمالكه بلا شئ لانه بمنزلة غسل الثوب ولو استهلكه الغاصب يضمن قيمته مدبوغا وقيل طاهرا غير مدبوغ لان وصف الدباغة هو الذى حصله فلا يضمنه وجه الاول وعليه الاكثرون ان صفة الدباغة تابعة للجلد فلا تفرد عنه واذا صار الاصل مضمونا عليه فكذا صفته ولو خلل الخمر بالقاء الملح فيها قالوا عند ابى حنيفة رح صار ملكا للغاصب ولا شئ له عليه وعندهما اخذه المالك فاعطى ما زاد الملح فيه بمنزلة دبغ الجلد ومعناه ههنا ان يعطى مثل

وزن الملح من الخل وان اراد المالك تركه عليه وتضمينه فهو على ما قيل وقيل فى دبغ الجلد ولو استهلكها لا يضمنها عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فى دبغ الجلد ولو خللها بالقاء الخل فيها فعن محمد رح انه ان صار خلا من ساعته يصير ملكا للغاصب ولا شئ عليه لانه استهلاك له وهو غير متقوم وان لم تصر خلا الا بعد زمان بان كان الملقى فيه خلا قليلا فهو بينهما على قدر كيلهما لانه خلط الخل بالخل فى التقدير وهو على اصله ليس باستهلاك وعند ابى حنيفة رح هو للغاصب فى الوجهين ولا شئ عليه لان نفس الخلط استهلاك عنده ولا ضمان فى الاستهلاك لانه اتلف ملك نفسه وعند محمد رح لا يضمن باستهلاك فى الوجه الاول لما بينا ويضمن فى الوجه الثانى لانه اتلف ملك غيره وبعض المشائخ اجروا جواب الكتاب على اطلاقه ان للمالك ان ياخذ الخل فى الوجوه كلها بغير شئ لان الملقى يصير مستهلكا فى الخمر فلم يبق متقوما وقد كثرت فيه اقوال المشائخ وقد اثبتناها فى كفاية المنتهى ۔ اور اگر غاصب نے کھال کی دباغت ایسی چیز کے ساتھ کی جس کی کچھ قیمت نہیں ہے جیسے خاک لگا کر یا دھوپ میں سکھلا کر مدبوغ کیا تو یہ اپنے مالک کے واسطے مفت ہوگی کیونکہ اس کا ایسا حال ہے جیسے کپڑا غصب کر کے دھویا اور اگر اس صورت میں غاصب نے اُس کو تلف کر دیا تو جمہور مشائخ کے نزدیک مدبوغ کھال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور بعض کے نزدیک ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے وصف دباغت ہی پیدا کیا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا اور قول اول جس پر اکثر مشائخ ہیں اُس کی دلیل یہ ہے کہ دباغت کا وصف تو کھال کے تابع ہے پس اُس سے علیحدہ نہیں ہوگا اور جب اصل کھال کی ضمانت اُس پر واجب ہوئی تو مع اس صفت کے واجب ہوگی۔ یہ سب مردار کھال کی بابت بیان تھا اور شراب کو اگر غاصب نے اُس میں نمک ڈال کر سرکہ کر دیا تو مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہو گیا اور غاصب پر کچھ تاوان بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ قیمتی چیز نہیں ہے تو غاصب نے ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہیں ہے لے کر اپنے مال سے قیمتی بنائی پس مالک ہو گیا اور ضامن نہ ہوا اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اُس کو لے لے اور نمک نے جو کچھ اس میں زیادتی کر دی وہ دیدے جیسے کھال کے مدبوغ کرنے میں حکم ہے اور اس مقام پر زیادتی نمک دینے کے یہ معنے ہیں کہ وزن نمک کے برابر سرکہ میں سے دیدے۔ اگر مالک نے چاہا کہ یہ سرکہ غاصب کے ذمہ چھوڑ کر اُس سے تاوان لے تو اس میں مشائخ کے وہی دو قول ہیں جو کھال کی دباغت میں گذرے یعنی بعض کے نزدیک بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ سرکہ کر ڈالنے سے پہلے شراب کی کوئی قیمت نہ تھی اور بعض کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اُس سے تاوان لے سکتا ہے اور اگر غاصب نے یہ سرکہ تلف کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا جیسے مُردار کی کھال کو دباغت کے بعد تلف کرنے میں حکم ہے اور اگر غاصب نے شراب مذکور

میں سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ سرکہ ڈالتے ہی اُسی ساعت سرکہ ہو گئی تو وہ غاصب کی ملکیت ہو جائے گی اور اُس پر کچھ ضمان بھی واجب نہ ہو گی کیونکہ شراب کو اُس نے ایسی حالت میں نیست کر دیا کہ وہ کچھ قیمتی مال نہ تھی۔ اور اگر وہ اُس وقت سرکہ نہ ہوئی بلکہ تھوڑی دیر بعد سرکہ ہوئی مثلاً جو سرکہ اُس میں ڈالا تھا وہ قلیل تھا تو یہ کل سرکہ ان دونوں میں بقدر ہر ایک کے پیمانہ کے مشترک ہو گا اس واسطے کہ یہاں گویا اُس نے سرکہ میں سرکہ ملا دیا ہے اگرچہ وہ ملاتے وقت شراب تھی اور یہ امام محمدؒ کے اصل پر استہلاک نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ دونوں صورتوں میں غاصب کے واسطے ہے یعنی خواہ اُسی ساعت سرکہ ہو جائے یا کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہو بہرحال غاصب اُس کا مالک ہو جائے گا اور اُس پر کچھ واجب بھی نہ ہو گا کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خالی ملانا ہی استہلاک ہے اور یہاں استہلاک میں کچھ تاوان اس وجہ سے نہیں ہے کہ اُس نے اپنا ہی قیمتی مال یعنے سرکہ ایسی چیز میں جھونک دیا جو متقوم نہیں ہے اور وہ شراب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی صورت میں استہلاک کی وجہ سے ضامن نہ ہو گا کیونکہ اُس نے شراب بے قیمت ہونے کی حالت میں اُس کو تلف کیا اور دوسری صورت میں ضامن ہو یعنی جبکہ شراب کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہوئی تو اس صورت میں تلف کرنے کا ضامن ہو گا کیونکہ اُس نے غیر کی ملکیت تلف کی یعنی وہ شراب نہیں بلکہ گویا سرکہ تھی تو ضامن قرار پایا کیونکہ سرکہ مال متقوم ہے اور بعضے مشائخ نے کتاب کا حکم اپنی اطلاق پر رکھا یعنی جامع صغیر میں جو مذکور ہے کہ شراب والا سرکہ کو مفت لے سکتا ہے تو بعض نے اس کے یہ معنے لیے سمجھے کہ جب بدون کسی قیمتی چیز کے سرکہ کر ڈالے تو مفت لے سکتا ہے اور بعض نے اس کو مطلق رکھا یعنی مالک کو اختیار ہے کہ سب صورتوں میں سرکہ مفت لے لے یعنی خواہ سرکہ کرنا بغیر کسی چیز کے صرف دھوپ چھاؤں میں رکھنے سے ہو یا نمک ڈالنے سے ہو یا سرکہ ملانے سے ہو سب صورتوں میں مفت لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز ڈالی گئی وہ شراب میں کھپ گئی کو وہ قیمتی مال نہیں رہی۔ اور اس حکم میں مشائخ کے اقوال مختلف بہت ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

ف۔ مسئلہ آئندہ کے واسطے چند الفاظ جاننا ضرور ہیں۔ بربط طبلہ وغیرہ یہ لفظ فارسی مرکب بمعنے سینہ بط بوجہ مشابہت شکل کے یہ نام رکھا۔ مزمار۔ بانسری واُس کے مانند چیزیں۔ سکر انگور یا تاڑ کی تاڑی کچی جو جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے۔ باذق۔ معرب بادہ فارسی ہے جو خفیف پکائی جاوے۔ منصف۔ جو یہاں تک پکائی جاوے کہ نصف رہ جاوے جیسے مثلث تہائی ہے۔ قال ومن کسر لمسلم بربطا او طبلا او مزمارا او دفا او اراق له سکرا او منصفا فهو ضامن وبيع هذه الاشياء جائز وهذا عند ابي حنيفةؒ وقال ابو يوسف ومحمدؒ لا يضمن ولا يجوز بيعها وقيل الاختلاف في الدف والطبل الذي يضرب للهو فاما طبل الغزاة والدف الذي يباح ضربه في العرس يضمن بالاتلاف

من غیر خلاف وقیل الفتوی فی الضمان علی قولهما والسکر اسم للنی من ماء الرطب اشتد والمنصف ما ذهب نصفه بالطبخ ۔ اگر کسی نے دوسرے مسلمان کا بربط یا طبل یا مزمار یا دف توڑ ڈالا یا اُس کی سکر یا منصف بہادی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے اور امام ابویوسفؒ و محمدؒ (وعامہ علماء) نے کہا کہ ضامن نہیں ہو گا اور ان چیزوں کی بیع نہیں جائز ہے ۔ بعض علمائے نے کہا کہ یہ اختلاف اُس دف وطبل میں ہے جو لہو کے واسطے بجایا جاتا ہے اور غازیوں کا طبل اور نکاح کا دف توڑنے میں بلاخلاف ضامن ہوگا۔ ف ۔ لیکن فقیہ ابوالليثؒ نے فرمایا کہ ہمارے زمانہ میں جھل جھل دار دف بالاتفاق حرام ہونا چاہیئے ۔ اور عتابی نے کہا کہ بچوں کے کھیل کا دف توڑنے میں بالاتفاق ضامن ہے ۔ ع ۔ پھر مذکور ہے کہ تاوان نہ ہونے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے یعنی توڑ ڈالنے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر و منصف بہانے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر خرمہ کی کچی تاڑی کا نام ہے جب گاڑھی پڑ جائے ۔ اور منصف جو پکانے سے نصف جل جاتے ۔ وفی المطبوخ ادنی طبخة وهو الباذق عن ابی حنیفة رح روایتان فی التضمین والبیع ۔ اور جو خفیف پکائی گئی جس کو باذق یعنی بادہ کہتے ہیں اُس کے بابت ضامن ہونے میں اور اُس کی بیع جائز ہونے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ف ۔ ایک روایت میں اس کی بیع جائز اور بہانے والا ضامن ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں ۔

لهما ان هذه الاشیاء عدت للمعصیة فبطل تقومها کالخمر ولانه فعل ما فعل امرا بالمعروف وهو بامر الشرع فلا یضمنه کما اذا فعل باذن الامام ولابی حنیفة رح انها اموال لصلاحیتها لما یحل من وجوه الانتفاع وان صلحت لما لا یحل فصار کالامة وهذا لان الفساد بفعل فاعل مختار فلا یوجب سقوط التقوم وجواز البیع والتضمین مرتبان علی المالیة والتقوم والامر بالمعروف بالید الی الامراء لقدرتهم وباللسان الی غیرهم وتجب قیمتها غیر صالحة للهو کما فی الجاریة المغنیة والکبش النطوح والحمامة الطیارة والدیک المقاتل والعبد الخصی تجب القیمة غیر صالحة لهذه الامور کذا هذا وفی السکر والمنصف تجب قیمتها ولا یجب المثل لان المسلم ممنوع عن تملک عینه وان کان لو فعل جاز وهذا بخلاف ما اذا اتلف علی نصرانی صلیبا حیث یضمن قیمته صلیبا لانه مقر علی ذلک ۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے یہ چیزیں معصیت کے واسطے تیار کی گئیں ہیں تو اُن کا قیمتی ہونا مٹ گیا، جیسے شراب اور اس دلیل سے کہ توڑنے و بہانے والے نے جو کچھ کیا وہ امر معروف کے طور پر کیا اور نیک باتوں کا حکم کرنا ہاتھ یا زبان سے جس طرح ممکن ہو فرمان شرع سے ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا جیسے اگر امام کے حکم سے ایسا کرے تو ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیونکہ انتفاع کے حلال طریقوں کے لائق بھی ہیں اگرچہ ایسے طور پر بھی ان سے کام لیا جاتا ہے جو حلال نہیں ہے تو ان کا حال گانے والی باندی کے مانند ہوگیا یعنی اگر اُس سے گانے

کا کام لیا جائے تو حرام ہے اور اگر خدمت وغیرہ کا کام لیا جاوے تو حلال ہے اسی طرح سکر و منصف وغیرہ کو سرکہ بنایا جائے تو حلال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرام کام لینا تو کام لینے والے کے اختیاری فعل سے ہے تو ان کا قیمتی ہونا ساقط نہیں کر سکتا اور ان کے قیمتی ہونے و مالیت پر ان کی بیع کا جواز و تاوان مرتب ہے اور رہا امر بالمعروف تو ہاتھ سے بگاڑنا امراء کے حوالہ ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم سلطان کو حاصل ہے اور دوسروں کو صرف زبان سے منع کرنا چاہیئے لہذا جب اس نے ہاتھ سے بگاڑا تو قیمت کا ضامن ہوگا پھر ان چیزوں کی قیمت اس حساب سے واجب ہوگی کہ یہ لہو و لعب کے لائق نہیں ہیں یعنے طبلہ یا سارنگی میں کھدی لکڑی کی قیمت واجب ہوگی اور بجانے کی چیز کے لحاظ سے نہیں واجب ہوگی جیسے گانے والی باندی میں صرف باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے گانے کا لحاظ نہیں ہوتا اور جیسے لڑائی کی بینڈھے ولڑائی کے مرغ واڑاتے کے کبوتر میں صرف جانور کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے خصی غلام میں خصی ہونے کے لحاظ سے قیمت نہیں واجب ہوتی غرضیکہ قیمت اس لحاظ سے لگائی جائے گی کہ یہ چیزیں ان کاموں کے لائق نہیں ہیں اور سکر و منصف بہانے کی صورت میں انکی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ چیزیں مثلی ہیں کیونکہ مسلمان کو ممانعت کی گئی ہے کہ ان چیزوں کی ذات کا مالک ہو لیکن اگر اس نے ان چیزوں کی ذات کی ملکیت حاصل کی تو جواز ہو جائے گا اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے ایک نصرانی کی صلیب تلف کر دی تو وہ اس کی صلیب ہونے کی راہ سے ضامن ہوگا کیونکہ نصرانی اس کام پر چھوڑ گیا ہے۔ ف فرق یہ ہے کہ ڈھول و طبلہ و ستار و شراب وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کے برقرار چھوڑنے کا حکم نہیں ہے بخلاف صلیب کے کہ نصرانی ذمی کو اس حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ قال ومن غصب ام ولد او مدبرة فماتت فی یدہ ضمن قیمة المدبرة ولا یضمن قیمة ام الولد عند ابی حنیفة رحمہ اللہ وقالا یضمن قیمتہا لان مالیة المدبرة متقومة بالاتفاق ومالیة ام الولد غیر متقومة عندہ وعندہما متقومة والدلائل ذکرناہا فی کتاب العتاق من ہذا الکتاب ۔ اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد یا مدبرہ باندی غصب کر لی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں مر گئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدبرہ کی قیمت کا ضامن ہوگا اور ام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ مدبرہ بالاتفاق قیمت دار ہے اور ام ولد کی مالیت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مال متقوم نہیں ہے اور صاحبین رح کے نزدیک قیمت دار ہے اور ہم نے جانبین کے دلائل کو کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے۔

ف زید نے خالد کا کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو پہنایا یا اس کا طعام غصب کر کے اسی کو کھلایا حالانکہ مالک کو معلوم نہ ہوا کہ یہ میرا کپڑا یا میرا طعام ہے تو ہمارے نزدیک اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا یہی قول مالک و روایت شافعی رح ہے اور اگر اس کے ہاتھ فروخت یا ہبہ کر کے سپرد کیا یا ودیعت دے دیا یا عاریتاً سپرد کیا یا اجارہ دے کر سپرد کیا حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے تو ہمارے و مالک رح کے نزدیک ضمان سے بری ہوگا اور یہی ایک وجہ شافعی رح ہے اور اگر مالک نے اس کو

غاصب کے پاس رہن کر دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب اس کی ضمان سے بری نہ ہوگا اور شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ کے نزدیک وہمارے ومالک واحمدؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا اگر کسی کے گھوڑے یا گائے بھینس وغیرہ جانور کی رسی کھول دی یا پرند کے پنجرے کی کھڑکی کھول دی یا غلام کی بیڑی کھول دی پس چوپایہ بھاگ گیا یا پرند اڑ گیا یا غلام بھاگ گیا تو ہمارے نزدیک ،اور ایک قول میں شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام مالک واحمدؒ وایک قول شافعی میں ضامن ہوگا۔ اور اگر کپے یا مشکیزہ کا دھانہ کھول دیا، پس گھی یا تیل جو چیز تھی وہ بہہ گئی یا قندیل کی بندش کھول دی جس سے وہ گر کر ٹوٹ گئی تو ضامن ہوگا اور اگر گھی جما ہوا تھا پھر آفتاب کی گرمی سے پگھل کر بہہ گیا تو ضامن نہ ہوگا اور امام مالک واحمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔ آزاد آدمی کا غصب بالاجماع نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی آزاد سے زبردستی کام لیا تو امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اجر المثل واجب ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔ اگر کتا جس سے منفعت حاصل ہوتی ہو مثلاً چوروں وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہو اور اُس کو ایک مُدت تک روک رکھا تو ہمارے ومالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اُجرت واجب نہ ہوگی اور یہی ایک وجہ شافعی ہے اور اگر اُس کو تلف کیا یا مرگیا ہمارے نزدیک ضامن ہوگا، اور امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تم المجلد الثالث من کتاب عین الهدایه الجامع بین الروایة والدرایة من الاصول والفتاوی بحمد الله سبحانه وتعالیٰ وحسن توفیقه ویتلوه الرابع بفضل الله تعالیٰ وهو المولی الکریم ذو الفضل العظیم وله الحمد فی الاولی والآخرة وهو ارحم الراحمین حسبی الله ونعم الوکیل نعم المولیٰ ونعم النصیر۔

¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ شانہٗ ! کہ کتاب مستطاب الھدایہ کا ترجمہ عین الھدایہ اسم باسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غائت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا کہ اول تو ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود متحصلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توضیح جید سے آئینہ ہو گیا کہ ہر مضمون مشکل صاف حل ہو گیا ثانیاً دلائل نصی وقیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبۂ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے، اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس ولا عبرۃ بما یتفوہ بہ الجھلۃ ولو ادعوا لانفسھم المنزلۃ ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کے اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ اداء فرمایا کہ اصل مقام واصول کلام دونوں معًا منحل ہو گئے اور علت جامعہ ووجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنے بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج وجرح وتوثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے لہٰذا حضرت موصوف کا طریقہ نہایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق طویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کیلئے کافی۔ اور اگر تضعیف وتصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعًا بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام وجمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعیؒ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعیؒ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم وادب کی تعظیم لازم ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں فتاوی مشائخ مجتہدین کی تذئیل کی اور اس میں بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ واسی پر فتویٰ ہے تتبع وجہد بلیغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا جس کے امور خاتمہ جلد اول میں مصرح ہیں اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اسکی تمام خوبی ولطائف تحقیقات وغرائب تدقیقات وتذئیل وتفریعات وبدیع نکت واشارات کی تفصیل کیلئے رسالہ چاہئے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔